



Ollscoil Mhá Nuad

Ollscoil na hÉireann
Má Nuad

‘Níl Sé D’Acmhainn Agam Bheith Im Fhear’: An Fearfhile, An Traidisiún Fireann Agus An Fear Mífhearúil i Scríbhneoireacht Sheáin Uí Ríordáin

Tá an tráchtas seo á chur faoi bhráid Ollscoil Mhá Nuad don
chéim dochtúireachta

ag

Amy Mitchell, B.A.

Scoil an Léinn Cheiltigh,
Ollscoil Mhá Nuad,
Co. Chill Dara, Éire

Nollaig 2019

Ollamh na Nua-Ghaeilge: An tOll. Fionntán de Brún

**Stiúrthóirí: An Dr Tracey Ní Mhaonaigh, an Dr Moynagh
Sullivan**

Clár

Dearbhú	i
Focal Buíochais	ii
Achoimre	v
Réamhrá	vi
1. ‘gender pigeon-holing’: An Pholaitíocht Inscne in Éirinn san Fhichiú hAois	
1.1. Réamhrá	13
1.2. ‘the manhood which rose up’: Reitric Inscneach an Náisiúnachais Nua-Aimseartha	16
1.3. ‘gile na gile’: Reitric an Náisiúnachais–Fréamhacha sa Traidisiún	19
1.4. ‘a prominent symbolic place’: Reitric na hInscne agus Saol na nDaoine	30
1.5. ‘Admhaíonn an Stát...’: Aonad an Teaghlaigh, an Pósadh agus <i>Bunreacht na hÉireann</i>	35
1.6. ‘ <i>the slow failure</i> ’ agus ‘ <i>moral panic</i> ’: Comhthéacs Sóisialta an Bhunreacht	46
1.7. <i>Breaking Bad</i> : An Choir Chollaí sa Stát Morálta	60
1.8. De réir an dlí: <i>moral legislation</i> sa Saorstát	69

1.9.	‘even if you didn’t want to, you had to’: An Fhrithghiniúint in Éirinn	71
1.10.	‘As a society, for many years, we failed you’: An Mháthair Neamhphósta in Éirinn	82
1.11.	Conclúid	94
2.	‘broinn mo shamhlaíochta’: Coincheap an Mháithreachais agus Scríbhneoireacht Uí Ríordáin	
2.1.	Réamhrá	97
2.2.	‘ <i>mental telepathy</i> ’: An Fear agus a Mháthair	99
2.3.	‘Tháinig náire orm-sa ar dtúis’: Corp na Máthar agus Coincheap na Táirisleachta	105
2.4.	‘mar bhalsam is tú tinn’: Léiriú an Mháithreachais in ‘Adhlacadh Mo Mháthar’	113
2.5.	‘A chlann véarsaí’: Meafar na Giniúna i dTraidisiún an Iarthair	124
2.6.	‘a kind of male gift’: Giniúint na Filíochta agus an Pholaitíocht Inscne i Litríocht an Iarthair	132
2.7.	‘léargas fireann ar an saol’: Traidisiún na Gaeilge agus Criticeoirí an Fheimineachais	137
2.8.	‘gairm staile’: Polaitíocht Inscne an Dáin ‘Banfhile’	146
2.9.	Aigne Athar, Aigne Linbh: Fealsúnacht Fhileata an Ríordánaigh	156

2.10.	Íomhá an Chapaill: ‘Réamhrá’ an Ríordánaigh agus ‘Little Hans’ Freud	168
2.11.	An Máthairfhile: <i>The Primal Womb</i> agus ‘A Sheanfhillí, Múinidh Dom Ghlaio’	172
2.12.	‘Cneas le cneas’: An Próiseas Cruthaitheach agus an Ghiniúint in ‘Dán’	182
2.13.	Conclúid	184
3.	‘Fothram na Feola’: Léiriú an Choirp agus na Collaíochta i Scríbhneoireacht an Ríordánaigh	
3.1.	Réamhrá	187
3.2.	<i>Gender Trouble</i> : An Fhearúlacht agus an Teoiric	189
3.3.	‘rud galarach imeasc sláintí na nádúire mé’: An Corp Eitinneach i Scríbhneoireacht an Ríordánaigh	203
3.4.	‘bhí eagla orm go raibh ag teipeadh orm’: An Imní Chollaí agus an Fhearúlacht	222
3.5.	‘Bod amú’: An Atharthacht, an Ghiniúint agus an Fhearúlacht	230
3.6.	‘Ní mheileann leathbhró’: An Pósadh, an Chollaíocht agus an Fhearúlacht	234
3.7.	‘An coimpléacs ciontachta Caitliceach’: An Corp agus an Peaca	245
3.8.	Conclúid: <i>‘Mens insane in corpore insano’</i>	274
4.	‘is ar na fir a chuimhníos’: Domhan Homashóisialta an Ríordánaigh	
4.1.	Réamhrá	278

4.2.	<i>Between Men: An Homashóisialtacht sa Teoiric</i>	281
4.3.	In Ainm An Athar: Tionchar an Athar ar Fhorbairt Shíceolaíoch an Duine	288
4.4.	‘réabadh mo chroidhe istigh ionam’: An Ríordánach agus Bás a Athar	295
4.5.	‘Tá fuath agam dom dhritheár thar aoinne eile’: An Ríordánach agus a Dheartháir	306
4.6.	Ní bhraithim misneach na fearúlachta ionam féin’: An Ríordánach agus a Chairde Fireanna	317
4.7.	‘Is minic cheana a fuaireas amach gur fhuascail fear mór mé [...] ón lagsprid’: An Ríordánach agus <i>fir mhóra</i> na litríochta	329
4.8.	‘ <i>Jamesjoycaireacht</i> ’: An Ríordánach agus an Seoigheach	332
4.9.	‘File ionraic’: An Ríordánach agus Gerard Manley Hopkins	343
4.10.	‘Tá cead a chos i gcúrsaí cumadóireachta bainte amach aige’: An Ríordánach agus Máirtín Ó Direáin	353
4.11.	Conclúid	365
	Conclúid	368
	Gluais Téarmaíochta	377
	Foinsí	387

Dearbhú

Dearbhaím gur liom féin an saothar seo agus go bhfuil tagairt cheart chuí déanta agam d'ábhar ar bith a d'úsáid mé as foinsí eile.

Ollscoil Mhá Nuad

Amy Mitchell

Mí na Nollag 2019

Focal Buíochais

Fad is a bhí mé ag obair ar an tráchtas seo, thug daoine ar leith an-chúnamh agus an-tacaíocht dom agus ba mhaith liom buíochas a ghabháil leo anseo.

I dtús báire, ba mhaith liom buíochas ó chroí a ghabháil le mo phríomhstiúrthóir, an Dr Tracey Ní Mhaonaigh, le mo chomhstiúrthóir, an Dr Moynagh Sullivan, agus leis an gcéad stiúrthóir a bhí agam i Roinn na Nua-Ghaeilge nuair a thosaigh mé ar an dochtúireacht roinnt blianta ó shin, an Dr Tadhg Ó Dúshláine. Tá seanaithe agam anois ar an triúr acu agus beidh mé buíoch díobh fad a mhairfidh mé mar gheall gur thug siad comhairle fhiúntach agus aiseolas luachmhar dom i rith an phróisis. Thug siad misneach dom chomh maith, go háirithe nuair nach raibh mé in ann é a mhúscailt ionam féin. Rinne Tracey agus Tadhg beirt an spéis a bhí agam sa Ghaeilge agus sa litríocht a chothú agus a neartú ó bhí mé i m'iníon léinn bunchéime agus tá a bhfoighne agus a dtacaíocht uilig tar éis treo mo shaoil a athrú. Spreag Moynagh an tsuim a bhí agam sa teoiric chriticiúil agus go háirithe sa teoiric inscne ó bhí mé i m'iníon léinn i Roinn an Bhéarla agus bhí sí lánsásta i gcónaí coincheapa teibí, casta a phlé go mion agus go foighneach liom agus chun comhairle stuama a thabhairt dom. Ní fhéadfainn an tráchtas seo a chríochnú gan spreagadh agus tuiscint an triúir.

Gabhaim buíochas chomh maith le foireann na Nua-Ghaeilge: an Dr Aisling Ní Dhonnchadha, an Dr Brian Ó Catháin, an Dr Lára Ní Mhaoláin, an Dr Eoghan Ó Raghallaigh, an tOllamh Fionntán de Brún agus Mairéad Uí Fhlatharta. Thug an fhoireann tacaíocht iontach dom ó bhí mé i m'iníon léinn bunchéime agus chuir siad fáilte i gcónaí roimh mo chuid ceisteanna. Ba mhaith liom buíochas a ghabháil chomh maith leis an Ollamh Ruairí Ó hUiginn, a bhí ina cheann roinne nuair a bhí mé i mbun na céime agus nuair a thosaigh mé ar an dochtúireacht, agus a thug cúnamh as cuimse dom.

Tá buíochas tuillte chomh maith ag scoláirí a spreag an spéis a bhí agam i gcúrsaí litríochta, i gcúrsaí critice agus i gcúrsaí teoirice: An tOllamh Emerita Máirín Nic Eoin, an tOllamh Máire Ní Annracháin, UCD, an tOllamh Brian Ó Conchubhair, an tOllamh Bríona Nic Dhiarmada agus an tOllamh Sarah McKibben, Notre Dame agus an tOllamh Pádraig Ó Siadhail, Ollscoil Mhuire Naofa, Albain Nua, a bhí ina

chomhairleoir agus ina chara dom fad is a bhí mé ag múineadh na Gaeilge in Halifax. Mar aon leis sin, gabhaim buíochas ó chroí le Eugene Roche, Sainchnuasaigh, UCD, a thug cabhair mhór dom nuair a bhí dialann an Ríordánaigh á cíoradh agam. Thug Conor Wilkinson ó Oifig na nIarchéimithe, Ollscoil Mhá Nuad, comhairle den chéad scoth dom agus mé i mbun oibre agus táim an-bhuíoch de as sin.

Tá buíochas tuillte chomh maith ag foireann Lárionad na Gaeilge, Anna Ní Ghallachair, Aisling Ní Bheacháin agus Aoife Ní Ghloinn go háirithe. Ba mhaith liom buíochas ó chroí a ghabháil le mo chomhscoláirí san ollscoil. Smaoiním go háirithe ar an Dr Seán Mac Risteaird (Johnny), ar Alma Byrne agus ar Teresa Cassin. Smaoiním chomh maith ar mo chomhtheagascóirí agus go háirithe ar an Dr Gráinne Ní Bhreithiúin, ar Mhuireann Ní Bheaglaíoch, Oisín Montanari, Helen Kelly, Katie Whelan, Eilís Nic Eibhearáird agus ar Ian Ó Faoláin. Is mór liom bhur gcúnamh agus bhur gcairdeas.

Ar deireadh thiar, teastaíonn uaim mo bhuíochas a ghabháil le mo mhuintir agus le mo chairde. Smaoiním go háirithe ar Éilis, a bhíonn ann dom i gcónaí, ar Lauren, Katie H., Fiona, Lisa agus Claire, a bhfuil aithne agam orthu leis na blianta agus a thugann tacaíocht dom i gcónaí, ar Aisling, Katie, Kelsey, Emma, Barry, Niamh agus Brian. Smaoiním chomh maith ar mo chol ceathracha, go háirithe ar Gav agus Si, ar mo sheanmháithreacha, Kathleen agus Gertie, ar m'aintíní agus ar m'uncailí. Tá buíochas tuillte chomh maith ag Betty Hickey, múinteoir díograiseach agus bean lách, a spreag spéis sa Ghaeilge ionam an chéad lá riamh agus ag an Dr Liam Mac Amhlaigh, a chuir go mór leis an tuiscint a bhí agam ar struchtúir agus ar litríocht na teanga. Táim an-bhuíoch de B., mar go mbíonn muinín aige asam, fiú nuair nach mbíonn muinín agam asam féin.

Níl na focail agam chun cur síos cruinn a dhéanamh ar gach rud atá déanta ag mo thuismitheoirí, Audrey agus Frank, dom thar na blianta—an tacaíocht gan choinníoll, an cúnamh praiticiúil, an tuiscint thar cuimse. Ní bheidh mé in ann choíche iad a chúiteamh. Murach iad, ní bheadh an lá seo tagtha!

Do mo thuismitheoirí

Achoimre

Is minic a bhaintear úsáid as an dán ‘Banfhile’ le Seán Ó Ríordáin i gcuntais fheimineacha, ina ndéantar plé ar an smacht fadtéarmach a bhí ag na scríbhneoirí fireanna ar chanóin na Gaeilge agus ar dhearcadh díspeagúil na scríbhneoirí fireanna sin i leith scríbhneoireacht na mban. Níl sé mar aidhm ag an údar seo tábhacht na gcuntas sin a cheistiú. Cruthaíodh spás do scríbhneoirí baineanna sa chanóin mar gheall gur chuir na tráchtairí feimineacha béim ar an míchothromaíocht inscne a bhí le brath sa traidisiún agus mar gheall gur spreag a gcuid saothar díospóireachtaí tábhachtacha faoin gcanóin. Tugtar le fios sna cuntais sin, áfach, gur ghlac an Ríordánach páirt ghníomhach i dtraidisiún patrarcach na Gaeilge. Déanfar an tuiscint seo ar scríbhneoireacht an Ríordánaigh a cheistiú sa tráchtas seo.

Díreofar ar an léiriú a rinne an Ríordánach ar an bhfearúlacht, ar an gcollaíocht, ar an máithreachas agus ar an ‘síolrú cultúrtha’ ina chuid scríbhneoireachta, mar aon leis an nasc idir an léiriú seo agus litríocht na hÉireann, idir litríocht na Gaeilge agus litríocht an Bhéarla, cultúr na hÉireann agus sochaí na hÉireann. Trí mhionphlé a dhéanamh ar fhilíocht agus, go háirithe, ar dhialann an Ríordánaigh, ar choinníollacha a shaoil agus ar noirm na sochaí comhaimseartha, a raibh tionchar acu ar a phróiseas smaointeoireachta, léireofar go raibh dearcadh an-chasta ag an Ríordánach i leith a choirp, i leith na collaíochta, i leith na mban, agus i leith an traidisiúin. Bhí tionchar ag castacht a dhearcaidh i leith na n-ábhar thuasluaite ar an tuiscint a bhí aige ar a fhearúlacht féin, agus bhí tionchar ag an tuiscint seo ar an tuiscint a bhí aige air fein mar scríbhneoir fireann, a bhí ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin i dtraidisiún ar a raibh smacht ag na fir le fada an lá.

Réamhrá

[...] Ó Ríordáin's work deserves to be read and re-read, interpreted and re-interpreted, translated and re-translated by each new generation.

Frank Sewell (2014: xx).

Chun athléamh a dhéanamh ar an gcaoi a dtéann Séan Ó Ríordáin i ngleic le traidisiún fireann na litríochta, is éard a chuireann an t-údar seo roimpi sa tráchtas seo ná mionanailís chriticiúil a dhéanamh ar an léiriú a dhéanann an Ríordánach ar an bhfearúlacht¹ ina chuid scríbhneoireachta, idir scríbhneoireacht phoiblí agus scríbhneoireacht phearsanta.

Léirítear i bhfilíocht agus i ndialann phearsanta an Ríordánaigh gur dhuine fíorchasta a bhí ann, duine a bhí ‘utterly divided’ (Sewell 2000: 12) agus a bhíodh ina ‘mhise’ nóiméad amháin agus ina ‘fhrithmhise’ an chéad nóiméad eile (Ó Ríordáin 1971a:²9, l. 19). Déanann Louis de Paor trácht ‘ar cheann de na gnéithe is ríordánúla

¹ Ní thuigtear coincheap na fearúlachta mar choincheap ‘nádúrtha’, buan a thuilleadh agus is minic a bhaintear úsáid, mar sin, as an téarma *fireannachtaí* chun cur síos a dhéanamh ar chastacht agus ar luaineacht an choincheapa. Baineann Sorcha de Brún úsáid as an téarma seo ina tráchtas Ph.D. ar shaothar Uí Chonghaile, Uí Chiobháin agus Uí Neachtain, mar aithníonn sí go bhfuil ‘fireannachtaí iolracha ann, nó lear mór fireannachtaí’ (2015: 11). Glacann an scríbhneoir seo leis go bhfuil an ceart ag de Brún, agus ag na teoiricithe eile a bhaineann úsáid as an téarma *masculinities*, seachas *masculinity*, agus plé á dhéanamh acu ar an gcoincheap casta seo. Glacann an scríbhneoir seo leis go bhfuil ‘fireannachtaí iolracha’ ann agus nach féidir linn sainmhíniú glan a thabhairt ar an gcoincheap. Baintear úsáid as an téarma *fearúlacht* sa tráchtas seo toisc gurb é sin an focal a bhíonn in úsáid ag an Ríordánach agus é ag trácht ar a thréithe agus ar a phearsantacht féin. Bíodh is gur téarma seanfhaiseanta go leor é an téarma *fearúlacht* i gcomparáid le *fireannacht(aí)*, tá sé mar aidhm ag an údar seo mionphlé a dhéanamh ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach *air féin* mar fhear. Seans maith gur thuig sé nach coincheap buan é coincheap na *fearúlachta* mar go léirítear ina chuid scríbhneoireachta, agus go háirithe ina thrú cnuasach filíochta, *Línte Liombó* (1971a), nach coincheap buan í coincheap na *féiniúlachta* féin. Creideann an scríbhneoir seo go bhfuil sé tábhachtach féachaint ar na téarmaí as ar bhain an Ríordánach féin úsáid agus é ag iarraidh machnamh a dhéanamh air féin mar fhear. Mar a mhaíonn Todd Reeser: ‘Because our understanding is entirely or largely mediated by language, masculinity itself is linguistically driven, meaning that to study masculinity we have to examine how it is articulated. The double sense of the term “manhood” [*fearúlacht* na Gaeilge] (as male identity and as penis) suggests a close relation between the two senses that is already an assumption about masculinity. Cultural norms around language, and resistance to those norms, also dictate *what we think masculinity is*’ (2010: 29; liomsa an bhéim). Déanann Reeser nasc chomh maith idir *maleness* agus *masculinity* an Bhéarla: ‘Preexistent ideas about masculinity led to the creation of a creation narrative in which maleness is made into what masculinity already thought it was’ (ibid.: 78). Ba mhaith leis an scríbhneoir seo béim a leagan, mar sin, ar an tuiscint a bhí ag Ó Ríordáin ar an téarma *fearúlacht*.

² Déantar tagairt anseo don chnuasach *Línte Liombó*. Bainfear úsáid as an ngiorrúchán *LL* chun trácht a dhéanamh ar an gcnuasach céanna amach anseo.

ar fad i saothar an Ríordánaigh: an claonadh atá ann a bheith guagach, idir dhá chomhairle, anonn is anall idir na contrárachtaí a bhaineann lena nádúr féin agus nádúr an tsaoil mórtimpeall air’ (2018: 114). Ní raibh dearcadh seasmhach i leith cheisteanna móra an tsaoil aige riamh, .i. an fhéiniúlacht, an pholaitíocht, an creideamh, an grá, an chruthaitheacht ná an traidisiún liteartha. Dar leis an údar seo nach raibh dearcadh seasmhach aige i leith na hinscne ach an oiread. Bhí dlúthnasc idir an éiginnteacht a léirigh sé i leith na mban, i leith na collaíochta agus i leith thraidisiún ‘fireann’, patrarcach na litríochta agus an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear *mífhearúil*, mar fhear a bhí cráite ag ‘easba fearúlachta’ (*Aircív* D9 29.1.1951: 113). Déanfar mionscagadh anseo istigh ar an tuiscint sin agus déanfar iarracht a chruthú go ndearnadh, agus go ndéantar go fóill, míléamh go minic ar an éiginnteacht seo.

Cé go n-aithníonn Frank Sewell an inscne mar cheann de na mórtéamaí atá le brath i bhfilíocht an Ríordánaigh (2014: xxiii), is iondúil go ndíríonn na criticeoirí ar léiriú na banúlachta ina chuid scríbhneoireachta, rud a bhaineann, is cosúil, leis an gcasadh feimineach a tháinig chun cinn sa chritic ó na 1980idí ar aghaidh. Is iondúil chomh maith go ndírítear ar a chuid filíochta, agus go háirithe ar an dán ‘Banfhile’, chun an léiriú seo a mheas (Ní Annracháin 1982; Nic Dhiarmada 1992; Mac Giolla Léith 1996; Nic Eoin 1998; Ní Dhomhnaill 2005). Maíonn Sewell gur dán é ‘Banfhile’ a bhfuil ‘unfortunately long shadow’ fágtha ina dhiaidh aige (2014: xxvii) agus tá an ceart aige. Dhírigh roinnt criticeoirí feimineacha ar ‘Banfhile’ agus mionphlé á dhéanamh acu ar an drochmheas a bhí, agus a bhíonn, ag mórfhilí fireanna na canóna ar scríbhneoirí baineanna. Glacann an t-údar seo leis, mar sin, nach raibh sé mar aidhm acu in aon chor imscrúdú a dhéanamh ar an gcaoi a dtéann an Ríordánach i ngleic leis an inscne ina chuid scríbhneoireachta i gcoitinne. Má dhírímid ar a chuid filíochta amháin, agus go háirithe má dhírímid ar dhán amháin, nó ar rogha chúng dá chuid dánta, ní fhaighimid ach léargas teoranta ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach ní hamháin i leith na banúlachta, ach ina leith féin mar fhear agus mar *fhearfhile*³ agus i leith thraidisiún liteartha na Gaeilge agus an Iarthair, a raibh smacht ag na fir air leis na céadta.

³ Pléifear coincheap an ‘fhearfhile’ i gcorp an tráchtais, go háirithe sa dara agus sa cheathrú caibidil. Fch Caib. 2, Cuid 2.8., lgh 151–152; Caib. 4, Cuid 4.1., 281; Caib. 4, Cuid 4.11., lgh 366–367.

Spreg na cuntais fheimineacha an scríbhneoir seo, mar sin, chun dianmhachnamh a dhéanamh ar cheist seo na hinscne i scríbhneoireacht Uí Ríordáin agus ar an nasc idir an tuiscint a bhí aige ar an inscne agus an tuiscint a bhí aige ar an traidisiún liteartha. Shocraigh an t-údar seo ar mhionphlé a dhéanamh go príomha ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar choincheap na fearúlachta, ar a fhearúlacht phearsanta féin agus ar ‘fhearúlacht’ an traidisiúin liteartha, seachas díriú ar an léiriú a dhéanann sé ar na mná nó ar an mbanúlacht, mar creideann sí go raibh tionchar ag an tuiscint chasta a bhí aige air féin mar fhear ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhearfhile a bhí ag obair laistigh de thraidisiún fireann.

Luadh thuas gur tháinig an casadh feimineach chun tosaigh i gcritic na Gaeilge sna 1980idí, nuair a cuireadh tús leis an athléamh feimineach ar an gcanóin.⁴ Bhí athléamh den chineál céanna ar siúl go forleathan ar fud an Iarthair ag an am sin, mar gheall, go príomha, ar ghluaiseacht(aí) an fheimineachais agus mar gheall ar an mbéim a cuireadh i réimse na litríochta ar stádas—nó easpa stádais—na mban sa traidisiún agus ar an gcoincheap a dtugtar an *écriture féminine* air. Mar a mhaíonn Jonathan Richards ina thráchtas dochtúireachta ‘[i]arracht a bhí san *écriture féminine* an teanga a iompú bunoscionn agus urlabhra bhaineann a dhéanamh as an teanga’ (2016: 93).⁵ Ní haon ionadh é, mar sin, gur minic a bhíonn an bhéim ar léiriú na mban agus ar léiriú na banúlachta i gcuntais ina ndéantar mionscrúdú ar léiriú na hinscne sa litríocht.

Tháinig an fhearúlacht chun cinn mar ábhar (casta) plé sa teoiric ó na 1980idí agus na 1990idí ar aghaidh, nuair a tháinig tuiscint ar an bhfearúlacht—mar aon leis

⁴ Ní i réimse na litríochta amháin a tháinig athléamh ar struchtúir agus ar chórais phatracacha chun tosaigh, ar ndóigh. Bhí an cineál sin athléimh ar siúl go forleathan i ndioscúrsa(i) an fheimineachais, inar díriodh ar chúrsaí polaitíochta, ar chúrsaí eacnamaíochta, agus ar chúrsaí sóisialta i gcoitinne. Fiú i réimse na diagachta, ceann de na réimsí is patracaí ar domhan (smaoinigh ar an smacht atá ag na fir ar na trí mhór-reiligiún aondiacha—an Chríostaíocht, an Giúdachas agus Ioslam—mar shampla), tháinig an cineál sin athléimh chun tosaigh. Sa leabhar *Eunuchs for Heaven* (1990), mar shampla, cáineann an diagraire Gearmánach Uta Ranke Heinemann ‘[p]leasure-hating celibatarians’ na hEaglaise Caitlicí mar gheall ar an tuiscint cham (dar léi) a bhí acu ar an gcollaíocht agus ar an bpósadh. Déanann sí cur síos ar an tuiscint ‘antimarital, antiphysical’ sin mar ‘nonsense’ (xii). Pléann sí na ‘milestones in a long historical process that has transformed Christianity as it once was or should have been—a religion founded on personal experience of the universally accessible love of God, in which the body has its natural and God-given place—into a regime imposed by an unmarried oligarchy on a subordinate and largely married majority. This,’ dar léi, ‘has perverted the work of him from whom the Christians take their name’ (ibid.).

⁵ Fch Ní Fhrighil (2008), ina ndéantar plé ar an straitéis seo.

an inscne⁶ agus an gcollaíocht—mar chonstráid luaineach atá ceangailte go dlúth leis an gcumhacht, leis an tsochaí (phatracach) agus le coinbhinsiúin éagsúla shóisialta chun tosaigh. Is annamh a dhéantar mionphlé ar léiriú na fearúlachta i litríocht na Gaeilge, áfach,⁷ mar gheall, is cosúil, go gcuirtear béim chomh láidir sin ar léiriú na banúlachta sa chritic nua-aimseartha. Maidir leis an Ríordánach, cé go luaitear an fhearúlacht anseo agus ansiúd⁸ i gcuid de na leabhair, de na hailt, de na haistí agus de na léirmheasanna atá dírithe ar a shaothar agus ar a shaol—agus tá fuilleach foinsí ar fáil againn a bhaineann le beagnach gach gné den saothar agus den saol seo, gan aon agó—níl aon saothar mór cuimsitheach scríofa ar an léiriú a dhéanann sé ina chuid filíochta, agus go háirithe ina ‘ego documents’ (Breathnach 2014: 11),—i. an dialann—dúinn ar an tuiscint a bhí aige ar an bhfearúlacht. Feictear don scríbhneoir seo go bhfuil bearna sa taighde, mar sin, agus tá sé mar aidhm aici an bhearna seo a líonadh.

Dar leis an údar seo go gcuireann dialann an Ríordánaigh go mór le tuiscint an léitheora ar a chuid filíochta. Cuirtear béim láidir sa tráchtas seo, mar sin, ar an dialann mar go bhfuil ‘shocking levels of emotion, honesty and poignancy that were never rendered to verse’, mar a chuireann Ciara Breathnach é (2014: 12), le brath inti. Faighimid léargas an-suimiúil sa dialann, ní hamháin ar a shaol laethúil, ach ar a fhéiniómhá, ar an tuiscint a bhí aige ar an bhfearúlacht agus ar a ‘easba fearúlachta’ féin, agus ar an dearcadh a bhí aige i leith scríobh na filíochta agus i leith an traidisiúin liteartha.

Má ghlacaimid leis go mbíonn tionchar ag an tsochaí agus ag coinbhinsiúin éagsúla shóisialta ar an tuiscint a bhíonn ag an ngnáthdhuine ar an inscne, ní mór dúinn

⁶ Maíonn Sorcha de Brún, mar shampla ‘gur shíolraigh Léann na bhFireannachtaí as Léann na mBan go stairiúil’ (2015: 3).

⁷ Díríonn Sarah McKibben ar dhomhan homashóisialta (*homosocial*) na bhfilí clasaiceacha agus ar an léargas a thugann an fhilíocht chlasaiceach dúinn ar choinbhinsiúin inscne shochoaí na linne sin sa leabhar ceannródaíoch *Endangered Masculinities* (2010a). Maidir leis an nualitíocht, pléann Louis de Paor, mar shampla, an léiriú a thugtar dúinn ar ‘chrapadh na fearúlachta’ i bhfilíocht Mháirtín Uí Dhireáin (2014) agus pléann Frank Sewell an léargas a fhaighimid ar an bhfearúlacht i saothar an Direánaigh chomh maith (2018: 27–28). Déanann Sorcha de Brún plé cuimsitheach ar an ‘geruinne fhireann’ agus ar ‘fhireannachtaí’ éagsúla a léirítear dúinn i scríbhneoireacht Mhíchil Uí Chonghaile, Phádraig Uí Chíobháin agus Joe Steve Uí Neachtain agus úsáid fhíorshuimiúil á baint aici as an gcoinceap ar a dtugtar *hegemonic masculinity* (2015).

⁸ Déanann Pádraig Ó Liatháin (2012) plé, mar shampla, ar leochaileacht na fearúlachta mar a thagann sí chun tosaigh mar théama sa dán ‘Na Leamhain’.

mionphlé a dhéanamh ar an tsochaí agus ar na coinbhinsiúin a mhúnlaigh tuiscint an duine sin. Ní féidir linn an Ríordánach ná a chuid filíochta a thuiscint gan tuiscint mhaith a bheith againn ar a shochaí chomhaimseartha, rud nach gcuirtear san áireamh i gcónaí sna cuntais ina ndírítear ar an gcaoi a dtéann sé i ngleic leis an mbanúlacht. Mar gheall go bhfuil léiriú na hinscne ag croílár an tráchtais seo, déantar mionphlé sa chéad chaibidil ar an bpolaitíocht inscne agus chollaí i sochaí na hÉireann san fhichiú haois agus go háirithe ar an íomhá idéalach den fhear, den bhean agus go speisialta den mháthair a tháinig chun cinn ag an am sin. Dírítear chomh maith ar an mbéim a leagadh sa Stát agus i dteagasc na hEaglaise Caitlicí ar an bpósadh, ar an nginiúint agus ar rialú na collaíochta sa tréimshe chéanna. Ní féidir linn—agus níor chóir dúinn—a shéanadh go raibh tionchar mór ag noirm chollaí agus inscne na sochaí comhaimseartha ar an Ríordánach agus gur mhúnlaigh na noirm sin an dearcadh a bhí aige ina leith féin mar fhear agus an dearcadh a bhí aige i leith pholaitíocht inscne an phróisis chruthaithigh.

Sa dara caibidil, ansin, dírítear ar an gcaoi a dtéann an Ríordánach i ngleic le polaitíocht inscne an traidisiúin ‘fhirinn’ trí mhionphlé a dhéanamh ar an tionchar a bhí ag coincheap an mháithreachais ar a fhealsúnacht chruthaitheach agus trí mhionphlé a dhéanamh ar an gcaoi a dtéann sé i ngleic leis an gcruthaitheacht mar fhórsa baineann, máithriúil. Déantar plé sa chéad chuid den chaibidil ar an gcaidreamh a bhí ag an Ríordánach lena mháthair féin agus ar an gcaoi a ndearna sé idéalú uirthi. Dírítear, ansin, ar mheafar na giniúna mar a úsáidtear í sa litríocht chun tuiscint a léiriú ar an scríbhneoir mar thuismitheoir meafarach. Pléitear chomh maith an bhéim a chuirtear i dtraidisiúin liteartha an Iarthair ar ‘atharthacht’ an scríbhneora agus ar an déscaradh traidisiúnta idir an scríbhneoir fireann agus an bhé baineann. Déantar athléamh ar pholaitíocht inscne an dán ‘Banfhile’ sa chomhthéacs seo. Cé gur cinnte go bhfuil ‘undemocratic credo’ (Sewell 2014: xxvi) le brath sa dán, feictear don scríbhneoir seo go léiríonn an dán seo nach raibh an Ríordánach iomlán compordach le polaitíocht inscne an traidisiúin ná lena ról mar fhearfhile laistigh den traidisiún sin. Déantar nasc, ansin, idir an t-idéalú a rinne sé ar a mháthair agus an chaoi a léiríonn sé an próiseas cruthaitheach mar phróiseas baineann, máithriúil sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige* agus i roinnt dánta dá chuid. Baintear úsáid as smaointe na dteoiricithe síocanailíse Julia Kristeva, Luce Irigaray agus Sigmund Freud chun solas a chaitheamh ar an gcaoi a dtéann Ó Ríordáin i ngleic leis an gcoimhlint idir ‘réimse

an athar’ agus ‘réimse na máthar’. Feictear don údar seo go mbíonn teannas láidir le brath idir fórsa fireann na filíochta, mar a thuigtear é laistigh den traidisiún patrarcach, agus taobh baineann na cruthaitheachta i scríbhneoireacht Uí Ríordáin. Cé go raibh sé ina fhearfhile agus cé go raibh sé ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin i dtraidisiún ‘fireann’, léirítear nach raibh sé compordach le ‘fearúlacht’ na cruthaitheachta agus nár thuig sé é féin mar fhearfhile traidisiúnta.

Sa tríú caibidil, déantar an smaoineamh seo a leathnú trí phlé a dhéanamh ar an léiriú a dhéanann an Ríordánach air féin mar fhear lochtach, imeallach, neamheigeamaineach (*non-hegemonic*). Ag tús na caibidile déantar achoimre ar an gcaoi ar tháinig coincheap na fearúlachta chun tosaigh sa teoiric agus ar na príomhsmaointe a bhaineann leis an bhfearúlacht sa teoiric seo. Dírítear go háirithe ar an bhfearúlacht heigeamaineach (*hegemonic masculinity*), coincheap a chuir R.W. Connell chun cinn sna 1990idí, mar go bhfuil sé i gceist ag an údar seo a léiriú nár chloígh an Ríordánach leis an bpríomh-mhúnla heigeamaineach den fhearúlacht a bhí chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois. Déantar plé, ansin, ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar a chorp—agus go háirithe an tuiscint a bhí aige ar a chorp ‘eitinneach’—ar mhná, ar an bpósadh, ar an nginiúint, ar an gcollaíocht agus ar choincheap an pheaca a bhain le teagasc na hEaglaise Caitlicí, trí mhionscrúdú a dhéanamh ar shleachta dialainne agus ar roinnt dánta dá chuid. Toisc nár chloígh sé le noirm inscne agus chollaí na sochaí comhaimseartha—níor phós sé, ní raibh páistí aige, ní raibh sé ina sholáthraí maith mar gheall ar an tinneas fadtéarmach, bhí sé in amhras faoi chumas collaí a choirp bhreuite—bhí tuiscint ag an Ríordánach air féin mar fhear mífhearúil. Dar leis an scríbhneoir seo go raibh nasc idir an tuiscint sin agus an tuiscint a bhí aige air féin mar fhearfhile agus an baineannú a rinne sé ar an bpróiseas cruthaitheach.

Sa chaibidil dheireanach, dírítear ar dhomhan homashóisialta an Ríordánaigh, .i. ar an ngaol a bhí aige, ar thaobh amháin, le fir a raibh aithne phearsanta aige orthu— a athair, a dheartháir, a chairde fireanna—agus, ar an taobh eile, le mórscribhneoirí fireanna ó thraidisiún an Iarthair, idir scríbhneoirí Gaeilge agus scríbhneoirí Béarla, a raibh sé tógtha leo. Bhíodh sé de nós ag an Ríordánach comparáid a dhéanamh idir é féin agus fir eile agus úsáid a bhaint as na comparáidí sin chun a chuid fearúlachta féin a mheas. Bhí tionchar mór ag fir eile ar an tuiscint a bhí aige ar an bhfearúlacht agus ar ról an fhir sa tsochaí, mar sin, agus ba mhinic a threisigh na comparáidí a rinne sé

idir é féin agus fir eile ina shaol an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear mífhearúil. Maidir leis na scríbhneoirí fireanna, bhí air dul san iomaíocht le scríbhneoirí láidre⁹ éagsúla agus é ag iarraidh a ghuth liteartha féin a chur chun tosaigh agus áit a bhaint amach dó féin sa chanóin (fhireann). Déantar plé sa chaibidil seo ar an tionchar a bhí ag triúr scríbhneoirí láidre, James Joyce, Gerard Manley Hopkins agus Máirtín Ó Direáin, ar an Ríordánach chun léargas a thabhairt don léitheoir ar an gcaoi a ndeachaigh sé i ngleic, ní hamháin le tionchar na mórscríbhneoirí sin air, ach leis an inní a músclaíodh ina intinn nuair a rinne sé comparáid idir a shaothar féin agus saothar na mórscríbhneoirí seo. Pléitear chomh maith an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar Mhícheál Ó Gaoithín, mar chara agus mar fhile. Cé go n-aithnítear an Ríordánach go forleathan mar dhuine de mhórfhilí na Nua-Ghaeilge, níor chreid sé riamh go raibh a ghuth chomh láidir, chomh macánta, chomh tábhachtach leis na ‘major figures’ a luaitear sa chaibidil seo. Níor cheap sé, i bhfocail eile, go raibh áit tuillte aige i dtraidisiún fireann na litríochta mar gheall nach raibh sé, dar leis féin, ina fhearfhile láidir, muiníneach.

Ní léiríonn na cuntais atá dírithe ar an léiriú a dhéanann an Ríordánach ar na mná, ar an mbanúlacht agus ar na banfhilí an chastacht a bhain leis an tuiscint a bhí aige ar chúrsaí inscne sa saol réadúil agus i ndomhan na litríochta. Léirítear sa tráchtas seo go raibh tionchar ollmhór ag an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear mífhearúil ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhearfhile mífhearúil agus ar ‘fhórsa fireann’ na cruthaitheachta.

⁹ Fch Bloom (1973: 5). Pléifear teoiric Bloom agus ‘the anxiety of influence’ i gcorp an tráchtais, sa cheathrú caibidil. Fch Caibidil 4, Cuid 4.1., lgh 279–280.

Caibidil 1

‘gender pigeon-holing’: An Pholaitíocht Inscne in Éirinn san Fhichiú hAois

1.1. Réamhrá

San alt ‘Gender Roles in Ireland since 1740’, ina dtugann siad le fios gur tuigeadh an máithreachas mar “the ultimate calling of woman”, while the ideal man was to be a conscientious breadwinner’ (Earner-Byrne agus Urquhart 2017: 317) sa chéad leath den fhichiú haois, déanann Lindsey Earner-Byrne agus Diane Urquhart nasc idir rólí inscne agus an phatraracht, agus idir an phatraracht agus cúrsaí eacnamaíochta:

Patriarchy was seen as the organising principle of civilised capitalism: much hinged on its success, transgressing its norms carried significant penalties for either sex, but with little economic power women ultimately paid the social price for non-conformance (ibid.: 313).

Cuirtear béim ar an míchothromaíocht a chruthaíonn an phatraracht idir fir agus mná i ndioscúrsaí an fheimineachais, toisc go dtuigtear an phatraracht mar chóras ina gcuirtear mná faoi chois (Firestone 1970; Hartmann qtd Sedgwick 1985: 3; Griffin 2017: ‘Patriarchy’; Buchanan 2018: ‘Patriarchy’) agus toisc go nglactar leis go bhfuil an phatraracht i bhfeidhm i sochaithe éagsúla timpeall an domhain le fada (Lerner 1986: 8–11). Níl aon amhras ach go raibh córas sóisialta patrarcach i bhfeidhm in Éirinn i rith an fichiú haois. Déanann Arensberg agus Kimball plé ar struchtúr patrarcach na sochaí Éireannaí sna 1930idí sa téacs *Family and Community in Ireland* (1940). Léiríonn téacsanna den chineál seo gur tháinig íomhánna idéalacha den bhean, den fhear, den teaghlach, den phósadh agus den mháithreachas go mór chun cinn in Éirinn sa naoú haois déag agus san fhichiú haois, agus go háirithe i ndiaidh bhúnú an tSaorstáit sa bhliain 1922, agus bhí baint mhór ag na híomhánna sin leis an bpatraracht agus le rólí ‘chuí’ na mban agus na bhfear.

Glacadh go forleathan leis na ról a luadh ag tús an ailt thuas: ba é an fear *an saothraí* agus bhí sé de dhualgas air soláthar don teaghlach, agus ba í an bhean *an caomhnóir* agus *an mháthair* agus bhí sé de dhualgas uirthi aonad an teaghlaigh a chaomhnú, a chothú agus a chosaint. Míníonn Earner-Byrne go raibh tionchar mór ag teagasc an Chaitliceachais ar an tuiscint seo:

Catholic social teaching was unambiguous that the ‘duty of caring for the physical welfare of the children falls primarily on the father in his capacity of breadwinner’ [...] The father’s role was ‘measured in cash’ by contemporaries and was coupled with a conviction that the mother ‘provides more for the security and stability of the family’ [...] The view that the ‘upbringing of the family’ was left to the mother was widespread and only began to be seriously challenged in the 1960s [...] (2008: 367).

Bhí tionchar mór ag an déscaradh inscne sin ar ghnáthshaol na ndaoine sa tír.

Rugadh Seán Ó Ríordáin, a bheidh faoi chaibidil sa tráchtas seo, sa bhliain 1916, i rith tréimhse chorraitheach i stair na hÉireann. Bhí Éirí Amach na Cásca thart, ach bhí tionchar na heachtra sin le brath go teann go fóill. Tháinig athruithe móra ar shaol polaitiúil na tíre i ndiaidh an Éirí Amach agus bhí ar mhuintir na tíre déileáil leis an bhforéigean agus leis an achrann a bhain, ní hamháin leis an Éirí Amach féin, ach le Cogadh na Saoirse (1919–1921) agus leis an gCogadh Cathartha (1921–1923) chomh maith, mar aon leis na hathruithe a tháinig ar an tír agus ar an tsochaí i ndiaidh bhunú an tSaorstáit. Bhí míshuaimhneas le brath go forleathan sa tír i rith na tréimhse achrannaí sin, ní nach ionadh, agus míníonn Earner-Byrne go raibh sé de nós ag muintir na tíre an míshuaimhneas sin a cheangal le drochthionchar na nua-aimsearthachta agus go háirithe le staid mhorálta na tíre:

The Irish Free State was born of violence: the Anglo-Irish war from 21 January 1919 to July 1921 followed by a Civil War from June 1922 to May 1923. The resultant upheaval was frequently measured in terms of sexual morality and increased crime rates, with a prevalent conviction that morality had declined and crime had increased [...] Modernity was seen as an assault not just on traditional morality but on Irish nationhood, as the two had been consciously married in the emerging Free State identity [...] An apparently

excessive concern regarding morality in the wake of conflict was not unique to Ireland and was a symptom of an underlying suspicion that modernity was a menacing force that brought with it immorality and war, which threatened what contemporaries referred to as the ‘vitality’ of individual states [...] The Irish civil war was interpreted by the Irish [C]atholic hierarchy as a sign of moral erosion [...] Few nation-states embraced modernity without displaying signs of mistrust and fear that the fruits of modernity could smother the seeds of tradition (2008: 360–361).

Tugann Earner-Byrne le fios anseo go ndearnadh naisc chasta idir an tréimhse chorrathach, fhoréigineach idir 1916 agus 1922, íomhá idéalach an náisiúin agus an fhéiniúlacht Éireannach, luachanna traidisiúnta, an nua-aimsearthacht agus an mhoráltacht. Cuireadh béim, mar sin, ar iompar príobháideach an duine aonair, ar róil na mban agus na bhfear sa tsochaí, agus ar an gcollaíocht. Rinneadh idirdhealú righin idir iompar inghlactha agus iompar do-ghlactha.

In *The History of Sexuality*, pléann Michel Foucault an chaoi a ndearnadh ceisteanna poiblí de ghnéithe príobháideacha de shaol an tsaoránaigh—an gnéas agus an chollaíocht, mar shampla—san Iarthar ón ochtú haois déag ar aghaidh (1998 [1976]: 25). Tháinig saol príobháideach an duine go mór chun cinn mar ‘fhadhb’ phoiblí in Éirinn san fhichiú haois, ar chúiseanna éagsúla. Bhí sé de nós ag polaiteoirí agus ceannairí na hÉireann—ceannairí na hEaglaise Caitlicí san áireamh—sa naoú haois déag agus san fhichiú haois íomhá den tír mar áit mhorálta, ghlan, gheanmnaí a chur chun tosaigh, mar a mhíníonn James Smith:

[...] these two institutions [an Eaglais agus an Stát] closed off internal challenges and contradictions even as they represented society as pure and untainted by external corruption (2007: 21).

Bhí sé de nós acu comparáid a dhéanamh idir an tír mhorálta sin agus tíortha eile, an Bhreatain go háirithe (Ferriter 2009: fch, m.sh., 259). Bhí nasc soiléir idir na comparáidí sin agus gluaiseacht(aí) an náisiúnachais chomh maith leis an reitric iarchoilíneach.

1.2. ‘the manhood which rose up’: Reitric Inscneach an Náisiúnachais Nua-Aimseartha

Ba chuid lárnach den reitric choilíneach agus den fhrithreitric náisiúnach é an friotal inscneach. Mar a mhíníonn Anthony Bradley and Maryann Gialanella Valiulis sa leabhar *Gender and Sexuality in Modern Ireland*:

Ireland has, of course, been long gendered—by the political nationalist metanarrative and the cultural nationalism of traditional history and literature—as a woman victimized by the colonizing English male. For an equally long time, the lives of actual Irish women were arguably colonized by Irish men, at the same time as both genders were colonial subjects of England (2007: 6).

Maíonn Sarah McKibben go raibh ‘preoccupation with masculinity’ i ngluaiseachtaí an náisiúnachais in Éirinn (2003: 96). Bhí nasc idir an ‘preoccupation’ sin agus an chaoi a ndearnadh bainneanú agus íospairt ar an tír sa reitric choilíneach. Bhí sé de nós ag na náisiúnaithe úsáid a bhaint as reitric na fearúlachta gaisciúla chun dul i gcoinne reitric an bhaineannaithe agus na híospartha (McKibben 2003: 96–97; McKibben 2010a: 2–3; 7–8). Míníonn McKibben go ndeachaigh reitric inscneach an náisiúnachais i bhfeidhm ar ‘the cultural ideology of the new state’ (2003: 96). Sa ré iarchoilíneach, mar a mhaíonn Debbie Ging ‘remasculinsing the nation was arguably the key driver in the reconstruction of Ireland’s postcolonial identity’ (2013: 20).

Cuireadh béim sa ‘tréimhse réabhlóideach’, idir Éirí Amach na Cásca agus bunú an tSaorstáit, ar íomhá den tír mar íospartach agus ar íomhá de na reibiliúnaigh mar laochra:

Many of the revolutionary generation grew to adulthood on a diet of propaganda and writing which had strongly emphasised Ireland’s exclusivity in the annals of heroism and suffering; a tortured history that was merely a prelude to a new chapter of independence (Ferriter 2005 [2004]: 191).

Baineann McKibben úsáid as saothar Nancy Curtin chun plé a dhéanamh ar an mbéim a cuireadh ar an laochas fearúil agus ar íomhá den tír mar *bhean* i ndioscúrsaí an náisiúnachais:

According to Nancy Curtin, ‘the ideal of masculine patriotic self-immolation was relentlessly constructed in the 1790s’ by the United Irishmen, a radical, interdenominational constitutional reformist organization that later embraced separatist, physical force nationalism. The test of one’s republicanism lay in one’s willingness to sacrifice oneself (or, if female, one’s husband or son) to the cause [...] The ‘liberation’ of the imperiled female nation, often tellingly named with one of her many Irish-language sobriquets, ‘was the test of her sons’ manhood, marking their movement from “brutes” to “men” [...] ‘Armed filial devotion to the mother-nation represented, then, a rite of passage to full manhood’ [...] By contrast, to fail to live up to the demands of ‘Mother Ireland’, was to be less than a man. Her violation by invaders—or that of the women whose rapes by loyalist forces were broadcast by the republican press—shamed the radicals [...] The only appropriate response was for Irishmen to ‘assert their manhood’ through republican nationalism (2003: 96–97).

Tugtar le fios anseo, ní hamháin go raibh tionchar ollmhór ag reitric insneach an choilíneachais ar reitric fhrithghníomhach an náisiúnachais, ach go raibh íomháineachas an mháithreachais le brath go teann sa léiriú a rinne na náisiúnaithe ar Éirinn .i. go ndearnadh cur síos ar an tír, ní hamháin mar bhean, ach mar *mháthair* a raibh cabhair phráinneach de dhíth uirthi. Míníonn McKibben go raibh friotal insneach le brath i reitric an náisiúnachais chultúrtha chomh maith le reitric an náisiúnachais mhíleataigh:

A consonant vision of colonial masculine imperilment underwrites the romantic cultural nationalism of Thomas Davis (1814–45) and the Young Irelanders [...] Davis represents English colonialism as an emasculating invasion [...] Davis’s righteous nationalism, elsewhere tellingly termed ‘the manhood which rose up’ [...] that is, assertive, manly and safely heteropatriarchal action by ‘sons’ whose ‘devotion’ will save the female Ireland in ‘her present distraction and misery’ [...] Though manhood is

critically endangered by loss and foreign penetration of native culture, it may be reinstated by a sanitized and safely purified form of domestic male nationalist bonding (ibid.: 97–99).

Maíonn McKibben go raibh tionchar ag an reitric sin ar an bPiarsach, nuair a chuir sé a smaointe féin i leith na tíre agus i leith an náisiúnachais le chéile:

Patrick Pearse (1879–1916), radical republican, language revivalist, editor and educationalist, next articulated a highly-gendered form of nationalist ideology [...] He praised Wolfe Tone (leader of the United Irishmen), saying that it was to him that ‘we owe it that there is any manhood left in Ireland,’ since Tone ‘put virility into the Catholic movement’ [...] He praised Davis, reprinting all of the above-quoted material from Davis’s ‘Our National Language’ in his own essay ‘The Spiritual Nation’ (February 1916). Like Davis, Pearse envisions the nation as a woman to whom citizens owe their chivalric fealty [...] Again, like Davis, Pearse links cultural loss with loss of manhood, and anglicization and political subordination with emasculation [...] For Pearse, the loss of one’s native heritage strikes a blow at one’s very manhood (where being Irish repeatedly equates to being an Irish *man*). By the same token, the recovery of native cultural traditions recoups Irish manhood. This male self-discovery leads in turn (in Pearse’s late political thought) to violent self-sacrifice as the apotheosis of manhood, harking back to the patriotic ideal of the United Irishmen (and the Fenians in the 1860s) (ibid.: 99–100).

Rinneadh nasc idir an náisiúnachas agus an fhearúlacht sa náisiúnachas *Irish-Ireland* chomh maith, dar le McKibben:

The ultra-masculine, ultra-authentic Irishman was prominent in the rigid version of Irish nationalism known as ‘Irish-Ireland.’ This gospel was spread by D. P. Moran (1869–1936), editor of *The Leader*, and by Arthur Griffith (1871–1922), editor of *The United Irishman* and co-founder of Cumann na nGaedheal, a nationalist society that subsequently became part of Sinn Féin (ibid.: 101).

Is léir ón méid seo thuas go raibh tionchar mór ag reitric na hinscne ar reitric an náisiúnachais in Éirinn i rith na gcéadta agus go háirithe go déanach sa naoú haois déag agus san fhichiú haois nuair a tháinig idéil an náisiúnachais, idir an náisiúnachas míleatach agus an náisiúnachas cultúrtha, chun buaicphointe roimh bhunú an tSaorstáit.

1.3. ‘gile na gile’: Reitric an Náisiúnachais—Fréamhacha sa Traidisiún

Níor naisc nua iad na naisc idir an coilíneachas agus an baineannú agus idir an náisiúnachas agus an fhearúlacht i ndioscúrsaí na hÉireann, ar ndóigh. Tá na naisc seo le brath i litríocht agus i reitric na Éireann, idir litríocht an Bhéarla agus litríocht na Gaeilge, le fada an lá. Míníonn Sarah McKibben an chastacht a bhaineann le húsáid an fhriotail inscigh i reitric choilíneach an séú haois déag agus i ndánta frithghníomhacha na bhfilí gairmiúla:

As Joan W. Scott remarks, ‘gender is a primary way of signifying relationships of power’ and a ‘primary field within which or by means of which power is articulated’. Thus it is not surprising that powerfully gendered and sexualised imagery was central to early modern colonial rhetoric of election, obligation, and destiny. Lands targeted by colonial desire were feminised, as when Ireland (or America, or Guiana, for that matter) was imagined as a virgin in need of penetration, a delicate young sister in need of protection, or an abandoned woman in need of superior masculine control, in each case thereby rendered (in the words of Ania Loomba) ‘available for plunder, possession, discovery and conquest’. The native inhabitants of those coveted lands were also sexually stigmatised [...] Such formulations granted the colonial project legitimacy, familiarity, and a teleology founded in the supposedly self-evident verities of gender, however shifting, unstable, and internally riven colonial power dynamics turned out to be [...] The poem with which I began this introduction [‘Fúbún fúibh, a shluagh Gaoidheal’] demonstrates that native literati working in their own vernacular traditions—at once European and distinctively Irish—challenged colonial authority with gendered rhetoric no less potent, if far less familiar to anglocentric literary history. In response to collective disempowerment, the traditional native literary elite created a fraught, incendiary discourse that I am terming

endangered masculinity with which they sought to witness, critique, and intervene in ongoing sociopolitical change [...] Ireland's bardic poets and their literary inheritors renovated longstanding poetic tropes to evoke gender norms going dangerously awry, casting political and cultural anglicisation as both devastating and shameful and creating a long-lived and powerful anticolonial trope. Colonial acculturation, they claimed, endangered elite male character, prerogatives, patrimony, and even bodies, thus threatening the very identity and cultural continuity of Ireland itself. Without heroic intervention, proper noble manhood, like proper Irish culture, would be relegated to the past (2010a: 2–3).

Cuireann sí leis an méid seo:

These poets adamantly claim or vilify subject positions by means of a central organising trope seen again and again in anticolonial rhetoric in Ireland and elsewhere: the binary opposition between coloniser and colonised. This structure underwrites both their celebration of resistance and demonization of assimilation and collaboration, which their poetry constantly and strategically conflates. In turn, the absolute demarcation they draw between resistance and collusion is augmented by being superimposed on to an implicit gender polarity. As I shall argue, this gendering of colonial identities does important work. It produces a contrast between normative masculinity and emasculation—between the manhood of heroic, unfeminine, autonomous resistance and a failed, subservient manhood that has strayed away from its opposition to the female and into a netherworld of indeterminacy that parallels the cultural confusion and loss of identity it attempts to counter (ibid.: 7).

Ba mhinic a rinne na baird cur síos ar Éirinn mar bhean a raibh fear céile á lorg aici nó de dhíth uirthi, mar shampla. Rinneadh cur síos ar phátrún an fhile féin mar fhear céile cuí, nós a thugann le fios go raibh dlúthnasc idir na hiarlaí áitiúla, dlisteanacha agus an talamh féin. Déanann Jonathan Richards plé ar an nasc seo ina thráchtas dochtúireachta agus luann sé

[...] an chaoi a raibh na filí gairmiúla an-lárnach in oirniú na ríthe agus na dtiarnaí sa tréimhse sin. Ba le linn an oirnithe a *phósadh* an rí an talamh, agus bhíodh na filí mar mhná céile na dtiarnaí go siombalach sa tsochaí (2016: 64).

Rinneadh dlúthnasc chomh maith idir dlisteanacht an iarla agus dúlra nó talamh na tíre; dá mbeadh an t-iarla mícheart i réim, ní bheadh cuma na maitheasa ar an talamh ná ar dhúlra na tíre, ach dá mbeadh an t-iarla ceart i réim, chuirfí rudaí ina gceart agus chuirfí an tír faoi bhláth toisc go mbeadh *sí* sásta lena *fear céile*.

Sa dán ‘Do Mhac Í Dhomhnuill’ (Knott 2008: 1–9), mar shampla, déanann Tadhg Dall Ó hUiginn cur síos ar Éirinn mar bhaintreach a bhfuil fear céile nua de dhíth uirthi agus tugann sé le fios gur chóir do Mhac Í Dhomhnaill an teidil í a phósadh:

Tógaibh eadrad is Éire,
fada atá ar tí aoinchéile;
ar gclódh aoibhneachta fear bhFáil,
gan fear n-aoinleabtha d'fagháil.
(ibid.: ll. 1–4; liomsa an bhéim).

Tugann Ó hUiginn le fios go bhfuil uaigneas Éireann le feiceáil sa tírdhreach nuair a luann sé go ndeachaigh sí ‘as a cruth’ (l. 9) mar gheall nár *phós* sí éinne eile tar éis bhás a céadfhir agus go bhfuil ‘cruth na haontamha’ uirthi anois (l. 12). Cuireann sé leis an méid seo nuair a luann sé gur scriosadh tírdhreach agus struchtúir áitiúla na tíre—nuair a tháinig na Sasanaigh, is cosúil—agus gur chóir do dhuine éigin—Conn, mac Uí Dhomhnaill—rudaí a chur ina gceart. Is léir go ndéantar nasc idir staid pholaitiúil na tíre agus staid an dúlra anseo:

Do trochlaigheadh ceann i gceann
ardphuirt aireachuis Éireann;
earradh clúimh tiomchal gach tuir,
fionnchladh gach dúin ’na dhíoghuidh.

Do maoladh a cnuic corra,
do treabhadh a tóranna;
Múr Té na gclaichfinnteagh gcuir

nách aithintear é ag eólchuibh.

Ní mhair dhíbh trá acht a dtaise,
tugsad maise ar mhíomhaise;
múir bhratsoilse Banbha Néill —
damhna attoirse iaidseín.
(ll. 17–28).

Iarrann Ó hUiginn ar Chonn an tír a shábháil lena ghrá agus lena dhílseacht agus iarrann sé air a bheith ina leannán di:

Atá i ndán dó go dtiocfa
fear fuaslaicthe a airmeara,
budh éigin trá a thocht asteagh
lá éigin ar Ghort nGaidheal.

Ribhse, a Choinmheic an Chalbhaigh,
iomdha fáidh rod-fíortharngair—
sibh ar tí a chéile is cubhaidh—
do bhí Éire ag anamhain.

Mairg nách tugann, a thaobh slim,
tallann éigin dá hinntinn
don ráith chuirr ghéigiobhraigh gloin,
céidiomdhaidh Chuinn is Chobhthoigh.

*Sill go meinic a gruadh gheal,
claon do dhearc uirre os íseal;
tug th'aghaidh ar a slios slim,
labhair gan fios re hÉirinn.*

*Dlúthaigh ria, luigh 'na leaba,
a chneas áluinn oighreada;
téigh re cneas chéile Logha,
suil bheas Éire i n-aontomha.*

*Druid an béal mar bhlath suibhe,
'san déad solus sneachtuidhe,
le póig go báintealaigh mBreagh,
go bhfáilteadhaibh chóig gcóigeadh.*

Do-rad Niall mór mhac Eachach,
ór fás tú, a ghruadh gheilleathach,
phóig uaidh a hionnamhla sin
dár fuaigh fionnadhbha nÉibhir.

Tug phóig a haithghin oile
dá dtáraidh Brian Bóroimhe,
gan imriosain, a ghlac geal,
an finnlíossain Mhac Míleadh.

*Mar mhná na n-ilgheas oile,
fuasgladh Bhanbha braonuighe
atá ar phóig d'foghbháil aguibh,
a bhonnbháin óig abhraduibh.*

*Nós na mban bhíos fa gheasaibh,
biaidh Éire an fóid bhailbheasaigh—
clár móireithreach na sriobh seang—
ag fíor fóireithneach Éireann.*
(ll. 33–72; liomsa an bhéim).

Déantar cur síos, mar sin, ar laochra na tíre—Niall mór mac Eachach, Brian Boróimhe—mar leannáin Éireann agus is léir go gceapann an file gur chóir do Chonn dea-shampla na laochra seo a leanúint. Déanann Ó hUiginn cur síos ar an scéal faoi mhac an cheannaithe, a raibh fonn air bean álainn chumhachtach, a chaith an chuid is mó dá cuid ama i riocht dragain, a phósadh agus a bheith ina ‘rí ar na hoiléanuibh’ (l. 119). Nuair a bhuail an fear leis an mbean sin den chéad uair, bhí sí ina hógbhean álainn, ach nuair a chonaic sé í mar dhragan, theith sé agus fuair sé bás (l. 143). Déanann Ó hUiginn nasc cliste idir an bhean/an dragan agus Éire. Is í Éire an ógbhean álainn, dar leis, agus seasann an dragan d’fhórsaí Shasana atá á crá (ll. 157–160). Iarrann an file arís ar Chonn an bhean álainn a shábháil ón ‘dragan’. Creideann sé go

mbeadh Conn in ann fórsaí Shasana a chloí agus saoirse a thabhairt d'Éirinn. Dá mbeadh Conn in ann é sin a dhéanamh, bheadh gach rud i gceart sa tír toisc gurb é Conn fear céile dlisteanach na tíre agus bheadh sé in ann í a shábháil óna fear céile 'neamhdhlisteanach'—fórsaí Shasana. Baineadh úsáid fhorleathan as friotal inscneach chun reitric fhrithchoilíneach a chur in iúl sa dán seo, cleas a bhí coitianta i ré na mbard.

Tá friotal inscneach le brath go teann sna haislingí polaitiúla, a tháinig go mór chun cinn sa seachtú agus san ochtú haois déag. Ní raibh filí na n-aislingí in ann tagairtí díreacha a dhéanamh dá gcuid tuairimí polaitiúla ina gcuid dánta agus ciallaíonn sé sin gur chuir siad béim láidir ar fhriotal meafarach iontu. Míníonn Sarah McKibben, mar shampla, go raibh an mórfhile Aogán Ó Rathaille go mór i bhfabhar na Seacaibíteach agus go raibh fonn air staid pholaitiúil na hÉireann a phlé, ach nach raibh sé in ann tuairimí mar sin a léiriú go díreach ina chuid dánta 'because of the omnipresent fear of oppression' (2010a: 80). Déanann McKibben plé cuimsitheach ar fhréamhacha na n-aislingí agus ar an gcomhthéacs as ar eascair an seánra seo:

After the colossal defeat of the Gaelic forces and their continental allies at Kinsale in late 1601, the insurgents, ravaged by famine, submitted unconditionally in 1602 and 1603, ending the Nine Years' War. Ireland was for the first time completely under colonial control, subject to forcible assimilation and garrison government [...] Poets thus had to address and advise patrons who had suffered defeat—a topic traditionally avoided for fear of giving insult—or who faced subjugation, dispossession, and assimilation despite having fought for the English. Poets also faced the challenge of capturing Ireland's new condition and recording the fate of their compatriots and country as the native Irish position steadily eroded [...] Confronted by the twin necessity and difficulty of representing the shame of defeat and ongoing subordination, poets sought ways to mitigate it while still articulating Ireland's suffering and forging resistance. That collective shame helped spur bardic poets to assimilate new unifying concepts and terms to pre-existing gendered literary and political frameworks to produce a nascent oppositional nationalist rhetoric [...] (ibid.: 38).

Cuireann sí leis an méid seo thuas, nuair a dhéanann sí plé ar dhinimic inscne na haislinge:

The poets' nascent nationalism invoked the *athartha* ('fatherland') but was eventually given poetic form in the reconstituted, early modern political *aisling* (or 'vision' poem), in which a female figure of the nation took on and intensified the shame, suffering and sin originally borne by Irishmen. This move decentred Irishmen in favour of a pathetic romantic-national drama, figuratively freeing them to be recast as heroic saviours (ibid.)

Luann McKibben fréamhacha frithbhanda na haislinge agus déanann sí plé cuimisitheach ar an gcaoi a ndearna na filí fireanna iarracht an milleán a chur díobh féin agus aird a tharraingt dá n-easpa fearúlachta agus dá ndímrí trí úsáid a bhaint as íomhá na mná áille, na mná laige nó na mná fealltaí:

[...] Irish bardic poets longed to write of male heroes of the polity, but around them could see only suffering, incapacity, and forms of humiliating subordination. This fundamentally challenged traditional poetic norms of praise. Into this vacuum, gradually and unevenly, moved a gendered figure that drew at once upon medieval Irish literary tradition and the European inheritance of misogyny, newly burnished by the Counter-Reformation, to discover a prototypically vulnerable—and ultimately profoundly sinful—female poetic object. This shift in poetic convention enabled the exaggeratedly 'unspeakable' male shame and vulnerability that we have seen troubling poetic representation after 1603 to be projected onto a female object and victim [...] Men are decentred by the charged, romantic drama of the female Ireland's plight and repositioned as her much-longed-for saviours by the pathos of her position, even as she is rendered more culpable by being pictured as having drawn her fate upon herself (ibid.: 61).

Bhí tionchar mór ag polaitíocht inscne na filíochta Gaelaí sa seachtú agus san ochtú haois déag ar reitric an náisiúnachais san fhichiú haois agus pléifear anois roinnt samplaí den *aisling*, mar sin.

Sa dán ar a dtugann sé ‘An Aisling’ (Ó Tuama agus Kinsella 2002 [1981]: 153–155), déanann Ó Rathaille (c. 1670–1729) cur síos ar Aoibhill, bean gheal a labhraíonn leis agus a insíonn dea-scéal dó faoin ‘rí dhíograis’ (l. 15) atá ag teacht chun cúrsaí a chur ina gceart in Éirinn, agus é ina chodladh (ll. 13–20). Seacaibíteach a bhí sa Rathailleach, mar a luadh cheana (McKibben 2010a: 71). Míníonn Ó Tuama agus Kinsella go raibh ‘súil in airde gan sos leis an Stíobhartach, Mac Rí Séamas, ar chósta an iarthair in Éirinn [i]dir na blianta 1709 agus c. 1715’ (2002: 152). Bhí an Rathailleach féin go mór i bhfabhar an Phrionsa Stíobhartaigh, is cosúil, agus léiríonn ‘An Aisling’ go bhfuil súil aige go mbeadh an Prionsa in ann rudaí a chur ina gceart in Éirinn, tír a bhfuil drochbhail uirthi i ndiaidh bhua na nUilliamáiteach ag Cath na Bóinne (1690), cé go dtugtar le fios ag deireadh an dáin go dtuigeann sé nach bhfuil sa dea-scéal a fuair sé ó Aoibhill ach taibhreamh (ll. 19–20).

Is minic a dhéanann Ó Rathaille cur síos ar Éirinn mar bhean atá ag fulaingt mar gheall ar bhua na nUilliamáiteach agus mar gheall ar fhearúlacht lagaithe na bhfear Éireannach (McKibben 2010a: 72–76). Sa dán ‘Mac an Cheannaí’ (Ó Tuama agus Kinsella 2002: 156–161), mar shampla, déanann sé cur síos ar Éirinn mar bhean lag, a bhfuil uaigneas mór uirthi toisc nach bhfuil a céile cuí—Mac an Cheannaí, nó Séamas III,¹⁰ mar a mhíníonn McKibben—in éineacht léi a thuilleadh (McKibben 2010a: 77). Déanann sé nasc soiléir sa chéad véarsa idir bean an dáin agus an tír nuair a luann sé gur tháinig ‘ainnir shéimh darbh ainm Éire’ chuige agus é tinn ina leaba (ll. 1–3). Déanann sé cur síos ar Shéamas III mar leannán—‘a díogras’ (l. 8)—Éireann. Úsáideann sé an frása ‘mo bhean ghaoil’ (l. 14) chun cur síos a dhéanamh uirthi chomh maith, rud a chuireann an nasc atá aige féin leis an tír in iúl go soiléir. Maíonn sé go mbeidh Éire ‘na spreas’ go dtí go ‘bhfillfidh Mac an Cheannaí’ (ll. 15–16) agus luaitear chomh maith nach luífidh an bhean le fear ar bith go dtí go bhfillfidh a céile cuí (ll. 39–40). Déantar athrá ar an líne chéanna níos déanaí sa dán (ll. 55–56), teicníc a chuireann béim ar mheafar an leannáin. Ag deireadh an dáin, nuair a insíonn an

¹⁰ James Francis Edward Stuart (1688–1766), nó ‘*The Old Pretender*’, mac le Rí (Caitliceach) na Breataine, Séamas II agus Prionsa na Breataine Bige. Cuireadh an ruaig ar Shéamas II sa bhliain 1688, nuair a ghlac a iníon (Protastúnach) Máire II agus a fear céile, Liam Oráiste, seilbh ar an Ríchathaoir. Tógadh James Francis Edward ar an Mór-Roinn. I ndiaidh bhás a athar, thug James Francis Edward Séamas III na Breataine agus na hÉireann agus Séamas VIII na hAlban air féin agus rinne sé iarracht an Ríchathaoir a fháil ar ais. Níor éirigh leis, ach lean an teannas idir na Stíobhartaigh—agus a lucht tacaíochta, na Seacabaítigh—agus na hUilliamáitigh i ndiaidh a bháis (<https://www.britannica.com/biography/James-Edward-the-Old-Pretender>).

cainteoir don bhean nach mbeidh Séamas ag teacht in aon chor, tagann dobhrón an chainteora agus na tíre chun tosaigh agus faigheann an bhean/an tír bás os a chomhair amach (ll. 57–64). Tá cosúlachtaí idir an príomhmheafar atá le brath sa dán seo agus an príomhmheafar as ar baineadh úsáid i ndánta polaitiúla, frithchoilíneacha na ré clasaicí, .i. gur bean í Éire atá ag fanacht ar a céile cuí.

Míníonn McKibben an chaoi a mbaineann Ó Rathaille úsáid as seanteicnící fileata ina chuid dánta chun dul i ngleic lena shaol comhaimseartha:

Ó Rathaille’s central poetic conceit in his political poems, which draws a parallel between poet and country, reworks the classic poetic conceit drawing a parallel between poet and patron [...] Across his body of work, Ó Rathaille crafts a sustained performance in which he becomes the one who feels sorrow, regret, and sharp pain, and in so doing reinscribes his function and recalls his audience to their proper stance (2010a: 77).

San aisling is cáiliúla, b’fhéidir, sa traidisiún Gaeilge, ‘Gile na Gile’ an Rathallaigh (c. 1714¹¹) (Ó Tuama agus Kinsella 2002: 150–152), déanann an cainteoir pearsantú ar Éirinn agus déanann sé cur síos ar an gcaoi ar inis sí ‘[f]ios fiosach’ dó (l.9). Ag tús an dáin, cuireann sé síos ar áilleacht na mná/na tíre.

Gile na gile do chonnarc ar slí in uaigneas,
criostal an chriostail a gorimroisc rinn-uaine,
binneas an bhinnis a friotal nár chríonghruama,
deirge is finne do fionnadh ’na gríosghruannaibh (ll. 1–4).

Cuireann an áibhéil agus úsáid an ghinidigh sna línte thuas—‘gile na gile’, ‘criostal an chriostail’, ‘binneas an bhinnis’—béim áibhéileach ar dhea-thréithe na mná. Cuireann an t-athrá a dhéanann an file ar an bhfocal ‘gile’ béim láidir, mar shampla, ar gheanmnaíocht agus ar íonacht na mná. Cuirtear béim chomh maith ar mhistéir na mná nuair a thugtar le fios gurb as an ‘tír uachtraigh’ í (l. 8, fch McKibben 2010a: 80). Déanann McKibben plé ar an mistéir a bhaineann leis an mbean/leis an tír sa dán seo

¹¹ Fch McKibben (2010a: 79).

agus déanann sí plé ar an tionchar a bhí ag an dán ar thraidisiún agus ar reitric an náisiúnachais Éireannaigh. Sa dán seo, dar léi, feicimid

[...] the inception of a godlike Ireland within an imagined poetic elsewhere and the concomitant inscription of national feeling as a secular religion. Indeed, the poem's phrasing and imagery are so ornate as to rupture quotidian representational and verbal conventions. This virtuoso performance, which was extraordinarily popular, judging by its circulation in manuscript, intimates the incapacity of language to capture either Ireland's superlative beauty or her (and his) profound suffering and shock, exceeding ordinary nationalist passions. This indexical response to cultural trauma generates a new imagined cultural space, gendered female, which would be a powerful force in nationalist politics and cultural expression in Irish and in English for the next two centuries (ibid.: 80).

Is é an cainteoir féin leannán na tíre in 'Gile na Gile' agus is fear cráite é (McKibben 2010a: 81). Nuair a éiríonn le 'buíon ghruagach/is foireann de bhruinnealaibh sioscáithe d'laoi-chuachach' Éire agus an cainteoir a ghabháil (ll. 21–22), déanann sé cur síos ar an gcaoi a mbeireann 'broinnire/broinnstuacach' (l. 24) greim ar 'b[h]roinnibh' a '[bhruinnille]' (ibid.), rud a léiríonn ní hamháin go bhfuil easpa measa ag an '[m]broinnire' sin—ionróir eachtrannach, is dócha—ar an mbean/ar an tír, ach go bhfuil sé ag magadh faoin gcainteoir ag an am céanna agus ag iarraidh beag a dhéanamh de agus dá chuid fearúlachta. Déanann McKibben achoimre chuimsitheach ar an dán:

This, perhaps the most canonical *aisling*, centres on the awestruck and abased speaker's encounter with a stunningly beautiful, sadly bereft, vulnerable female Ireland whose subsequent degradation torments him (2010a: 79).

Cuireann sí béim ar léiriú na fearúlachta sa dán agus déanann sí tagairt don 'b[h]uion ghruagach' agus don ról atá ag an mbruíon seo sa dán:

[...] the poet (and, by implication, the general population for whom he implicitly claims to speak) is rendered effectively passive. Notwithstanding the poem's unusual emotional intensity, the poet presents himself as forced to

await rescue by the Jacobite ‘filleadh’ [...] In the meantime, his inability to act creates for the poet a sexualised torment that throws the status of his and his country’s manhood into question. Ireland is represented in classic ‘courtly’ fashion as a superlative beauty [...] whose dire straits must be particularly affecting to the speaker, who portrays himself as enthralled or ‘captivated’ by her [...] This metaphorical subordination of the poet/admirer to the idealised love object conventionally precludes any transgression or even contact with the noblewoman: by the terms of the chivalric construct, desire cannot and indeed must not be satisfied. Ó Rathaille may chase her, but he cannot catch nor even defend her. Hence in this crucial and influential aisling Ó Rathaille installs a paradoxical cross-gendered identification and absolute gender divisions at the heart of what was to become the nationalist episteme [...] the speaker is forced to watch while his beloved/nation is sexually molested, to his and her horror and shame. The traumatic gendered scenario that was implicit in the seventeenth-century poetry examined in the previous chapter—the humiliation of Irish men through Ireland’s sexual subjugation or rape—is here re-enacted with sado-masochistic explicitness. The speaker’s impotence could not be more clear [...] (ibid.: 81–82).

Cáineann an cainteoir an bhean/an tír sa dán seo chomh maith, áfach. Tugann sé le fios sa véarsa seo a leanas go bhfuil sí ag meascadh leis an ‘[m]bruíon ghruagach’ dá toil féin, cé go bhfuil a fhios aige nach bhfuil sé seo fíor:

D’iniseas di-se, san bhfriotal dob fhíor uaimse,
nár chuibhe di snaidhmeadh le slibire slímbhuartha
’s an duine ba ghile ar shliocht chine Scoit trí huaire
ag feitheamh a rise bheith aige mar chaoín-nuachar (ll. 25–28).

Míníonn McKibben an chaoi a labhraíonn an cainteoir leis an tír ‘in scornful sibilants’, cé nach féidir—nó b’fhéidir *toisc* nach féidir—leis í a shábháil agus *toisc* gur mhaith leis an milleán a chur de féin.

Tá frustrachas agus easpa dóchais an chainteora le brath go soiléir ag deireadh na haislinge mar go dtuigeann sé go mbeidh ‘an soilseach muirneach miochairgheal beoltais caoin’ leis an ‘adharach foireann dubh mioscaiseach cóirneach buí’ (ll. 34–35)

go dtí go ‘bhfillid na leoin tar toinn’ (l. 36) .i. go dtí go dtagann na Seacabaítigh chun Éire a shábháil. Déantar bainneanú ar chainteoir na haislinge seo, dar le McKibben:

Because both the speaker and the female figure are mocked and humiliated captives awaiting rescue, this entire construct, which runs through Ó Rathaille’s overtly political works, places the poet in a distinctly feminine position, dramatizing his inability to access a conventionally authoritative, and dominating masculinity or to ascribe it to his compatriots. The vulnerability, victimisation, and increasing emotionalism of the speaker and his community align them with stereotypical femininity in general and the personification of Ireland in particular, in so doing reinforcing strict gender divisions as normative even while transgressing them as a sign of a world gone awry. To recover would be to access masculine control and chivalric potential [...] (2010a: 82).

Léiríonn dánta frithchoilíneacha na mbard, agus go háirithe na haislingí polaitiúla, an tionchar a bhí ag an gcoilíneachas ar reitric an náisiúnachais agus an chaoi ar tarraingíodh íomhá na banúlachta idéalai agus íomhá na tíre le chéile sa reitric sin. Bhí tionchar ag reitric an traidisiúin ar an reitric inscneach a bhí le brath i ndioscúrsaí an náisiúnachais ag deireadh an naoú haois déag agus ag tús an fichiú haois. Níos tábhachtaí fós, áfach, bhí tionchar ag an reitric seo uilig ar an íomhá den Stát a cuireadh chun cinn ó na 1920idí ar aghaidh agus, mar gheall air sin, bhí tionchar aici ar pholasaithe an Stáit agus ar ghnáthshaol na ndaoine.

1.4. ‘a prominent symbolic place’: An Reitric Inscneach agus Saol na nDaoine

Tá deacrachtaí ag roinnt tráchtairí nua-aimseartha leis an bhfriotal inscneach agus na híomhánna inscneacha atá le brath sa reitric fhileata thraidisiúnta, ní nach ionadh. Luann Katharina Walter go gceistíonn filí feimineacha mar Eavan Boland, Medhbh McGuckian, Eiléan Ní Chuilleanáin agus Nuala Ní Dhomhnaill an friotal seo agus na híomhánna seo go géar ina gcuid saothar agus go ndéanann siad iarracht eispéireas réadúil agus corpartha, mar aon le guth na mban a chur chun tosaigh:

Contemporary women poets in Ireland have contested female allegories of the nation for offering oversimplified conceptions both of femininity and Ireland.

In voicing this criticism, these poets have followed two fundamentally different, yet complementary, paths. Echoing Declan Kiberd's emphasis in *Inventing Ireland* on the vast and continuous impact of the simplification and victimisation of 'woman' in the discourses of cultural nationalism, women poets in Ireland have either *re-inscribed* these iconic figures with new meanings or, alternatively, *re-evaluated* the silence and passivity that characterises their conventional portrayal (2013: 313).

Maíonn tráchtairí an fheimineachais go raibh tionchar ag friotal inscneach an náisiúnachais agus friotal inscneach an traidisiúin ar ghnáthshaol na mban in Éirinn mar gur cuireadh mná ina dtost mar gheall gur tuigeadh iad mar idéal, seachas mar dhaoine, agus mar gheall go raibh íomhá an náisiúin neamhspleách, mhorálta, ar mhaith leis na ceannairí a chruthú, ag brath go tréan ar íomhá idéalach agus idéalaithe na mná.

Cuireann Walter béim, mar shampla, ar an gcaoi a ndearnadh torthúlacht na mban a rialú go géar in Éirinn mar gheall gur cuireadh béim chomh láidir sin ar aonad an teaghlaiigh agus ar ról na mná mar mháthair:

Since the late 1970s, poets and critics in Ireland have taken issue with the woman-as-nation trope for *reifying female corporeality* and silencing *women's voices*, so that topics like reproductive technology and fertility control continue to be highly politicised, as Kathryn Conrad argues: 'In order to ensure the uncomplicated perpetuation of the Irish nation-state, then, women's agency over their bodies must be contained both by perpetuating the heterosexual family cell and by limiting women's access to reproductive choices: *the narrative of women's lives and the future of the nation-state are inextricably linked*' (2013: 314; liomsa an bhéim).

Déanann Moynagh Sullivan an argóint chéanna, a bheag nó a mhór, san alt 'The Treachery of Wetness' (2005), ina ndéanann sí trácht ar an Reifreann ar an Ochtú Leasú ar *Bunreacht na hÉireann* (1983¹²). Maíonn Sullivan go bhfuil nasc ar leith idir

¹² Fiafraíodh de thoghthóirí na hÉireann ar an 7 Meán Fómhair 1983 ar mhaith leo an Leasú nua seo a leanas a chur isteach sa Bhunreacht: 'Admhaíonn an Stát ceart na mbeo gan breith chun a mbeatha agus, ag féachaint go cuí do chomhcheart na máthar chun a beatha, ráthaíonn sé gan cur isteach lena dhlíthe ar an gceart sin agus ráthaíonn fós an ceart sin a chosaint is a shuíomh lena dhlíthe sa mhéid gur

íomhá dhíghnéasaithe na mná idéalai a tháinig chun cinn i reitric an náisiúinachais agus i reitric an iarchoilíneachais agus íomhá an Stáit nó an Náisiúin féin, nasc a raibh tionchar mór aige ar mheon an phobail i leith mhianta—agus roghanna—na mban i rith an fichiú haois:

With the advent of a united nation increasingly unlikely, a conservative and Catholic ‘Irish Ireland’ tried instead to guarantee the arrival of the unborn child in the abortion referendum of 1983. The ‘undelivered future of the nation’ found expression in the *Irish state’s political hysteria and anxiety about women’s reproductive bodies* and the safety of the unborn child [...] *the pathologising of feminine reproduction is fundamental to the production of the national body* (2005: 451–452; liomsa an bhéim).

Luann Jennifer Redmond an dlúthnasc idir an corp baineann agus coincheap an Náisiúin i stair na hÉireann, nasc a bhaineann go láidir le reitric an náisiúinachais agus an fhrithchoilíneachais, dar léi. Is léir ón méid atá le rá ag Redmond faoin nasc seo san aiste ‘The Politics of Emigrant Bodies’ (2015) go raibh an nasc céanna le brath i reitric an náisiúinachais i dtíortha eile chomh maith:

[...] there is a connection between women’s bodies and the nation that is not replicated for men. Nations being codified in rhetoric as female has a long history, and in Ireland this can be seen through two lenses. As Ryan among

féidir é’ (*Bunreacht na hÉireann* 40.3.3: 155). Is minic, mar sin, a thugtar ‘*the Pro-Life Referendum*’ ar an Reifreann seo. Glacadh go forleathan leis an Ochtú Leasú (Tá: 67% Níl: 33%) agus rinneadh an Leasú a achtú mí i ndiaidh an Reifrinn ar an 7 Deireadh Fómhair 1983. Cuireadh roinnt ceisteanna eile a bhaineann leis an nginmhilleadh agus le cearta na mban ar thoghthóirí na tíre ó 1983 ar aghaidh. Bhí trí Reifreann (ar an lá céanna) sa tír i mí na Samhna 1992. Glacadh leis an Tríú Leasú Déag ar an mBunreacht: ‘Ní theorannóidh an fo-alt seo [40.3.3. thuas] saoirse chun taisteal idir an Stát agus stát eile’ agus glacadh chomh maith leis an gCeathrú Leasú Déag ar an mBunreacht: ‘Ní theorannóidh an fo-alt seo [40.3.3. thuas] saoirse chun faisnéis a fháil nó a chur ar fáil sa Stát maidir le seirbhísí atá ar fáil go dleathach i stát eile ach sin faoi chuimsiú cibé coinníollacha a fhéadfar a leagan síos le dlí’ (*Bunreacht na hÉireann* 40.3.3: 155). Bhí Reifreann sa tír sa bhliain 2002, a bhain leis an nginmhilleadh agus baol an fhéinmharaithe. Níor glacadh leis an Leasú áirithe sin. Sa bhliain 2013, fuair Savita Halappanavar bás in Ospidéal Choláiste na hOllscoile, Gaillimh, tar éis di breith anabái seipteach a fhulaingt agus, mar gheall ar fhreagairt láidir phobal na hÉireann agus ar fhreagairt láidir na meán agus grúpaí gníomhaithe in Éirinn agus thar lear, cuireadh An tAcht Um Chosaint na Beatha le linn Toirchis i bhfeidhm i dtithe an Oireachtais (Rialtas na hÉireann 2014). De réir choinníollacha an Achta seo, ní cion coiriúil atá sa ghinmhilleadh má tá beatha na máthar i mbaol agus má tá gnáthamh ginmhille ag teastáil chun í a shábháil. Ar an 25 Bealtaine 2018, fiafraíodh de thoghthóirí na hÉireann ar mhaith leo an tOchtú Leasú a bhaint den Bhunreacht ionas go mbeadh an tOireachtas in ann reachtaíocht a bhaineann leis an nginmhilleadh a phlé agus a achtú amach anseo. Glacadh go forleathan le haisghairm an Ochtú Leasú (Tá: 66% Níl: 34%).

others have highlighted, women being used as emblems of the nation, while not unique to Ireland, was certainly a feature of nationalist rhetoric. ‘The female gendering of Ireland has led to a plethora of womanly representations—Erin, Hibernia, Cathleen, Roisin Dubh. In the blurring of boundaries between representation of the people and the country, these allegorical women stood for both Ireland and Irishness’. In the pre-independence era ‘feminine’ Ireland was often under threat of the physical and political power of ‘John Bull’ or Britain, as was often represented in publications such as *Punch* magazine, much like the masculine/feminine dichotomy played out during the First World War of depictions of an aggressive German Fatherland in the ‘rape’ of Belgium (76).

Is léir, mar sin, go raibh tionchar ag reitric insneach an fhrithchoilíneachais agus an náisiúnachais, a tháinig chun cinn sa reitric liteartha agus sa reitric pholaitiúil in Éirinn ón séú haois déag ar aghaidh, ar choincheap agus ar íomhá an Stáit sa ré iarchoilíneach. Mar a mhíníonn James Smith:

Recent feminist historiography has considered how the project of national identity formation in the decades following independence mobilized Catholic notions of sexual morality in ways that were particularly oppressive for Irish women (2007: 21).

Sa réamhrá a chuir siad leis an leabhar *Sexual Politics in Modern Ireland* (2015), ina bhfuil an t-alt thuasluaite le Jennifer Redmond le fáil, tugann Redmond agus na heagarthóirí eile le fios gur cuireadh íomhá idéalach den bhean Éireannach chun tosaigh san fhichiú haois mar gheall ar an nasc idir coincheap na banúlachta agus coincheap an náisiúin, coincheap na sochaí, agus coincheap an Éireannachais:

While not wishing to conflate the categories of gender, sexual identity and sexuality, in many ways in history these ontological classifications have been collapsed, so that to be an Irish woman was to be a cis female, heterosexual, married and a mother. The heteronormative, conservative social and political environment of modern Ireland was shaped by contemporary attitudes to sexuality, gender and sexual norms, a legacy we continue to grapple with in the twentieth century as we examine and question the relationship between

the state and the Catholic Church, religion and nationhood in areas of women's self-determination (2015: 4).

Cuireadh béim ar leith chomh maith ar íomhá d'Éirinn mar *mháthairthír*. Mar a léirítear go soiléir dúinn i saothar an staraí Diarmaid Ferriter, tháinig cuntais idéalacha den tír go mór chun tosaigh sa tréimhse réabhlóideach, ina ndearna tráchtairí éagsúla (fireanna) cur síos ar an bhfionn láidir a bhí orthu 'to wreak vengeance on her [Éire] foes, or save that motherland from further humiliation' (2009: 192). Rinneadh naisc chasta, mar sin, idir mná, an tír/an talamh agus an máithreachas agus rinneadh idéalú, ní hamháin ar an tír agus ar na mná, ach ar an máithreachas agus ról na máthar chomh maith.

Tháinig íomhá den fhear Éireannach/Gaelach idéalach chun cinn chomh maith. Cuireadh béim ar thréithe mar ionsaitheacht, *machismo*, smacht ar an nGaeilge—*fíorthéanga* na tíre—gheanmnaíocht, dhílseacht, shuáilce, mhórtas cine, onóir agus chráifeacht (McKibben 2003: 103) an fhir idéalacha i reitric an náisiúnachais. Dar léi go gcuireann Breandán Ó Conaire leis an liosta seo in alt a scríobh sé faoi *An Béal Bocht*:

The Gael's exhaustively reiterated qualities, according to Ó Conaire, include: 'crógacht, aclaíocht, neart, dílseacht, beart de réir briathair, cothrom féinne, trua don lag, déirceachas agus féile, grá don léann, grá tíre agus mórtas cine, clisteacht, géarchúis agus gaois, cumas féiniobartha, cneastacht, geannm[n]aíocht agus cráifeacht' (ibid.).

Bhí tionchar mór ag gluaiseachtaí agus reitric an náisiúnachais ar an gcaoi ar léiríodh an tír i ndiaidh bhunú an tSaorstáit, mar a léiríonn McKibben, nuair a mhaíonn sí:

Unsurprisingly, in the creation of the new Irish state, the nationalist ideology that helped legitimate it was given a prominent symbolic place. Politicians argued that Ireland could not be an independent state without cultural—and especially linguistic—distinctiveness (2003: 104).

Toisc gur sheas an fear idéalach Gaelach mar mheafar don tír idéalach shaor, iarchoilíneach, d'fhéadfaí a áiteamh gur tugadh le fios i reitric an náisiúnachais go

mbeadh na tréithe a luadh thuas ag an tír féin tar éis di neamhspleáchas a bhaint amach di féin .i. gur tír mhorálta, gheanmnaí, bhródúil, chráifeach, stuama, láidir, chneasta, fhearúil a bheadh sa tír iarchoilíneach. Bhí an pholaitíocht inscne ag croílár an náisiúnachais agus ag croílár an tSaorstáit, mar sin. Déanfar mionphlé sa chuid eile den chaibidil seo ar an gcaoi a ndearnadh saol na nÉireannach, agus go háirithe saol na mban, a rialú go géar in Éirinn san fhichiú haois.

1.5. ‘Admhaíonn an Stát...’: Aonad an Teaghlaigh, an Pósadh agus *Bunreacht na hÉireann*

Bhí tábhacht ar leith ag baint leis an bpósadh agus leis an teaghlach, agus go háirithe leis an ról a bhí ag an mbean laistigh den phósadh—mar bhean chéile—agus laistigh den teaghlach—mar mháthair agus mar chaomhnóir an teaghlaigh agus an tí—in Éirinn le tamall maith roimh bhunú an tSaorstáit. Míníonn Maria Luddy an tábhacht eacnamaíoch agus shóisialta a bhain leis an bpósadh idir an t-ochtú haois déag agus an fichiú haois:

Marriage was of significance to women and men for social, emotional and economic reasons. *Society considered women’s natural place to be in the home*, tending to the needs of husband and children. Married women had greater status than unmarried women, the *most acceptable way to form families was through marriage* and, as in all time periods, both men and women desired children. *Economic stability*, though not necessarily guaranteed by marriage, was an inducement to marriage for many women, especially in a society where paid employment opportunities for them were limited (2017: 345; liomsa an bhéim).

Tugann Luddy roinnt staitisticí don léitheoir, a léiríonn cé chomh hard is a bhí an ráta pósta roimh an nGorta Mór:

Before the Great Famine only a small proportion of the population did not marry, 8–12 per cent of men over fifty-five and 12–15 per cent of women of the same age (ibid.).¹³

¹³ Tháinig athrú mór ar an bpatrún sin i ndiaidh an Ghorta agus tháinig laghdú an-mhór ar an ráta pósta sa tír. Fch Luddy (2017: 23–24).

Bhí an cleamhnas faoi lánseol mar nós sóisialta i lár an ochtú haois déag (ibid.) agus bhí aird na bhfear dírithe ar chúrsaí eacnamaíochta, chomh maith le haird na mban:

In the post-famine period the need for a man to earn a reasonable wage or to be in possession of a farm before he could marry would have inhibited his marital opportunities, just as the lack of a dowry or ‘fortune’ would have impeded women’s opportunity to marry (ibid.: 345–346).

Déanann Luddy cur síos ar an gcleamhnas mar ‘very formal, unromantic bargains’ (ibid.: 351). Pléann sí cuid de na patrúin dhlíthiúla a bhain leis an bpósadh in Éirinn i rith na gcéadta:

Marriage was and remains an important rite of passage in Ireland. The actual legalities of marriage in Ireland over the past two hundred years or so have changed considerably [...] the penal laws had been put in place from 1697 to ensure that property in Ireland remained in Protestant hands. It was a capital offence [go dtí 1833] for a Catholic clergyman to officiate at the marriage of a Catholic and a Protestant [...] A marriage performed by a Catholic priest where either or both parties were Protestant was null and void until 1871 [...] The marriage of two Catholics before a Catholic priest had always been regarded as complying with the requirements of the common law; there was little government interference with Catholic marriage practices in Ireland and it was not until 1863 that Catholics were obliged to register their marriages with the civil registrar. Up to the 1840s ‘irregular’ or clandestine marriages were common amongst the poorer levels of Irish society [...] All of the churches opposed these clandestine marriages but struggled to enforce their regulations [...] (ibid. 346–347).

Léiríonn an sliocht thuas go raibh tionchar mór, ní hamháin ag coinbhínisúin na sochaí agus cúrsaí eacnamaíocha agus polaitíochta, ach ag an reiligiún eagraithe—agus go háirithe an teannas idir an Eaglais Chaitliceach agus an Eaglais Phrotastúnach agus an inní a bhí ar an dá Eaglais faoin iompúchán (*proselytism*)—ar noirm an phósta in Éirinn san ochtú agus sa naoú haois déag. I rith an naoú haois déag, mar a mhíníonn

Luddy, d'éirigh leis an Eaglais Chaitliceach smacht ní ba dhaingne a fháil ar choinbhinsiúin an phósta Chaitlicigh (ibid.: 347):

[...] the controversial papal decree of *Ne Temere*, in 1908, symbolised that control. Under this decree all children of a mixed marriage had to be raised as Catholics and the marriage had to be conducted by a priest, in front of two witnesses (ibid.).

Toisc gur ghnáthnós sóisialta a bhí sa phósadh agus toisc go raibh fonn ar cheannairí an Stáit nua idé-eolaíocht Chaitliceach, thraidisiúnta, náisiúnach a chur i bhfeidhm, cuireadh béim ar leith ar an bpósadh, ar an teaghlach agus ar ról na mná sa phósadh agus sa teaghlach i ndiaidh bhunú an tSaorstáit in 1922. Tá an bhéim seo le feiceáil go soiléir in *Bunreacht na hÉireann* (1937).

Mar a luadh cheana, is minic a thagann íomhá d'Éirinn mar *mháthairthír* chun tosaigh i reitric an náisiúnachais.¹⁴ Cuireadh béim ar leith ar Éirinn mar *thír na máithreacha* chomh maith mar gur tháinig íomhánna idéalacha den mháithreachas, den phósadh agus den teaghlach go mór chun tosaigh sa naoú haois déag agus san fhichiú haois. Bhí tionchar mór ag na híomhánna sin ar dhlíthe na tíre, an tSaorstáit agus na Poblachta agus, mar sin, ar ghnáthshaol na nÉireannach. Tá an tionchar seo le brath go soiléir san Airteagal in *Bunreacht na hÉireann* a bhaineann leis an teaghlach (Airteagal 41). Tugadh le fios sa Bhunreacht go bhfuil ról lárnach agus ról speisialta ag aonad an teaghlaigh sa tsochaí Éireannach:

Admhaíonn an Stát gurb é an Teaghlach is buíon-aonad príomha bunaidh don chomhdhaonnacht de réir nádúir, agus gur foras morálta é ag a bhfuil cearta doshannta dochloíte is ársa agus is airde ná aon reacht daonna. Ós é an Teaghlach is fotha riachtanach don ord chomhdhaonnach agus ós éigeantach é do leas an Náisiúin agus an Stáit, ráthaíonn an Stát comhshuíomh agus údarás an Teaghlaigh a chaomhnú (Airteagal 41.1.1: 163).

Mar a mhaíonn Linda Connolly san alt ‘Locating the “Irish Family”’, tugann friotal an Airteagail seo thuas ‘the central role of “the family” in Irish history, culture and

¹⁴ Fch lch 34.

society’ le fios go soiléir (2015: 38).¹⁵ Maíonn Connolly go bhfuil tábhacht ar leith ag baint le coincheap an teaghlaigh i ndíospóireachtaí poiblí ‘about the “common good” and national identity formation in Ireland since the foundation of the State’ (ibid.). Tugann sí le fios, mar sin, go raibh baint ag áit lárnach an teaghlaigh i sochaí na hÉireann leis an mbéim a cuireadh ar mhoráltacht na tíre agus leis an bhféiniúlacht Éireannach i ndiaidh bhunú an tSaorstáit.

Cé go raibh ceannairí na tíre ag iarraidh idirdhealú a dhéanamh idir sochaí na hÉireann agus sochaithe eile, go háirithe sochaí na Breataine, níor tháinig athrú rómhór ar struchtúir chumhachta na tíre i ndiaidh bhunú an tSaorstáit, mar a mhíníonn Eugene O’Brien san alt “Kicking Bishop Brennan up the Arse” (2018). Tháinig an Eaglais Chaitliceach go mór chun cinn sa tsochaí agus bhí tionchar an-mhór ag teagasc na hEaglaise ar pholasaithe, dhlíthe agus, ar ndóigh, ar Bhunreacht na tíre:

Instead of a debate regarding the future direction of our society in terms of the major issues of land ownership, legal and societal rights and social justice, there ensued a *process of adaptation of hierarchical British models of government, judiciary, legislature and civil service*, adding the *additional layer of the Roman Catholic Church*. The fact that both of these institutions were imperial in design, and therefore designed to restrict debate and enforce compliance with the existing structures was not taken into consideration. The Dáil and the Seanad were a carbon copy of the structures of Westminster, and despite the default position of republicanism, there was little or no effort to emulate the ringing assertions of the American Bill of Rights, or the French declaration of the Rights of Man and the Citizen 27 August 1789. Instead *the imprimatur of the Catholic Church was sought in the run up to the drafting of the constitution in 1937*. In a manner that has become a locus classicus of a postcolonial state, British rule was replaced with home rule, but this was a home rule that was unselfconfident and based on non-existent intellectual foundations. All of the social and political thinking was based on Roman Catholic doctrine, and significantly, Catholic political influence was also pervasive in the country (2018: 137–138; liomsa an bhéim).

¹⁵ Déanann tráchtairí eile plé ar thábhacht an teaghlaigh in Éirinn chomh maith. San alt ‘Family and Family Change in Ireland: An Overview’, mar shampla, maíonn John Canavan: ‘In Ireland, historically and in the current era, family has been a central concern for society and the State’ (2012: 10).

Luann Michael G. Cronin an ceangal céanna idir an Eaglais agus an Stát:

The drive to enshrine Catholic sexual morality in state policy has also been conceptualised as a response to the historical legacy of colonialism [...] Lyons argued that the new state's willingness to legislatively underwrite Catholic morality was the twin of the government's Irish language policy and together these formed the crucial nucleus of nationalist state formation in the Free State (2012: 52).

Aontaíonn Colin Barr agus Daithí Ó Corráin leis an measúnú sin, nuair a mhaíonn siad ‘Catholicism was a key component in the struggle for political independence and in the subsequent state-building project’ (2017: 75).¹⁶ Tugann sé sin le fios go raibh an ceangal idir an Stát, an Eaglais agus an Náisiúnachas an-chasta ar fad. Ní hé gur chuir an Eaglais iallach mór, leanúnach ar an Stát glacadh lena teagasc agus lena polasaithe i rith an fichiú haois,— ní hé sin le rá nár chuir an Eaglais iallach ar bith ar an Stát glacadh leis an teagasc agus leis na polasaithe sin, ar ndóigh¹⁷—nach raibh guth ná cumhacht ar bith ag an Stát sa chaidreamh, agus gur ghéill an Stát do gach éileamh a chuir an Eaglais os a chomhair. Bhí an Stát lánsásta glacadh le cumhacht agus tionchar na hEaglaise agus an chumhacht sin a chaomhnú mar gheall ar an bhfionn a bhí ar an Stát idirdhealú a dhéanamh idir Éire agus tíortha eile agus mar gheall ar an áit lárnach a bhí ag an gCaitliceachas san fhéiniúlacht Éireannach, mar a thuig an Stát í, ag an am. Mar a mhaíonn Barr agus Ó Corráin, ‘[t]he Catholic Church played an important role in securing popular legitimacy for the fledgling Irish Free State’ (ibid.: 77). Bhí suim ar leith ag an Eaglais i gcúrsaí oideachais agus sláinte, mar shampla, agus bhí fonn orthu smacht a choimeád ar na réimsí seo. Cé gur éirigh an ceangal idir an Stát agus an Eaglais ní ba chasta i rith an fichiú haois,¹⁸ bhí smacht réasúnta forleathan acu ar

¹⁶ Aontaíonn James Smith leis seo chomh maith: ‘Catholic morality became at once a hallmark of Irish identity, differentiating the national community from its near neighbors, and an emblem of the uncontested political territory, enabling politicians to eschew party affiliation and seek unanimity through religious conformity’ (2007: 22–23).

¹⁷ Mar a mhaíonn Earner-Byrne: ‘During the early years of the Irish Free State there was considerable pressure exerted by religious and other interested groups to have moral codes enshrined in legislation that reflected the Roman Catholic ethos of the new state’ (2007: 39).

¹⁸ D’éirigh an dlúthcheangal idir an Stát agus an Eaglais ní ba chasta i rith an fichiú haois, go háirithe nuair a rinne an Stát iarracht polasaithe láraithe a chur i bhfeidhm maidir le leas an teaghlaigh, leis an tsláinte phoiblí agus le seirbhísí sláinte poiblí. Míníonn Lindsey Earner-Byrne (2007) an teannas a cruthaíodh idir an Eaglais agus an Stát tar éis don Roinn Sláinte nua teacht ar an bhfód, mar shampla:

réimse an oideachais agus réimse na sláinte ar feadh tamall maith agus bhí an Stát sásta go leor an smacht sin a ghéilleadh dóibh den chuid ba mhó, go dtí thart ar lár an fichiú haois,¹⁹ toisc nach raibh na hacmhainní ag an Stát chun dul i ngleic leis na réimsí sin:

[...] a financially bankrupt government was content to see the church consolidate and extend its institutional presence in the realms of education, health and welfare with minimal interference—a pattern which continued until the 1960s (ibid.: 78).

D’eascair an dlúthcheangal idir an Stát agus an Eaglais Chaitliceach, i ndáiríre, as gluaiseacht an Náisiúnachais agus as ‘[t]he identification of faith and nationalist political identity’ (ibid.: 75). Déanann John Canavan nasc idir dearcadh na hEaglaise Caitlicí i leith an teaghlaigh agus an bhéim a leag an Rialtas ar aonad an teaghlaigh:

What family is, what family does, and how it does it are ongoing questions for Irish society and its government. It is fair to say that in the first 50 years of the modern Irish State, answers to these questions were provided by *a State that took its lead from the Catholic Church* (2012: 10; liomsa an bhéim).

Cuireann Earner-Byrne leis an méid a bhí le rá ag Canavan, ag maíomh

After independence in 1922, the Irish Free State, various welfare and charitable groups *in concert with the Roman Catholic Church*, promoted an understanding of the family as central to a particular Irish way of life (2008: 360; liomsa an bhéim).

‘The new Department of Health, created in 1947, was designed not only to reorganise existing health services but also to take a more official and legislative approach to health care. Essentially this involved the central government taking control of an area of public welfare that had been left largely to private practitioners, local authority initiative and charitable endeavour. The attempts to implement a mother-and-child scheme in the early 1950s became entangled in a web of political, professional and religious power struggles [...] The battle that ensued became known as the “mother-and-child controversy” and was heralded as the first Church-State clash in the history of the state’ (120).

¹⁹ Fch Barr agus Ó Corráin (2017). Luann na húdair seo ‘the church’s longstanding interest, irrespective of political jurisdiction after 1921, in the sensitive area of education and to a lesser extent health. Control of education was regarded as essential if Catholic faith and values were to be transmitted to future generations’ (75).

Bhí ceannairí na tíre agus na hEaglaise ag iarraidh íomhá d'Éirinn mar thír mhorálta a chur chun cinn ag an am sin, mar a luadh cheana, agus bhí nasc láidir idir an íomhá idéalach sin agus aonad, nó coincheap, an teaghlaigh mar gur 'venerated institution' a bhí sa teaghlach Éireannach (Earner-Byrne 2008: 361). Is díol spéise é gur tugadh stádas speisialta don Eaglais Chaitliceach sa Bhunreacht chomh maith (Airteagal 44.2.1).²⁰ Bhí an Stát sásta glacadh le teagasc na hEaglaise maidir le haonad an teaghlaigh.

Mar gheall ar an mbéim a cuireadh ar aonad an teaghlaigh in Éirinn san fhichiú haois, cuireadh béim an-mhór ar choincheap an phósta (heitrighnéasaigh) chomh maith:

Ós ar an bPósadh atá an Teaghlach bunaithe gabhann an Stát air féin coimirce faoi leith a dhéanamh ar ord an phósta agus é a chosaint ar ionsaí (Airteagal 41.3.1: 163).²¹

Tugtar le fios go láidir anseo go bhfuil aonad 'speisialta' an teaghlaigh ag brath ar an bpósadh agus go dtugann an pósadh údarás d'aonad an teaghlaigh. Baineann an smaoinemh seo leis an tuiscint a bhí ag ceannairí na tíre, ag an Eaglais Chaitliceach—

²⁰ Scriosadh na tagairtí d'áit speisialta na hEaglaise Caitlicí i ndiaidh Reifrinn in 1972 'with minimum fuss' mar a mhaíonn Barr agus Ó Corráin (2018: 80) (Tá: 84%, Níl: 16%).

²¹ Sa naoú haois déag, bhí daoine a raibh an-chuid airgid acu in ann colscaradh a fháil. Mar a mhíononn Luddy: 'The process could cost between £200 and £5,000 (2017: 349). Bhí sé i bhfad ní ba dheacra do bhean colscaradh a fháil óna fear ná mar a bhí sé ag fear colscaradh a fháil óna bhean: 'The grounds for divorce were strongly gendered: a wife's proven adultery was sufficient for a husband to gain a divorce [...] For a wife to gain a divorce proving adultery on the husband's part was not enough; it had to be combined with other failings, such as bigamy, rape or unnatural practices such as sodomy, incest or considerable cruelty' (ibid.: 350). Bhí an colscaradh mídhleathach in Éirinn ó 1925 agus, faoi choinníollacha an Bhunreachtá ó 1937, go dtí na 1990idí. Cuireadh An tAcht Um An gCúigiú Leasú Déag ar an mBunreacht, ina ndearnadh 'socrú maidir le pósadh a scaoileadh in imthosca sonraithe áirithe' (*Bunreacht na hÉireann* 41.3.2:165; 167), i bhfeidhm i ndiaidh Reifrinn sa bhliain 1995 agus cuireadh An tAcht Um An Dlí Teaghlaigh (Colscaradh) i bhfeidhm an bhliain dár gcionn. I mí Bealtaine 2015, fiafraíodh de thoghthóirí na hÉireann ar mhaith leo alt nua a bhaineann leis an bpósadh comhghnéis a chur isteach sa Bhunreacht agus glacadh go forleathan leis an alt nua seo (Tá: 62% Níl: 38%). Seo a leanas foclaíocht an ailt nua mar atá sé sa Bhunreacht faoi láthair: 'Féadfaidh beirt, gan beann ar a ngnéas, conradh pósta a dhéanamh de réir dlí' (Airteagal 41.3.4: 167). Go dtí 2015, ní raibh sé de cheart ag lánúin chomhghnéis pósadh 'de réir dlí' (bhí sé de cheart ag lánúin chomhghnéis páirtnéireacht shibhialta a bheith acu). Ba ar an lánúin heitreaghneasach a bhí coinníollacha an Bhunreachtá dírithe go dtí sin, rud a léiríonn cumhacht agus rian na heitreanormatachta (*heteronormativity*). Maíonn Maria Luddy: 'While the strategies of the "yes" and "no" campaigners will no doubt be analysed in coming years, the vote does reflect how Irish attitudes to marriage, family and sexuality have changed over the past two centuries' (2017: 345).

agus na hEaglaisí Críostúla eile chomh maith²² —agus ag an bpobal ar an difríocht idir an gnéas dlisteanach agus an gnéas mídhlisteanach. Creideadh go forleathan go raibh an gnéas laistigh de chuing an phósta dlisteanach ach go raibh gach cineál eile gnéis mídhlisteanach. Déanann Lindsey Earner-Byrne trácht ar an ‘strong cultural conviction that sex outside wedlock demeaned the family and *threatened the social order*’ a bhí le brath in Éirinn san fhichiú haois (2008: 363; liomsa an bhéim). Ba chuid lárnach den phósadh é an gnéas dlisteanach .i. an cineál gnéis a raibh an ghiniúint mar phríomhaidhm aige. In *The History of Sexuality*, míníonn Foucault an chaoi a ndearnadh ‘[a] socialization of procreative behaviour’ san Iarthar ón ochtú haois déag ar aghaidh:

[...] an economic socialization via all the incitements and restrictions, the ‘social’ and fiscal measures brought to bear on the fertility of couples; a political socialization achieved through the ‘responsibilization’ of couples with regard to the social body as a whole (which had to be limited or on the contrary reinvigorated), and a medical socialization carried out by attributing a pathogenic value—for the individual and the species—to birth-control practices (1998: 104–105).

Sa leabhar *Impure Thoughts*, míníonn Michael G. Cronin an t-idirdhealú righin a rinneadh idir an gnéas dlisteanach agus an gnéas mídhlisteanach in Éirinn san fhichiú haois:

The primary and dividing line between legitimate and illegitimate sexual activity was whether or not it was directed at reproduction [...] the only legitimate reason for sex was ‘the orderly propagation of the race’. All other forms of sex were illegitimate and sinful (2012: 55).

Sa tuairisc *The Commission on Emigration and Other Population Problems* (1948–1954), a foilsíodh sa bhliain 1955, déantar nasc soiléir idir an pósadh agus an ghiniúint,

²² Cuirtear béim ar leith ar smaointe, theagasc agus iompar na hEaglaise Caitlicí sa tráchtas seo toisc go raibh áit chomh lárnach sin ag an Eaglais áirithe sin i sochaí na hÉireann san fhichiú haois. Ní hé sin le rá go mbaineann na smaointe, an teagasc nó an t-iompar ar a ndéantar plé sa tráchtas seo leis an Eaglais Chaitliceach amháin. A mhalairt ar fad atá fíor. Tá baint ag cuid mhaith de na smaointe a chuir ceannairí na hEaglaise Caitlicí chun cinn san fhichiú haois leis an reiligiún eagraithe i gcoitinne agus go háirithe leis na príomhreiligiúin aondiacha (an Chríostaíocht, an Giúdachas agus Ioslam).

nuair a mhaítear gurb é ‘the birth and bringing up of children’ príomhaidhm an phósta agus gur chóir don lánúin Chríostúil ‘as many children as they can reasonably hope to bring up properly’ a bheith acu (qtd Daly 2006a: 124). Is trí mheán na giniúna dlisteanáí— .i. an ghiniúint a eascraíonn as an ngnéas laistigh de chuing an phósta—a bhunaítear aonad speisialta dlisteanach an teaghlach .i. an lánúin (heitreaghnéasach) pósta agus a cuid páistí. Rinneadh ceist phoiblí, pholaitiúil, mar sin, as an nginiúint agus as iompar na lánúine pósta.

Tuigeadh an pósadh—agus an teaghlach—mar rud dosháraithe sa tsochaí Éireannach agus luann Diarmaid Ferriter go raibh tionchar mór ag ‘Catholic social theory and the Catholic sanctity of the marriage vows’ ar an dearcadh sin (2005: 327). Déanann Mary Daly trácht ar thaighde a rinne David Fitzpatrick ar na tréadaigh easpagóideacha a eisíodh sa bhliain 1931 chun an bhéim a leagadh ar an bpósadh san Eaglais Chaitliceach a chur in iúl go soiléir:

Of the twenty-six episcopal pastorals, twelve reaffirmed the sanctity of marriage or inadmissibility of divorce [...] (2006a: 89–90).

In *Casti Connubii*, imlitr a d’eisigh an Pápa Pius XI sa bhliain 1931, déantar cur síos ar an bpósadh mar ‘the principle and foundation of domestic society and therefore of all human intercourse’ agus cuirtear béim ar thábhacht an phósta, ní hamháin sa tsochaí, ach laistigh den Eaglais chomh maith. Déanann Michel Foucault trácht ar an gcomhthéacs as ar eascair an tuiscint sin ar an bpósadh mar rud dlisteanach, dosháraithe:

Up to the end of the eighteenth century, three major explicit codes—apart from the customary regularities and constraints of opinion—governed sexual practices: canonical law, the Christian pastoral, and civil law. They determined, each in its own way, the division between licit and illicit. They were all centered on matrimonial relations: the marital obligation, the ability to fulfill it, the manner in which one complied with it, the requirements and violences that accompanied it, the useless or unwarranted caresses for which it was a pretext, its fecundity or the way one went about making it sterile, the moments when one demanded it (dangerous periods of pregnancy or breast-feeding, forbidden times of Lent or abstinence), its frequency or infrequency,

and so on [...] The marriage relation was the most intense focus of constraints [...] more than any other relation, it was required to give a detailed accounting of itself. It was under constant surveillance (1998: 37).

Cuireadh béim mhór, mar sin, ar choincheap an phósta san Iarthair i rith na gcéadta agus rinneadh amhlaidh sa Saorstát agus, ina dhiaidh sin, sa Phoblacht.

Níor glacadh in aon chor, mar shampla, leis an toircheas lasmuigh de chuing an phósta in Éirinn san fhichiú haois toisc nach raibh an cineál toirchis sin dlisteanach, de réir choinníollacha na sochaí agus de réir theagasc na hEaglaise Caitlicí. Mar a chuireann Linda Connolly é, bhí an cineál sin toirchis ‘utterly taboo for much of the twentieth century’ agus caitheadh go han-dona le máithreacha neamhphósta sa tír i rith an fichiú haois (2015: 73).²³ Cuireann Luddy leis sin, ag maíomh ‘unmarried motherhood carried a stigma that was almost impossible to shake’ (2017: 356). Bhí difríocht, mar sin, ní hamháin idir an gnéas dlisteanach agus an gnéas mídhlisteanach, ach idir an ghiniúint dhlisteanach—an ghiniúint laistigh de chuing an phósta—agus an ghiniúint mhídhlisteanach—an ghiniúint lasmuigh de chuing an phósta—chomh maith. Tá an t-idirdhealú seo le brath go géar san fhoclaíocht as ar baineadh úsáid chun cur síos a dhéanamh ar pháistí na máithreacha neamhphósta: ba mhinic a tugadh páistí mídhlisteanacha orthu,²⁴ ní hamháin sa phobal ach i ndioscúrsaí an dlí agus an Rialtais chomh maith.²⁵ Tuigeadh a máithreacha mar mháithreacha mídhlisteanacha chomh maith, cé nach raibh an téarma seo in úsáid go forleathan (Earner-Byrne 2007: 172–173). Cuireadh staitisticí faoi líon na mbreitheanna mídhlisteanacha ar fáil le linn an chéid,²⁶ rud a thugann le fios go soiléir gur tuigeadh líon na mbreitheanna mídhlisteanacha mar chatagóir iomlán difriúil le líon na mbreitheanna dlisteanacha. Mar a mhíníonn Lindsey Earner-Byrne ‘a mother was only considered “legitimate” if she was married’ (2007: 3) agus bhí an ráiteas seo fíor i gcás na bpáistí chomh maith:

²³ Déantar plé níos doimhne ar an bpointe seo i gcuid 1.10. den chaibidil seo. Fch lgh 82–94.

²⁴ Bhí tionchar ollmhór ag an mídhlisteanacht ar shaol an pháiste. Mar a mhíníonn Maria Luddy ‘[a]n unmarried mother’s child was more likely than a legitimate child to die in infancy’ (2017: 356). Faoi choinníollacha an Achta um Stádas Leanaí (Rialtas na hÉireann 1987), cuireadh deireadh le stádas dlíthiúil na mídhlisteanachta, ach go dtí sin, ba pháiste ‘mídhlisteanach’ gach páiste nach raibh a mháthair agus a athair pósta sular rugadh é, de réir an dlí. Ba mhinic a rinne teaghlaigh iarracht mídhlisteanacht an pháiste a cheilt. Ba mhinic, mar shampla, a dibríodh an páiste agus a tugadh do bhall eile teaghlaigh nó do thuismitheoirí altrama é (Smith 2007: 71).

²⁵ Fch Earner-Byrne (2008: 363).

²⁶ Fch Ferriter (2009: 22; 437); Earner-Byrne (2007: 173); Luddy (2017: 353).

ba pháistí dlisteanacha iad nuair ba chuid d'aonad an teaghlaigh iad agus nuair a bhí a dtuismitheoirí pósta. Bhí naisc láidre, mar sin, idir aonad an teaghlaigh, an pósadh agus an gnéas dlisteanach. Tá an nasc idir an pósadh agus aonad an teaghlaigh le brath go soiléir in Airteagal 41 den Bhunreacht. Déantar tagairt ann don ghiniúint chomh maith, nó, chun a bheith níos cruinne, déantar tagairt ann do ról na mná laistigh d'aonad an teaghlaigh agus laistigh den phósadh.

Cuireadh béim áirithe in Airteagal 41 ar an ról cuí a bhí ag an mbean mar mháthair agus mar chaomhnóir an teaghlaigh agus an tí:

Go sonrach, admhaíonn an Stát go dtugann an bhean don Stát, *trína saol sa teaghlach*, cúnamh nach bhféadfaí leas an phobail a ghnóthú dá éagmais. Uime sin, féachfaidh an Stát lena chur in áirithe nach mbeidh ar *mháithreacha clainne*, de dheasca uireasa, dul le saothar agus *faillí a thabhairt* dá chionn sin *ina ndualgais sa teaghlach* (Airteagal 41.2: 163; liomsa an bhéim).²⁷

Is léir ón gcuid seo den Airteagal gur creideadh go raibh ról idéalach ar leith ag an mbean sa teaghlach agus sa tsochaí. Níor thuiscint nua é seo ar an idirdhealú idir ról—nó réimse (*sphere*)—na mban agus ról, nó réimse, na bhfear, ar ndóigh. Pléann Luddy an chaoi a ndeachaigh an t-idirdhealú sin i bhfeidhm ar thuiscint na sochaí—agus an dlí—ar an bpósadh agus ar thuiscint na sochaí ar ról an fhir agus ról na mná sa phósadh:

Marriage had a significant legal effect on women; it was also the institution that most shaped women's adult lives. In the words of the eminent eighteenth-century jurist Sir William Blackstone, 'by marriage, the husband and wife are one person in law: that is, the very being or legal existence of the woman is suspended during the marriage, or at least incorporated and consolidated into that of the husband: under whose wing, protection and cover she performs everything'. This was a state that made the wife completely subordinate to the

²⁷ Tá an tAirteagal seo sa Bhunreacht go fóill, ach tá díospóireachtaí faoi lánseol faoi i dtithe an Oireachtais agus sna meáin. Bhí sé i gceist ag an Rialtas ceist a chur ar thoghthóirí na tíre faoi aisghairm na tagartha do ról na mná sa teaghlach agus sa teach ar an 26 Deireadh Fómhair 2018 (an lá céanna a raibh an Reifreann ar Airteagal 40.6.1. den Bhunreacht, ina ndéantar cur síos ar an mblaisféim mar chion coiriúil, agus Toghchán na hUachtaránachta, ar siúl), ach rinneadh cinneadh i rith an tsamhraidh in 2018 an Reifreann a chur siar. Fch <https://www.irishtimes.com/news/politics/referendum-on-sexist-reference-to-women-s-place-in-the-home-postponed-1.3619116>

husband. The legal assumption that the husband and wife were one person and that that one person was the husband informed social beliefs and values for centuries [...] the incremental granting of rights relating to property did not change how society viewed the marriage relationship, where men were seen as the family breadwinners and where their authority was deemed absolute. It was not until the mid-twentieth century that legal changes had a significant impact on women's legal rights in marriage in the Republic (2017: 352).

Bhain an t-idirdhealú idir réimse na mban agus réimse na bhfear, mar sin, le coinbhinsiúin na sochaí patrarcaí, agus leis an tuiscint a bhí ag an bpobal ar na difríochtaí idir ról na mban agus ról na bhfear sa tsochaí. Le himeacht na mblianta, scríobhadh na prionsabail a bhain leis na coinbhinsiúin sin isteach i leabhair na reachtaíochta. Is léir go raibh fonn ar cheannairí na tíre béim a chur ar ról idéalach na mná trí mheán an dlí. Bhí tionchar aige sin ar shaol na máithreacha Éireannacha, ar ndóigh, mar go ndearnadh idéalú ar an máthair Éireannach agus mar gheall gur cuireadh iallach ar mhná cloí agus glacadh leis an idéal sin. Mar a mhíníonn Maria Luddy:

Both the state and the church emphatically presented women's place as being in the home and the ideal role of the Irish woman was as mother. The idealisation of motherhood was a significant feature of the rhetoric of the politicians in the new Irish state; the female body and the maternal body, particularly in its unmarried condition, became a central focus of concern to the state and the Catholic Church (2017: 360).

Mar a thugann Lindsey Earner-Byrne le fios nuair a mhaíonn sí '[m]otherhood is a complex issue [...] both the social realities and the cultural perceptions of motherhood are essential to the experience of motherhood' (2007: 1), bíonn tionchar ag an tuiscint a bhíonn ag daoine— agus ag an bpobal—ar an máithreachas agus ag na coinbhinsiúin a bhaineann leis an máithreachas sa tsochaí ar shaol laethúil na máithreacha.

1.6. 'the slow failure' agus 'moral panic': Comhthéacs Sóisialta an Bhunreacht

D'eascair an chéad leagan de *Bunreacht na hÉireann* (1937) as sochaí na hÉireann sna 1930idí agus tugtar léargas dúinn ann, mar sin, ar phríomhdhioscúrsaí agus ar

ábhair inní na sochaí áirithe sin. Tugann an bhéim mhór a leagadh ar an bpósadh agus ar an teaghlach ann le fios go raibh fonn ar an Rialtas na ‘hinstitiúidí’ sin, agus an t-ord agus an mhoráltacht a bhain leo, a chaomhnú, mar shampla. Ar an gcaoi chéanna, tugann an bhéim a leagadh ar an máithreachas agus ar an nginiúint (laistigh de chuing an phósta, ar ndóigh) le fios go raibh aird an Rialtais—agus na sochaí—dírithe ar chúrsaí daonra. Cuireann an chaoi ar cruthaíodh alt ar leith sa Bhunreacht díreach chun plé a dhéanamh ar ról cuí na mban sa teaghlach ‘gendered state’, mar a dhéanann Diarmaid Ferriter cur síos air, agus polaitíocht inscne na sochaí Éireannaí in iúl (2005: 327). Ní raibh na dioscúrsaí sin faoi chúrsaí daonra agus faoi shaol príobháideach, faoi shaol gnéis agus faoi ról inscne cuí an duine le brath in Éirinn amháin go luath san fhichiú haois. Bhí cúrsaí daonra agus an mhoráltacht ina n-ábhair inní ar fud an Iarthair.

In *The History of Sexuality*, maíonn Michel Foucault gur tháinig coincheap an daonra mar ‘an economic and political problem’ go mór chun tosaigh ón ochtú haois déag ar aghaidh (1998: 25). Míníonn sé an tuiscint nua a bhí ag ceannairí an Iarthair ar choincheap an daonra ón tréimhse sin ar aghaidh:

One of the great innovations in the techniques of power in the eighteenth century was the emergence of ‘population as an economic and political problem: population as wealth, population as manpower or labor capacity, population balanced between its own growth and the resources it commanded. Governments perceived that they were not dealing simply with subjects, or even with a ‘people,’ but with a ‘population,’ with its specific phenomena and its peculiar variables [...] (ibid.)

Mar a thuigeann Foucault an scéal, bhí fonn ar cheannairí an Iarthair staitisticí a bhain leis an daonra—rátaí breithe (breitheanna dlisteanacha agus mídhlisteanacha san áireamh), báis agus pósta, agus staitisticí faoin ionchas saoil agus faoi chúrsaí sláinte, mar shampla—agus le hiompar príobháideach na ndaoine a raibh tionchar aige ar na staitisticí sin—saol gnéis na ndaoine, an torthúlacht, an aimride, an aontumha agus modhanna frithghiniúna, mar shampla —a bhailiú ionas go mbeidís in ann monatóireacht a dhéanamh ar iompar na ndaoine agus an t-iompar sin a rialú trí choinbhinsiúin, pholasaithe agus, fiú, dhlíthe éagsúla a chur i bhfeidhm (1998: 25–

26). Cuireann Lauren Berlant agus Michael Warner leis an smaoineamh sin san alt ‘Sex In Public’ (1998), ina maíonn siad go mbraitheann ‘official national culture’ ar ‘a notion of privacy to cloak its sexualization of national membership’ (547). Déanann Foucault cur síos ar an tuiscint nua sin ar choincheap an daonra mar ‘[o]ne of the great innovations in the techniques of power’ (1998: 25), rud a thugann le fios gur chuir an tuiscint nua sin ar chúrsaí daonra leis an tuiscint a bhí ag ceannairí an Iarthair ar na gnáthdhaoine agus go raibh tionchar ag an tuiscint nua sin ar ghnáthshaol na ndaoine chomh maith.

Tuigeadh go mbeadh tionchar ag iompar dhaoine na linne ar na glúinte a thioctadh ina ndiaidh agus rinneadh dioscúrsaí poiblí, mar sin, d’iompar príobháideach an tsaoránaigh:

[...] this was the first time that a society had affirmed, in a constant way, that its future and its fortune were tied not only to the number and the uprightness of its citizens, to their marriage rules and family organization, but to the manner in which each individual made use of his sex [...] the sexual conduct of the population was taken both as an object of analysis and as a target of intervention [...] There also appeared those systematic campaigns which, going beyond the traditional means—moral and religious exhortations, fiscal measures—tried to transform the sexual conduct of couples into concerted economic and political behavior [...] It was essential that the state know what was happening with its citizens’ sex, and the use they made of it, but also that each individual be capable of controlling the use he made of it. Between the state and the individual, sex became an issue, and a public issue no less [...] (ibid.: 25–26).

Cruthaíodh naisc chasta idir an Náisiún, an fhéiniúlacht náisiúnta, rialú an daonra agus iompar príobháideach na saoránach. Déanann Debbie Ging plé ar na naisc chasta seo, i gcomhthéacs na hÉireann, sa leabhar *Men and Masculinities in Irish Cinema*:

How individuals perform their private gendered identities and relationships is also a crucial part of *how the nation organises and defines itself*: the norms and values which govern sexual preferences and behaviour, reproduction and

fertility, family structure and the division of labour are *essential for the moral and political governance of populations* (2013: 22; liomsa an bhéim).

Tugann an méid atá le rá aici le fios go mbíonn íomhá nó féiniúlacht (idéalach) an Náisiúin ag brath go mór ar iompar insneach na ndaoine. Mar a mhaíonn Linda Connolly:

The arenas of family, sexuality and gender have been highly regulated by the Irish State since its inception (2015: 77).

Bhí fonn ar cheannairí na hÉireann íomhá den Náisiún neamhspleách agus de thír mhorálta —tír a raibh luachanna morálta ní ba láidre le brath inti ná mar a bhí le brath, mar shampla, sa Bhreatain—a chruthú agus a chaomhnú. Tháinig cúrsaí daonra agus iompar príobháideach na nÉireannach go mór chun cinn mar ábhair inní go luath san fhichiú haois dá bharr.

Sa leabhar *The Slow Failure*, déanann Mary Daly achoimre ar phatrúin daonra na hÉireann sa naoú haois déag agus san fhichiú haois:

Between 1851 and 1961, every census recorded a fall in the population in the area that constitutes the Republic of Ireland (with the exception of the years 1946–51, when the population rose by 5,000). By 1961 the population was 10 percent below the 1911 figure, and probably lower than in 1800. *The long-term decline in population ended in the 1960s*, and since then every census with the exception of 1986 has shown a rise in population (2006a: 4; liomsa an bhéim).

Cuireann Daly leis na staitisticí thuas, nuair a chuireann sí síos ar phatrúin an phósta, an teaghlaigh agus na himirce agus ar an tionchar a bhí acu ar an laghdú daonra:

The distinctive features of Ireland's population history include not only the long-term population decline but also emigration persisting over many decades [go háirithe i ndiaidh an Ghorta], *a low rate of marriage and late age of marriage, high marital fertility, and a very late transition to smaller families*. Large families, few job opportunities for teenagers and women, and

the high rate of emigration among young adults resulted in a high dependency ratio that reduced Irish living standards (ibid.).²⁸

Luann sí chomh maith go raibh ardráta aontumha sa tír (ibid.) agus tugann sí le fios gur baineadh úsáid as an aontumha ‘to control fertility’ (ibid.: 5). Ar an mbealach céanna, déanann Linda Connolly plé ar an tionchar tromchúiseach a bhí ag an imirce, agus ag roinnt cúinsí eile, ar phatrúin daonra na tíre:

[...] a long-term process of emigration was set in motion. Emigration peaked during and after the Famine, but continued thereafter. Coinciding with this, a distinctive pattern of late age of marriage, a low marriage rate, a high marital fertility rate and high levels of non-marriage combined with higher levels of female emigration became established [...] These factors collectively contributed to a decline in the total number of families and households, and the general population, *which at the time deviated from the overall growth of the population in Europe* (2015: 49).

Chuir na patrúin sin isteach go mór ar cheannairí na tíre agus ar cheannairí na hEaglaise Caitlicí.

Roimh bhunú an tSaorstáit, mar a mhaíonn Daly, ‘nationalist Ireland placed the responsibility for Ireland’s population decline firmly at Britain’s door’ (ibid.: 7) agus ba mhinic a tuigeadh an laghdú daonra ‘as part of the long-standing British conspiracy against the Irish race’ (ibid.). I ndiaidh bhunú an tSaorstáit, áfach, cuireadh iallach ar cheannairí na tíre dul i ngleic leis an laghdú daonra agus leis na patrúin dhiúltacha eile a bhí le brath sa daonra, agus iarracht a dhéanamh iad a chur ina gceart:

Once Ireland became independent, it became more difficult to blame Britain for the failure to reverse the decline in the population. If responsibility rested with politicians, the responsible politicians were now Irish politicians. Moreover, given the widespread nationalist belief in Britain’s responsibility for economic and population decline, *there was a major onus on Irish governments to reverse these trends. The Catholic church and Catholic social*

²⁸ Pléann Earner-Byrne na patrúin chéanna (2008: 361–362).

teaching exercised a major influence on Irish opinion and government policies after independence—and they were especially important in matters relating to the family, marriage and fertility, emigration, and the relative merits of urban and rural society. After independence the Irish state aspired not simply to reversing the fall in population but also to reversing the fall in the rural population and the decline in the numbers living on the land. The state also wished for more and earlier marriages, but without any diminution in the large size of Irish families. By the late 1950s the continuing, indeed escalating, rate of population decline seemed tantamount to terminal decline, the ‘slow failure’ of the independent Irish state (ibid.: 18).

Tugann an sliocht thuas le fios go raibh inní mhór ar cheannairí an tSaorstáit agus ar cheannairí na hEaglaise Caitlicí faoi iompar na nÉireannach agus go raibh fonn orthu an t-iompar sin a smachtú agus a athrú .i. bhí fonn orthu iallach a chur ar dhaoine fanacht sa bhaile, iallach a chur orthu pósadh agus iad óg agus clann bhreá mhór a bheith acu, agus iallach a chur ar dhaoine cloí le saol na tuaithe seachas a bheith ag bogadh go dtí na bailte agus na cathracha. Cuireann sé sin an chaoi ar tháinig cúrsaí daonra chun tosaigh mar ‘a political and economic problem’ (Foucault 1998: 25) in Éirinn san fhichiú haois in iúl go soiléir.

Aithnítear cúrsaí daonra mar ‘fhadhb’ i dteideal na tuairisce *The Commission on Emigration and Other Population Problems* (1948–1954). Is cosúil gur cuireadh béim mhór ar thábhacht an phósta mar gur chuir an ráta íseal pósta, an t-ardráta aontumha i measc fir agus mná torthúla agus an t-ardú a bhí tar éis teacht ar an aois ar phós daoine go mór leis an laghdú ginearálta sa daonra. Bhí an ráta pósta in Éirinn ní b’íse ná an ráta pósta i ngach tír eile san Eoraip (Daly 2006b: 572) agus, b’fhéidir, ná an ráta i ngach tír eile ar domhan (Earner-Byrne 2007: 2) go luath san fhichiú haois. Mhaígh K.H. Connell san alt ‘Peasant Marriage in Ireland’, a foilsíodh in 1962, go raibh ‘an apparent aversion to marriage’ le brath sa tír le tamall maith (502).²⁹ I ndiaidh bhunú an tSaorstáit, rinneadh iarracht meon na nÉireannach i leith an phósta a athrú, cé go raibh sé an-deacair an t-athrú sin a chur i bhfeidhm mar gheall, ní hamháin ar

²⁹ Déantar nasc idir an drogall seo agus cúinsí éagsúla, mar a mhíníonn Connolly (2015): ‘A so-called historical reluctance to marry among Irish people has been connected to various factors by researchers in the field. Finola Kennedy [...] suggests that the catastrophe of the Famine had a major impact on the psyche of the Irish people. Because marriage in Ireland brought large numbers of children, it could also bring starvation’ (61–62).

chúrsaí eacnamaíocha—ardráta na himirce i measc daoine óga toisc nach raibh obair le fáil dóibh sa bhaile, mar shampla—ach mar gheall ar struchtúr an teaghlaigh—agus go háirithe an córas a bhain leis an aistriú talún³⁰—sa tír (fch Daly 2006a: 13, 18, 75–77). Tugann na fircí sin léargas suimiúil dúinn ar an alt sa Bhunreacht ina leagtar béim ollmhór ar áit lárnach an phósta sa tsochaí Éireannach, mar sin, mar is léir go raibh an Stát ag iarraidh tábhacht an phósta a bhrú ar mhuintir na tíre.

Déanann Daly plé ar chuid de na difríochtaí idir na patrúin daonra in Éirinn agus na patrúin a bhí le brath i dtíortha eile san Iarthar san fhichiú haois. Cé gur tháinig cúrsaí daonra chun cinn mar ‘a political and economic problem’ (Foucault 1998: 25) in áiteanna eile chomh maith, maíonn Daly go raibh aird—agus inní—na gceannairí sna tíortha eile sin dírithe den chuid ba mhó ar an laghdú sa ráta breithe, seachas ar an laghdú sa ráta pósta (Daly 2006a: 83). In Éirinn bhí ardráta torthúlachta ann sa chuid den daonra a bhí pósta (ibid.: 4).³¹ Níorbh é an ráta breithe a bhí ag titim go géar—cé go raibh sé ag titim—ach an ráta pósta. I dtíortha eile san Eoraip, áfach, bhí an ráta breithe ag titim go sciobtha, rud a d’ardaigh ceisteanna faoin todhchaí:

In Ireland [sna 1930idí] the crude birth-rate and the birth-rate per 1,000 women aged fifteen to forty-four had fallen by approximately one-quarter since 1871, a rate of decline much lower than in other countries in western Europe, and Ireland was unique because most of *the reduction was attributed to a fall in the marriage rate, not in family size*. Only France had a lower birth-rate than Ireland in the decade 1900–1909, but by the mid-1930s the Irish birth-rate was higher than Germany, England and Wales, and most northern European states, and Irish marital fertility was one of the highest, if not the highest, in Europe (ibid.: 84; liomsa an bhéim).

³⁰ Bhí nasc láidir idir an pósadh agus an gabhálas in Éirinn. Maíonn Connolly, mar shampla, ‘During the nineteenth century land ownership largely determined whether marriages took place in Ireland or not’ (2015: 49). Maíonn Diarmaid Ferriter (2009), agus trácht á dhéanamh aige ar an staidéar antraipeolaíoch a rinne Arsenberg agus Kimball ar struchtúr na sochaí i gContae an Chláir, ‘marriage was primarily about the transfer of economic control, land ownership and advance in status’ in Éirinn sna 1930idí (103). Maíonn Luddy (2017) ‘Parents decided when to give up the farm and sometimes the wait to inherit could be a long one. Late marriage patterns in farming families may be explained to some extent by the hold that fathers, and widows, had on a farm’ (346).

³¹ Fch chomh maith Connolly (1997: 162).

Mar gheall ar an laghdú sna rátaí breithe i dtíortha eile, tháinig ‘international preoccupation with state power and population development’ chun tosaigh (Earner-Byrne 2007: 2) agus tháinig ‘pronatalist anxieties’ (Earner-Byrne 2008: 366) agus ‘pro-natalist discourse’ (Ferriter 2009: 191) chun cinn chomh maith. Cuireadh béim, dá bharr, ar ról na máthar sa tsochaí agus a ról mar chaomhnóir an Náisiúin, mar a mhíníonn Lindsey Earner-Byrne sa leabhar *Mother and Child*:

[...] the international preoccupation with state power and population development led to an increased emphasis on *motherhood as a determining influence on national vitality and public health*. In countries as different as France, Germany, Italy and Norway, feminists were declaring ‘motherhood as a social function’. In most Western European countries the main impetus behind the interest in maternal welfare was an international concern about the declining birth rate, which had reached a low point in many countries by 1933 (2007: 2–3; liomsa an bhéim).

Tugann forbairt na himní, agus forbairt an dioscúrsa ‘pro-natalist’ a bhain léi, le fios gur tuigeadh an laghdú daonra—ní hamháin in Éirinn ach ar fud an Iarthair—mar chomhartha go raibh rud éigin as riocht sa Náisiún.

Cuireadh an locht ar an gcoincheap ar a dtugann Earner-Byrne ‘moral criminality’ (2008: 364) .i. an tuiscint go raibh caighdeán morálta na hÉireann ag laghdú agus méid na gcionta morálta ag méadú, agus gur chóir béim a chur ar an moráltacht—agus go háirithe ar iompar na ngnáthdhaoine—chun an caighdeán sin a ardú arís, chun na drochrudaí a bhain leis an tsochaí a chur ina gceart agus chun aird na ndaoine a dhíriú ar na rudaí ba mhó tábhacht sa tsochaí: an pósadh, an teaghlach, an ghiniúint agus teagasc na hEaglaise Caitlicí. Tháinig braistint ar leith chun tosaigh i sochaí na hÉireann, agus i sochaithe eile ar fud an Iarthair, ag tús an fichiú haois, mar sin, agus tugtar an scaoll morálta (*moral panic*) uirthi. Sa leabhar *Occasions of Sin*, míníonn Diarmaid Ferriter gur tháinig méadú suntasach ar an scaoll morálta in Éirinn i ndiaidh bhunú an tSaorstáit:

During the decade after the creation of the Irish Free State in 1922, it was frequently maintained that sexual morality was in decline and that perceived

moral failings needed to be tackled by a joint alliance of state, Catholic Church and voluntary lay Catholic groups in an effort to recover a historic (or mythical) Irish chasteness. Sexuality was something that was discussed quite regularly in private, but there was also no shortage of public preaching on the subject [...] in 1926 a sermon by Dr Gilmartin, the Archbishop of Tuam, referred to the fashion in women's immodest dress and suggested 'the future of the country is bound up with the dignity and purity of the women of Ireland.' This was another indication, in the words of Maria Luddy, that the 'redemption of chaste reproductive sexuality is prescribed as the antidote to moral bankruptcy; women must return to the home; to the domestic sphere' (2009: 100).

Is díol spéise é go gcuireann Ferriter—agus Luddy—béim ar an nasc a rinneadh idir an scaoll morálta agus iompar na mban mar tugann an dearcadh seo le fios gur tuigeadh na mná, ní hamháin mar chaomhnóirí an teaghlaigh, ach mar chaomhnóirí na moráltachta chomh maith. Is díol spéise é chomh maith go luann Ferriter an chaoi a ndearnadh dioscúrsa poiblí d'iompar príobháideach agus de chollaíocht na ndaoine sa Stát, argóint a thagann le hargóintí Foucault faoin tuiscint go raibh an Stát ag brath ar iompar príobháideach na saoránach, a tháinig chun cinn ón ochtú haois déag ar aghaidh (1998: 25–26).

Déanann Michael G. Cronin plé ar chuid de na heagraíochtaí 'morálta' a bunaíodh sa naoú haois déag agus san fhichiú haois agus ar roinnt eagraíochtaí ar tháinig borradh orthu i rith na tréimhse céanna. Luann sé *The Irish Vigilance Society*, *The Catholic Truth Society*, *The St. Vincent de Paul Society*, feachtas na réadóirí, *The Legion of Mary* agus *The Mary Immaculate Modest Dress and Deportment Crusade*. Bhí sé mar aidhm ag na heagraíochtaí sin mionphlé a dhéanamh ar an easpa mhoráltachta sa tír agus, ar ndóigh, feabhas a chur ar staid mhorálta na tíre agus 'peacaigh'—striapacha, mar shampla, agus máithreacha singile—a 'shábháil' (Cronin 2012: 48–49).³² Léiríonn an borradh sin go raibh inní ar dhaoine faoi staid mhorálta na tíre. Tuigeadh an mháthair shingil, mar shampla, mar bhagairt:

³² Dar le Cronin, bhí tionchar ag cúrsaí aicme ar dhearcadh na ngrúpaí sin i leith na 'bpeacach': 'Concern about changes in sexual behaviour were inextricably linked with concern about maintaining social order, and, more particularly, with middle-class worries about the social threat represented by the urban poor and militant workers—the spectres that haunted the imagination of the Victorian middle class. This explains the strong overlap between the ranks of social purity activists and philanthropists (2012:

[...] the unmarried mother had become, by the foundation of the Free State in 1922, a symbol of unacceptable sexual activity and a problem that had the potential to blight the reputation not only of the family but of the nation (Luddy 2017: 365).

Maíonn Ferriter go raibh an scaoll morálta le brath in áiteanna eile san Eoraip sna fichidí chomh maith:

This was the sort of language which echoed that being used in other parts of Europe after the First World War. Angus McLaren's history of twentieth-century sexuality suggests the 'purveyors of sexual panic', in constructing 'a sexual other', were keen to alert the public to the 'social rather than the strictly sexual threat posed by the deviant', and that the war did not simply create new sexual worries but 'gave greater credibility to moralists who had argued for some time that sexual misdemeanours imperiled national well-being'. Internationally during this period, social crises were 'read' by the middle class as sexual crises [...] Discussions of sexuality were also coloured by the notions that conventional gender roles were under assault [...] (2009: 101).

Léiríonn an méid seo gur tuigeadh cionta gnéis mar chionta a raibh drochthionchar tromchúiseach acu ar an ord sóisialta agus, mar sin, ar an Stát nó ar an Náisiún féin. Tuigeadh géarchéimeanna sóisialta mar ghéarchéimeanna collaí agus *vice versa*. Tháinig tuiscint chun cinn, mar sin, ar iompar collaí na ndaoine mar bhunchúis an laghdaithe a bhí tar éis teacht ar chaighdeán na moráltachta.

D'fhéadfaí an scaoll morálta a thuiscint mar mheon a tháinig chun cinn i gcoinne na nua-aimsearthachta agus i gcoinne an Chaipitleachais (radacaigh) san Iarthar, ar ndóigh. Chuir an fealsamh Francach Jean-François Lyotard síos ar an iar-nua-aoiseachas mar 'a process whereby the grand narratives of culture become broken down' (O'Brien 2018: 138). Tá fréamhacha an iar-nua-aoiseachais chomhaimseartha

60). Míníonn Earner-Byrne an tionchar a bhí ag cúrsaí aicme ar an dearcadh a bhí ag an tsochaí i leith 'the poor female': 'A "deadweight" in welfare terms, she was capable of blackmail, marrying an elderly man with a view to a widow's pension and having children with impunity for benefit. A combination of financial concerns, class prejudice and gender pigeon-holing made welfare a powerful tool of social manipulation and control' (2008: 362).

le brath sna hathruithe ollmhóra a tháinig ar struchtúr an Iarthair sa naoú haois déag agus i rith an fichiú haois. Tháinig an Caipitleachas nua-aimseartha chun cinn mar phríomh-mhodh eacanamíochta an Iarthair i rith na tréimhse sin, mar shampla. Maíonn Eugene O'Brien go bhfuil coimhlint ollmhór le brath idir bunphrionsabail an Chaipitleachais agus na bunphrionsabail thraidisiúnta, go háirithe bunphrionsabail na hEaglaise Caitlicí. Míníonn sé príomháit na *dúile* agus an indibhidiúlachais sa Chaipitleachas:

The capitalist, or post-capitalist, cultures of Western Europe and the developed world are in many ways, the enactment of desire: capitalism is the political system which accedes to the importance of desire in the human psyche. One need only recall the fall of the Berlin Wall—there was never any great rush of people from West Germany into East Germany; the traffic was all one-way, another index of the primacy of desire. Despite the radical uncertainty of moving to a capitalist system, the desire for possessions, for a better life, for personal freedom, was the motive force in determining the direction of traffic across the ruins of that forbidding wall. Indeed, commodity fetishism, the engine which drives capitalist economies, is the practical embodiment of desire—I need a new smartphone, a bigger PC, or tablet, with more RAM and an Intel core i7 processor. Secular Western society is really structured by this form of reified desire [...] (2018: 140).

Míníonn sé tuiscint na hEaglaise Caitlicí ar choincheap na *dúile* chomh maith:

Catholicism has generally seen desire, especially sexual desire, as a negative human quality in need of repression. The equation of desire with sin has long been part of the Irish psyche: the corollary of this ethico-moral equation (desire + sin = guilt), has led to serious consequences for individual development in Ireland (ibid.)

Is léir, mar a chuireann O'Brien é, go bhfuil bunphrionsabail an Chaipitleachais 'out of step' le bunphrionsabail an Chaipitleachais (ibid.). Déanann Earner-Byrne plé ar an dearcadh amhrasach a bhí ag daoine i leith na nua-aimsearthachta sna 1920idí in Éirinn:

Modernity was seen as an assault not just on traditional morality but on Irish nationhood, as the two had been consciously married in the emerging Free State identity [...] An apparently excessive concern regarding morality in the wake of conflict was not unique to Ireland and was a symptom of an underlying suspicion that modernity was a menacing force that brought with it immorality and war, which threatened what contemporaries referred to as the ‘vitality’ of nation states (2008: 361).

I ndiaidh bhunú an tSaorstáit, bhí an Eaglais Chaitliceach, agus an Stát Éireannach, ag iarraidh a gcumhacht a dhaingniú. Mar a chuireann James Smith é:

The historically powerful Catholic Church and the fledgling Irish Free State cooperated increasingly throughout the 1920s as the self-appointed guardians of the nation’s moral climate (2007: 21).

Rinne siad iarracht, mar sin, srian a choimeád ar scaipeadh luachanna na nua-aimsearthachta agus ar an gCaipitleachas radacach, trí iarracht a dhéanamh luachanna traidisiúnta morálta agus collaí a chur chun cinn.

Bhí tionchar mór ag an aighneas, ag an bhforéigean, ag an mbás agus ag scrios na talún a bhí le brath go forleathan san Iarthar ag tús an fichiú haois ar an tuiscint a bhí ag muintir an Iarthair ar a sochaithe mar shochaithe briste, gortaithe, truailithe. Mar a mhíníonn Diarmaid Ferriter, bhí tionchar mór ag an gCéad Chogadh Domhanda ar an dearcadh a bhí ag muintir an Iarthair, agus muintir na hEorpa go háirithe, toisc gur san Eoraip a bhí an chuid ba mhó den chomhrac ar siúl idir 1914 agus 1918, i leith an tsaoil agus i leith na sochaí. Bhí ar mhuintir na hÉireann dul i ngleic, ní hamháin le tionchar an Chéad Chogaidh Dhomhanda, ach le tionchar an chomhraic inmheánaigh chomh maith:

The Irish authorities were not unique in their preoccupation with sexual morality. Senia Pašeta has pointed out that the ‘almost hysterical denunciations in the 1920s and 1930s ... reflected broader European and North American panic about the supposed erosion of moral codes’ in the aftermath of the First World War (and, in Ireland’s case, the War of Independence and the civil war) (Ferriter 2009: 105–106).

Cuireann Earner-Byrne leis seo nuair a dhéanann sí plé ar an gcaoi a ndearnadh iarracht smacht a chur ar iompar príobháideach, collaí na ndaoine i dtíortha éagsúla ar fud an Iarthair go luath san fhichiú haois:

Few nation-states embraced modernity without displaying signs of mistrust and fear that the fruits of modernity could smother the seeds of tradition. Censorship, protective gender-based legislation, the suppression of sexual behaviour and propaganda were all tools used by various states, for example Spain, Italy, Germany and France, in order to control the impact of modernity according to their own national agenda (2008: 361).

Tugtar le fios sa sliocht thuas gur thug an comhrac forleathan léargas do mhuintir an Iarthair ar dhrochstaid a ndomhain chomhaimseartha agus gur tháinig fonn orthu an drochstaid sin a athrú.

Bhí tionchar ag an laghdú daonra, agus an imní a bhain leis, agus ag an scaoll morálta ar ghnáthshaol na ndaoine in Éirinn—agus san Iarthar i gcoitinne, ar ndóigh—agus bhain fórsaí na cumhachta, i. an Stát agus an Eaglais Chaitliceach,³³ úsáid as na staitisticí agus as an imní chun a gcuid stádais a dhaingniú, chun iarracht a dhéanamh smacht a fháil ar iompar (collaí) na ndaoine agus chun iarracht a dhéanamh íomhá den tír idéalach, mhorálta, gheanmnaí a bhrú ar mhuintir na tíre. Déanfar mionphlé sa chéad chuid eile den chaibidil seo ar an tionchar a bhí ag an scaoll morálta, ag polasaithe an Rialtais agus ag dlíthe na tíre ar ghnáthshaol na ngnáthdhaoine. In Éirinn san fhichiú haois, mar a chuireann Earner-Byrne é, ‘[t]here was [...] little confidence in the moral sobriety of the general populace’ (2008: 364) agus thóg an Stát air féin, mar sin, iompar na ndaoine a rialú. Ba ar na mná, mar a thugann Ferriter le fios sa sliocht a luadh cheana, ina ndéanann sé trácht ar an gcaoi ar cheap Ardeaspag Thuama go raibh “the future of the country [...] bound up with the dignity and purity of the women of Ireland” (qtd Ferriter 2009: 100), a bhí moráltacht na tíre ag brath, dar leis

³³ Chuir an mhímhoráltacht a bhraith siad sa tsochaí mórthimpeall orthu isteach go mór ar phríomhchléirigh na hEaglaise Caitlicí, fiú níos déanaí san fhichiú haois. Mar a mhíníonn Ranke-Heinemann: ‘In 1975 Pope Paul VI lamented “the growing spread of moral decay, one of its gravest symptoms being the inordinate glorification of sex”’ (1990: 304).

na ceannairí. Cuireann Michael G. Cronin leis sin, ag baint úsáid as argóintí Maryann Valiulis chun tacú lena chuid pointí féin:

[...] Valiulis argues that the notion of Irish moral superiority was central to ‘the ideological justification for independence’ and thus women, and in particular mothers, were ‘critical to the Free State’s definition of itself as a pure and virtuous nation’ (2012: 51).

Bhí an-chuid de na polasaithe agus na dlíthe a luadh thuas dírithe ar shaol agus ar chearta na mban in Éirinn, mar sin, mar gheall ar an dearcadh sin i leith na mban mar chaomhnóirí na moráltachta agus mar chaomhnóirí na tíre.

Ní hé sin le rá nach raibh tionchar ag an scaoll morálta, ag polasaithe agus ag dlíthe na tíre ar shaol na bhfear. Bhí, cinnte. Bhí an chuid ba mhó de na polasaithe agus na dlíthe a tháinig chun cinn in Éirinn mar gheall ar an scaoll morálta agus an imní a bhí ar mhuintir an Iarthair faoin laghdú daonra dírithe ar shaol príobháideach agus ar shaol collaí na ndaoine, idir fhir agus mhná. Ní dhearnadh idéalú ar na fir sa chaoi chéanna is a rinneadh idéalú ar na mná, áfach. Cé gur cuireadh íomhá de mhná na hÉireann mar mhná morálta, geanmnaí chun tosaigh, is léir nach raibh mórán muiníne ag ceannairí na tíre ná ag ceannairí na nEaglaisí Críostúla as mná na tíre agus gur cheap siad go raibh dlíthe agus pionóis shóisialta agus reiligiúnacha ag teastáil chun smacht a chur ar a n-iompar. Níor dhearcadh nua a bhí sa dearcadh sin, ar ndóigh. Scríobh an dochtúir Éireannach, Michael Ryan, an tráchtas *Philosophy of Marriage* sa bhliain 1837, nuair a bhí sé ag obair i Londain. Is léir ón tráchtas seo gur cheap sé gur dhaoine lagintinneacha a bhí sna mná:

None can deny that, if young women in general are absolved from the fear of consequences, the great majority of them, unless the comparatively few who are strictly moral and highly educated, would rarely preserve their chastity: illicit amours would be common and seldom detected—seduction would be facilitated, and prostitution become almost universal, unless among the virtuous and small class already excepted (qtd McAvoy 2014: 7).

Léiríonn an sliocht thuas gur cheap Ryan go raibh pionóis shóisialta agus reiligiúnacha— ‘consequences’—ag teastáil chun smacht a choimeád ar mhná na Breataine agus na hÉireann toisc gur fórsa fiáin í collaíocht na mban. Chreid sé go raibh na pionóis sin i bhfeidhm in Éirinn cheana. Chuir ‘severe denunciations of the Catholic clergy, the personal danger to women from their brothers and their relations for such offences, and the utter ruin of the woman for having disgraced her family’³⁴ smacht ar mhianta na mban in Éirinn, dar leis (qtd McAvoy 2014: 10). Tá an tuiscint chéanna ar mhná le brath go soiléir sa dearcadh a bhí ag baill éagsúla den Rialtas i leith na máithreacha singile. Nuair a chuir an tAire Dlí, James Fitzgerald-Kenney, bille a bhain le horduithe atharthachta os comhair Dáil Éireann sa bhliain 1929,³⁵ chuir sé íomhá den mháthair neamhphósta ‘as temptress and blackmailer’ chun tosaigh, dar le Lindsey Earner-Byrne, mar ghlac sé leis an ‘simplistic dichotomy of duped man/temptress woman’ (2008: 363).³⁶ Míníonn Earner-Byrne go raibh inní ar dhaoine faoi ‘malicious women destroying men’s reputations’ (ibid.: 364). Tugann an méid seo le fios gur tuigeadh an bhean idéalach mar chaomhnóir mhoráltacht an teaghlaigh agus na tíre, ach, ag an am céanna, nach raibh muinín ag ceannairí na tíre as na gnáthmhná agus gur cheap siad gur chóir dóibh saol na mban sin a rialú ionas nach scriosfaidís íomhá mhaith agus dea-cháil an teaghlaigh agus na tíre. Íorónta go leor, léiríonn sé seo gur tháinig an íomhá den bhean idéalach a cuireadh chun tosaigh, chomh maith le réadú na máthar idéalaí, agus an tuiscint a bhí ag ceannairí na tíre ar na gnáthmhná Éireannacha salach ar a chéile.

1.7. *Breaking Bad*: An Choir Chollaí sa Stát Morálta

Tugann an méadú a tháinig ar an scaoll morálta i ndiaidh bhunú an tSaorstáit le fios go raibh neamhréir idir an íomhá idéalach den Stát morálta a bhí á cur chun cinn ag na ceannairí agus an gnáthshaol laethúil sa tír. Bhí inní ar roinnt daoine agus ar roinnt eagraíochtaí agus grúpaí faoi dhrochstaid mhorálta na tíre, rud a léiríonn gur bhraith siad go raibh gníomhartha mímhorálta ar siúl mórthimpeall orthu. Bhí an ceart acu, go

³⁴ Mar a mhíníonn Earner-Byrne bhí tábhacht ar leith ag baint le dea-cháil an duine in Éirinn agus bhí dlúthnasc idir dea-cháil an duine agus an teaghlach: ‘if one member disgraced themselves the rest of the family was tarnished by association [...] There was little room for sexual individualism in a society that considered the family guilty by association with very real consequences’ (2008: 363).

³⁵ ‘The object of that bill was “to make the father of an illegitimate child responsible for the maintenance of that child”’ (Earner-Byrne 2008: 363).

³⁶ Admhaíonn Earner-Byrne nár ghlac gach duine leis an tuiscint sin (2008: 363).

pointe áirithe. Léiríonn cuntais na staraithe go raibh iompar a sháraigh coinbhinsiúin na moráltachta agus rialacha na sochaí le brath go forleathan in Éirinn san fhichiú haois, agus roimh bhunú an tSaorstáit chomh maith.

Sa leabhar *Occasions of Sin* (2009), cuireann Diarmaid Ferriter roimhe mionphlé a dhéanamh ar an íomhá a chruthaíonn an fhianaise atá á plé aige—déanann sé scagadh ar réimse an-leathan foinsí agus dioscúrsaí a bhaineann leis an gcollaíocht, taifid chúirte, coimisiúin agus tuairiscí oifigiúla de chuid an Stáit, tuairiscí a chuir eagraíochtaí éagsúla le chéile agus comhfhreagras idir an Eaglais agus an Stát san áireamh—d'Éirinn san fhichiú haois. In *The History of Sexuality* déanann Foucault plé ar an gcoincheap ar a dtugann sé ‘the repressive hypothesis’ (1998: 10–11). Cé gur tharla ‘a veritable discursive explosion’ (ibid.: 17) i réimse na collaíochta daonna idir an t-ochtú haois déag agus an fichiú haois, dar leis, agus cé gur cuireadh iallach ar dhaoine a n-aird a dhíriú ar an gcollaíocht agus gach gné den chollaíocht a phlé agus a cheistiú (ibid.: 19–20) agus cé go raibh sé mar aidhm ag fórsaí na cumhachta an chollaíocht a thuiscint ina hiomláine agus a rangnú—trí mheán an dioscúrsa— ionas go mbeidís in ann smacht a chur uirthi agus ar an daonra (ibid.: 69; 78), tá sé de nós ag tráchtairí éagsúla an chollaíocht a thuiscint mar fhórsa nádúrtha ar ar cuireadh srian daingean agus mar fhórsa a bhí brúite faoi chois i rith na gcéadta (ibid.: fch 35; 49; 64–65; 72; 73; 77; 81; 107; 148; 158; 159). Is minic a thuigtear an nasc idir an chumhacht agus an chollaíocht mar nasc diúltach, nasc a bhaineann le ‘rejection, exclusion, refusal, blockage, concealment, or mask’ (ibid.: 83) agus is minic a chreidtear ‘that sex is placed by power in a binary system: licit and illicit’ agus go gcruthaíonn an chumhacht ‘an “order” for sex that operates at the same time as a form of intelligibility’ (ibid.), agus ‘that power acts by laying down the law’ (ibid.). Creidtear chomh maith gurb é ‘prohibition’ foirm an dlí thuasluaite (ibid.: 84), go mbaineann an chumhacht seo leis an gcinsireacht (ibid.), agus go dtéann an chumhacht i bhfeidhm ar an gcollaíocht ‘in a uniform and comprehensive manner’ (ibid.). Maíonn Foucault gur tháinig an ‘discursive explosion’ agus an ‘repressive hypothesis’ chun tosaigh ag an am céanna mar ‘power is tolerable only on the condition that it mask a substantial part of itself’ (ibid.: 86). Tuigeann sé an ‘repressive hypothesis’ mar chur i gcéill, a chlúdaíonn na cleasa cumhachta atá taobh thiar den ‘discursive explosion’.

Sa leabhar *Moral Monopoly* (1998), déanann Tom Inglis plé ar an gcaoi a bhfuair an Eaglais Chaitliceach greim ar shochaí na hÉireann tríd an smacht a fuair siad ar réimse an teaghlaigh, ar réimse an phósta agus ar réimse na collaíochta daonna. Is léir go gcreideann sé gur chumhacht dhiúltach a bhí sa chumhacht a bhí ag an Eaglais i sochaí na hÉireann, cumhacht a bhain le ‘rejection, exclusion, refusal, blockage, concealment, or mask’, mar a chuireann Foucault é (1998: 83). Déanann Inglis cur síos ar an gcumhacht a bhí ag an Eaglais i sochaí na hÉireann mar chumhacht eagraithe, uileghabhálach:

Religious tradition is not simply a set of beliefs and values which are held within the mind and passed on from generation to generation. It involves a physical and political control of social structures. *The power of the Catholic Church in Ireland was not just ideological. Its ability to limit what people did and said; to imbue the Irish habitus with its moral ethos and sensibilities; and to form good Catholic personalities, was founded on an ownership and control of physical resources* which were operated by a well-trained, disciplined and devoted team of priests, nuns, and brothers [...] the Catholic Church in Ireland is a diffused, pluralist organisation of power in which those at the centre, especially the bishops, are able to limit what those at the periphery, and even those outside the institution, do and say. It is also to argue that the way in which the teachings, beliefs, and values of the Church have been maintained among the Irish has not depended simply on historical loyalty or some innate spirituality, but rather on *a systematic process of socialisation* exercised in churches, schools, hospitals, and homes (1998: 64; liomsa an bhéim).

Cuireann sé leis seo nuair a dhéanann sé cur síos ar chumhacht na hEaglaise Caitlicí mar chumhacht smachtúil:

The power of the Catholic Church in Irish society, its *monopoly over morality*, was founded on its influence in Irish social, political and economic life. Such was the *dominance* of the Church in other social fields, besides the religious, that it was *able to limit and control what people did and said* when they met socially, engaged in politics and dealt in the marketplace (ibid.: 65; liomsa an bhéim).

Tugann argóintí Inglis le fios go raibh cumhacht chomh láidir sin—‘monopoly’— ag an Eaglais Chaitliceach i réimse na moráltachta in Éirinn, réimse na collaíochta san áireamh, go mbíodh sé de nós ag gach éinne cloí lena teagasc, lena coinbhinsiúin agus lena héilimh mar go raibh an tír—agus moráltacht agus collaíocht na tíre go háirithe— faoi chois aici. Tuigeann sé an chollaíocht Éireannach mar fhórsa a bhí brúite faoi chois ag an Eaglais Chaitliceach.

Ní chreideann Ferriter go raibh an scéal chomh simplí sin. Ní shéanann sé go raibh an ceart ag Inglis nuair a mhaígh sé go raibh smacht forleathan ag an Eaglais Chaitliceach ar shaol sóisialta na ndaoine in Éirinn, ach maíonn sé nach gcuireann Inglis na gluaiseachtaí agus na gníomhartha frithbheartaíochta san áireamh i gceart:

Irish sociologist, Tom Inglis, who has published extensively on aspects of Irish sexuality, has suggested that Foucault’s theories about sex being ‘the most subtle, most penetrative form of discipline and control’ have a limited application to Ireland. He has acknowledged that there is much that Foucault wrote about sexuality that is relevant to Ireland, including a discourse of sexuality centred on the policing of bodies in marriage, family and property relations, the extent to which sex becomes an issue between the state and the individual, and a public issue ‘articulated within a whole web of discourses’. But in Ireland, according to Inglis, ‘alternative or resistant discourses were relatively absent’ and ‘transgressions were limited’. In Ireland, the deployment of sexuality remained, until the end of the twentieth century, within what Foucault terms the ‘thematic of sin’. Inglis further suggests that when Foucault writes of sex being ‘taken charge of, tracked down as it were, by a discourse that aimed to allow it no obscurity, no respite’, this process cannot be applied to Ireland to the same extent as elsewhere because there was not ‘the same quantity of discourses concerned with sex’ which Foucault argues was characteristic of the West, and that he failed to map out the relationship between the religious and sexual spheres of a country’s social life. The archival material on which this book is based suggests that Inglis exaggerates Irish exceptionalism in this regard. While acknowledging the influence of Catholicism and the ‘thematic of sin’, *this book uncovers numerous discourses that were independent of, or in opposition to, the Church, and shows that the state in its reports was not always just framing its observations or comments in the context of religious sensibilities.* Issues such

as the appropriateness of state intervention, civil rights, public health and living conditions also played their part. *Neither was there a shortage of transgressions, both illegal behaviours—sexual crime and abuse—and legal but perceived as socially transgressive, such as unmarried motherhood.* Inglis has also maintained that ‘the absence of physical affection, an obsession with sex and an emphasis on self-denial have been central to what makes the Irish different’. The notion of sex being the greatest sin was ‘inculcated deeper and lasted longer in the bodies and souls of the Irish than among the rest of the West’ [...] *But there were also dissent, different opinions, double standards and a more complex sexual identity and practice than Inglis allows for.* None the less, Inglis has raised interesting questions and challenges for historians and sociologists, particularly with his suggestion that ‘what is missing in a Foucauldian analysis is an understanding of the Irish sensibility about sex; the particular way “the game of sexuality” was played in Ireland’ (2009: 2–3; liomsa an bhéim).

Tá sé mar aidhm ag Ferriter sa leabhar *Occasions of Sin* an chastacht a bhain le dioscúrsaí na collaíochta in Éirinn san fhichiú haois a phlé agus léiríonn sé don léitheoir nár chloígh gach duine i sochaí na hÉireann leis na dioscúrsaí oifigiúla a chuir an Eaglais, an Stát agus an tsochaí chun cinn, gur cháin daoine agus grúpaí éagsúla na dioscúrsaí sin agus polasaithe an Stáit. Aontaíonn Michael G. Cronin le tuairimí Ferriter, a bheag nó a mhór. Aithníonn sé go raibh tionchar mór ag saothar Inglis ar a leabhar féin, *Impure Thoughts* (2012: 2–3), agus déanann sé trácht ar an ‘pioneering theoretical framework’ atá in úsáid ag Inglis in *Moral Monopoly* (ibid.). É sin ráite aige, déanann sé cur síos ar na lochtanna a bhraitheann sé féin i saothar Inglis:

However, while analysing sexuality as productive and regulatory in nineteenth-century Ireland, Inglis effectively returns to a repressive hypothesis to explain Irish sexuality in the twentieth century. In nineteenth-century Catholic Ireland, in Inglis’s account, sexuality was being actively produced within a post-Famine project of shaping modern bourgeois bodies and minds; sexuality was a function of power. However, in the twentieth century, until the 1960s, sexuality was repressed as part of a drive to restrict the formation of modern subjects; sexuality was the victim of power. In the first era, Catholicism actively moved to generate new discourses of sexuality and new locations of sexual knowledge. The distinguishing feature of

Catholicism in the second era is its creation of a deafening silence on sexuality. In the earlier era, Catholicism is viewed as one of the primary agents for creating modern Irish sexual subjects whereas in the later one it functions only to repress sexual discourses and subjects and thus to impede Irish modernity [...] But *Impure Thoughts* demonstrates that even in the first two-thirds of the twentieth century, sexuality was not regulated through silence in Ireland but through a complex, polyvalent field of discourses and contesting epistemologies of sexuality [...] Inglis's history of sexuality in modern Ireland generally follows the contours of a model of Irish modernisation, in which the comparatively smooth trajectory of the Anglophone metropole is contrasted with Ireland's jerky pattern of periods of stagnation interrupted by bouts of accelerated change. In this account, Irish Catholicism was an agent of bourgeois development and modernisation in the mid-nineteenth century. However, in the twentieth century almost precisely the same ideological formation effectively acted as a stubborn brake on modernisation [...] However, as *Impure Thoughts* demonstrates, 'Catholic' Ireland prior to the 1960s was as much shaped by the currents and crises of international capitalism and modernity as 'globalised' Ireland has been shaped by late capitalism and postmodernity (ibid.: 3–4).

Is léir, mar sin, go séanann Cronin an 'repressive hypothesis' mar mhúnla róshimplí.

Cuireann Maria Luddy béim ar an easaontas a bhí le brath sa tír agus go háirithe in iompar collaí na ndaoine, san alt 'Marriage, Sexuality and the Law in Ireland':

Reading through the historical records available in numerous archives around Ireland it is clear that many Irish people enjoyed pre-marital sex, engaged in adultery, and did not always much care what their neighbours or priests thought of their actions. Levels of infanticide, the appearance of men and women before their local church sessions to account for their extra-marital affairs or pre-marital fornication, prostitution, the comments of clerics on the sexual habits of their flocks, the numbers of desertions, bigamy cases, breach of promise to marry cases and seduction cases attest to a society where the expression of sexuality was less inhibited than historians believed (2017: 359).

Tugann cuntas Luddy le fios, ní hamháin gur sháraigh a lán daoine coinbhinsiúin, rialacha agus fiú dlíthe na sochaí, ach go raibh roinnt daoine lánsásta na coinbhinsiúin, na rialacha agus na dlíthe sin a shárú.

Léirigh roinnt tuairiscí agus imscrúduithe oifigiúla,³⁷ mar *The Inquiry Regarding Venereal Disease* (1926) agus an *Report of the Interdepartmental Committee of Inquiry Regarding Venereal Disease* (1926; neamhfhoilsithe), *The Report of the Committee on Evil Literature* (1927), *The Report of the Commission on the Relief of the Sick and Desitute Poor* (1927), *The Report of the Ad-Hoc Committee on the Suppression of Prostitution* (1947–1948) agus go háirithe an *Report of the Committee on the Criminal Law Amendment Acts (1880–1885) and Juvenile Prostitution* (1931), nó *The Carrigan Report*,³⁸ gur fhadhb fhorleathan agus thromchúiseach a bhí sa choir chollaí in Éirinn sna 1920idí agus sna 1930idí agus go raibh an scaoll morálta bunaithe ar ábhair inní a raibh údar leo go pointe áirithe. Míníonn Earner-Byrne gur bhraith daoine agus gur bhraith an Rialtas go raibh aonad an teaghlaigh faoi bhagairt mar gheall go raibh luachanna morálta na tíre ag meathlú:

In Ireland, as elsewhere, the family (its definition, rights, responsibilities and protection) was seen as central to maintaining civil order and control. In the 1920s the emphasis on the function of the family was heightened by a pervading fear that this core unit of society was imploding. Some of the principal commissions of inquiry into welfare and crime, for example, *the Report of the commission on the relief of the sick and destitute poor, including the insane poor, 1927* and the *Report on the criminal law amendment acts (1880–85) and juvenile prostitution* of 1931 shared a concern that parental control had been eroded by the years of civil unrest and the invasion of modernity via the cinema. Welfare officials in the Department of Local Government and Public Health agreed [to] filing annual reports that charted social breakdown and family impotence in the face of modernity. The moral, social and demographic fears combined for contemporaries to present a picture of decay: ‘If our social and economic disorder continues, it is obvious that the steady elimination of young people by emigration, the decline in the

³⁷ Luann Luddy (2017: 359), Earner-Byrne (2008: 361) agus Smith (2007: 21) iad chomh maith.

³⁸ Déanann James Smith cur síos an-chuimsitheach ar an bpróiseas a lean Coiste Carrigan agus iad ag iarraidh an tuairisc a chur le chéile (2007: 24–37).

numbers born, the deterioration in the quality of children born due to the too late marriage age of mothers, and the decline in general health due to malnutrition can only lead to a complete sapping of the physical and mental vitality of the nation... The economic obstacles to marriage at a normal age here have produced a most abnormal and unnatural condition of life which is finding outlet in promiscuous intercourse with resultant illegitimacy, increasing of venereal disease [...]' (2008: 361).

Is léir, mar sin, gur chuir na tuairiscí sin go mór le dearcadh an phobail i leith dhrochstaid mhorálta na hÉireann.

Maíonn Maria Luddy go raibh an striapachas le brath go forleathan i mBaile Átha Cliath go déanach san ochtú haois déag (2017: 357–358). Déanann sí plé ar an gcaoi ar tháinig an striapachas go mór chun cinn sna háiteanna ina raibh saighdiúirí lonnaithe agus ar an inní a bhí ar dhaoine faoi:

Prostitutes were evident in the streets of Irish towns, especially those where soldiers were stationed. They were feared because it was believed that not only did they carry contagious diseases which might infect the entire population but also that their very presence might induce young women to follow in their footsteps (ibid.: 358).

Bhí iarracht déanta roimh bhunú an tSaorstáit, fiú, chun an striapachas a rialú. Faoi choinníollacha na *Contagious Diseases Acts* (1864–1886) bhí cead ag na húdaráis scrúdú dochtúra a dhéanamh ar ‘women *suspected* to be prostitutes’ (Connolly 1997: 83), go háirithe in áiteanna mar An Currach i gContae Chill Dara agus an Cóbh (*Queenstown*) i gContae Chorcaí (ibid.: 113). Bhí na scrúduithe sin riachtanach (ibid.). Tá fréamhacha na *Magdalen Laundries* le fáil sna heagraíochtaí carthanacha a raibh sé mar aidhm acu na striapacha a tharrtháil (ibid.). Ba striapacha iad an chuid ba mhó de na mná a chuaigh isteach sna *Laundries* go dtí deireadh an naoú haois déag (ibid.). Is léir, mar sin, go ndearnadh dlúthnasc idir galair véinéireacha thógálacha agus *moral contagion* (Cronin 2012: 66). Míníonn Cronin an nasc idir *moral contagion* agus an t-ord sóisialta:

[...] the metaphor of moral contagion also served as a figure for the relationship between individual moral conduct and the social order. Through the imagery of contagion, sexual misbehaviour was conceived of as a virus that could spread out from the individual to infect the whole society (ibid.).

Tuigeadh an striapachas mar chleachtadh a chuir an t-ord sóisialta i mbaol.

Rinneadh scrúdú cuimsitheach ar na dlíthe a bhain leis na fadhbanna gnéis—nó fadhbanna morálta—ba mhó a bhí le brath i sochaí na tíre ag an am—an striapachas, na máithreacha singile, an ginhilleadh, an naímharú,³⁹ an choireacht ghnéis, an foréigean teaghlaigh, agus mí-úsáid na bpáistí—sa tuairisc a chuir Coiste Carrigan le chéile sa bhliain 1931. Déanann Earner-Byrne achoimre ar thorthaí an *Carrigan Report*:

The Carrigan Report, guided by the conviction that the ‘moral condition’ in Ireland was challenged by modernity and only legislation could rectify the situation, sought to raise the age of sexual consent from sixteen to eighteen years of age and reform the laws relating to prostitution [...] The Carrigan Report painted a picture of an Ireland in moral decline with rising illegitimacy, the widespread use of birth control and increased prostitution. Significantly, this report was never published, revealing, as both Kennedy and Finnane argue the tendency to suppress controversial information regarding sexual morality in Ireland. Perhaps, as Finnane speculates, independent Ireland did not wish publicly to acknowledge that it was following a trend in morality not dissimilar to that across the border and the Irish Sea (2007: 177).

Tuigeadh iompar collaí a sháraigh noirm an teaghlaigh agus na giniúna mar iompar a chuir an t-ord sóisialta i mbaol agus bhí fonn ar cheannairí na tíre dul i ngleic le fadhbanna morálta na tíre agus iarracht a dhéanamh iompar collaí na ndaoine a rialú.

³⁹ Chomh maith leis an striapachas, an mídhlisteanacht agus an mbreithrialú, b’fhadhb an-mhór é an naímharú in Éirinn san fhichiú haois (Connolly 2015: 73). Bhí ‘disproportionately high illegitimate death rate’ le brath sa tír (Earner-Byrne 2007: 178). Léiríonn Ferriter dúinn in *Occasions of Sin* (2009) gurbh fhadhb mhór a bhí sa choiriúlacht chollaí chomh maith: ‘The circuit court cases during the 1920s and 1930s suggest a high degree of sexual frustration, violence and abuse’ (112).

1.8. De réir an dlí: *moral legislation* sa Saorstát

Léiríonn na *Contagious Diseases Acts* (1864–1866) go raibh fonn ar cheannairí na tíre—bhí Éire faoi smacht na Breataine ag an am, ar ndóigh—úsáid a bhaint as an gcóras dlí chun iompar collaí na ndaoine a rialú agus chun an scaoll morálta a bhain leis an striapachas, mar shampla, agus go háirithe le galair véinéireacha, a mhaolú. Coinníodh leis an gcleachtas céanna i ndiaidh bhunú an tSaorstáit. Mar a mhíníonn James Smith:

Already by 1925 this partnership [idir an Eaglais Chaitliceach agus an Stát] has provoked legislation establishing censorship of films and proscribing divorce, characteristic hallmarks of the socially repressive Free State Society (2007: 21).

Rinneadh cur síos ar Acht Leasuithe an Dlí Choiriúla (ALDC), a tháinig i bhfeidhm sa bhliain 1935 mar gheall ar mholtaí an *Carrigan Report*⁴⁰ agus ar mholtaí an *Report of the Commission on the Relief of the Sick and Destitute Poor, including the Insane Poor*, mar seo a leanas:

An Act to make Further and Better Provision for the Protection of Young Girls and the Suppression of Brothels and Prostitution, and for Those and Other Purposes to Amend the Law relating to Sexual Offences (Rialtas na hÉireann: ALDC 1935).

Tá codanna san ALDC a théann i ngleic, mar shampla, leis an éigniú, leis an ionsaí gnéasach, leis an bhfios collaí neamhdhleathach agus leis an aois toilithe, leis an striapachas agus leis na drúthlanna agus leis an mígheanas (poiblí) (ALDC 1935). Is í an chuid den Acht a bhaineann le modhanna frithghiniúna an chuid is cáiliúla, áfach, mar gheall go raibh tionchar chomh tromchúiseach agus chomh fadtéarmach aici ar an bpleanáil clainne agus, dá bharr sin, ar ghnáthshaol na ndaoine (ALDC 1935: Cuid

⁴⁰ Maíonn James Smith go raibh tionchar ollmhór ag an *Carrigan Report* ar dhearcadh an Stáit i leith an naisc idir an chollaíocht agus an dlí: ‘The Carrigan Report, I propose, was a formative moment in establishing an official state attitude toward “sexual immorality” and the subsequent legislation in authorizing the nation’s containment culture’ (2007: 21).

17). Déanann James Smith plé ar an tionchar a bhí ag an *Carrigan Report* agus ag an ALDC ar ‘the nation’s containment culture’:

In arriving at a hegemonic discourse that perceived sexual immorality, the Carrigan Report and the Criminal Law Amendment Act sanitized state policy with respect to institutional provision. They disembodied sexual practice by obscuring social realities, especially illegitimacy, in discursive abstractions. And they concealed sexual crime, especially rape, infanticide, and abuse, while simultaneously sexualizing the women and children unfortunate enough to fall victim to society’s moral proscriptions (2007: 21).

Déanann sé plé chomh maith ar an gcaoi a ndearnadh neamhaird de na coinníollacha éagsúla a chuir le (droch)staid mhórálta na tíre agus leis an gcoir chollaí:

[...] the Carrigan Report’s political reception—first the suppression of the report,⁴¹ then the legislative response—established a precedent for church-state management of sociosexual controversies, proscribing visible manifestations of ‘sexual immorality’ while failing to address, or choosing to ignore, the social realities attending them. This political response reveals how the discourse of sexual immorality marginalized the real-life sexual practice that resulted in single motherhood and illegitimacy while it simultaneously elided the pervasive reality of rape, incest, and pedophilia (ibid.: 4).

Tugann an sliocht thuas le fios go raibh aird an Stáit—agus na hEaglaise—dírithe ar an bpiónós, seachas ar an leasú sóisialta.

Tá an ceart ar fad ag Maria Luddy nuair a dhéanann sí cur síos ar an ALDC mar ‘moral legislation’ (2017: 361) agus bhí reachtaíocht den chineál céanna le brath chomh maith, mar shampla, san Acht um Scrúdóireacht Scannán (1923), san Acht um Scrúdóireacht Fhoillseachán (1929)⁴² agus san Acht um Hallaí Rinne Puiblí (1935). Níor reachtaíocht theibí a bhí i gceist ach an oiread. Bhí tionchar mór ag na hAchtanna

⁴¹ Níor foilsíodh an Carrigan Report. ‘Significantly, this report was never published, revealing, as both Kennedy and Finnane argue the tendency to suppress controversial information regarding sexual morality in Ireland’ (Earner-Byrne 2007: 177).

⁴² Bhí baint ag an Acht seo leis an bhfrithghiniúint chomh maith.

seo ar ghnáthshaol na ndaoine in Éirinn agus ar shaol príobháideach agus ar shaol gnéis na ndaoine go háirithe:

Much of the moral legislation imposed, such as the Criminal Law Amendment Act of 1935, reveals an attempt by the state and church to curtail sexual autonomy, particularly that of women. Clear also is an attempt to curtail any expression of sexuality, and to curb, for instance through censorship and the regulation of dance halls, the consumption of sexuality (Luddy 2017: 361).

Cé go raibh tionchar ag an *reachtaíocht mhorálta* ar fhir na tíre chomh maith, is díol spéise é go ndearnadh iarracht ní ba mhó smacht a choinneáil ar iompar na mban, rud a thugann le fios go raibh íomhá an Stáit ag brath ar mhoráltacht na mban.

1.9. ‘even if you didn’t want to, you had to’: An Fhrithghiniúint in Éirinn

Bhí na Príomheaglaisí Críostúla uilig go mór i gcoinne úsáid na bhfrithghiniúnach agus, mar a luadh cheana, bhí tionchar mór ag teagasc na nEaglaisí sin—agus go háirithe ag teagasc na hEaglaise Caitlicí—ar mhuintir, agus ar Rialtas, na hÉireann san fhichiú haois. Bhain an tuiscint ar an bhfrithghiniúint mar chleachtadh mínádúrtha, a bhí le brath i dteagasc na nEaglaisí Críostúla, leis an tuiscint a bhí ag na hEaglaisí sin ar Dhlí Dé, mar a mhíníonn Sandra McAvoy:

[...] limiting fertility was, from the outset, condemned by the main Christian churches and medical organisations as contrary to divine and natural law, as subversive, obscene or likely to deprave [...] Why was birth control perceived in this way? [...] It was regarded as *a* violation of divine law because it ran counter to biblical guidance, such as ‘bring forth abundantly in the earth, and multiply therein’ (Genesis 9:7) or Psalm 127’s declaration that ‘children are an heritage of the Lord: and the fruit of the womb is *his* reward’ (2014: 4–5).

Cuireann sí leis an méid thuas, nuair a mhaíonn sí gur braitheadh go raibh contúirt pholaitiúil ag baint le dioscúrsa na frithghiniúna sa Bhreatain:

Birth control may also, from the outset, have been perceived as *politically subversive* because the earliest texts were produced by secular, free-thinking,

working-class English political radicals, such as Francis Place (1771–1854) and Richard Carlisle (1790–1843) [...] such writers *challenged* not only contemporary religious and moral understandings that sexual relations must always be open to the possibility of conception but also *gendered assumptions about women’s subordination within marriage and the inevitability of intensive motherhood* (ibid.: 5; liomsa an bhéim).

Tuigeadh cleachtadh na frithghiniúna mar bhagairt don teaghlach ‘nádúrtha’ agus do chumhacht na nEaglaisí Críostúla. Cé gur tháinig maolú ar an dearcadh a bhí ag Eaglais Shasana i leith na frithghiniúna, go háirithe i ndiaidh Chomhdháil Lambeth in 1930,⁴³ níor tháinig an maolú céanna ar dhearcadh na hEaglaise Caitlicí ina leith. San imlitir *Casti Connubii* (1931), ar tagraíodh cheana di, leagadh béim ar an dearcadh sin. Tugtar ‘frustrating the marriage act’ ar an bhfrithghiniúint agus déantar cur síos uirthi mar ‘criminal abuse’ (*Casti Connubii* 53). Déantar soiléiriú ar sheasamh na hEaglaise ina leith agus i leith na ndaoine a bhain úsáid as modhanna frithghiniúna:

[...] no reason, however grave, may be put forward by which anything intrinsically against nature may become conformable to nature and morally good. Since, therefore, the conjugal act is destined primarily by nature for the begetting of children, those who in exercising it deliberately frustrate its natural power and purpose sin against nature and commit a deed which is shameful and intrinsically vicious (*Casti Connubii* 54).

Is ráiteas láidir é seo agus is léir gur rabhadh géar i gcoinne úsáid na bhfrithghiniúnach a bhí ann.

Luann McAvoy an téacs *The Muddress of the Unseen: A Tract on Race Suicide*, a scríobh an t-oirmhinneach agus an scoláire, Samuel Hemphill, agus a foilsíodh sa bhliain 1908 (McAvoy 2014: 4, 18–21). Sa téacs seo, cáineann Hemphill na modhanna éagsúla frithghiniúna agus déanann sé nasc idir na modhanna seo agus roinnt galar agus roinnt deacrachtaí fisiciúla, rud a léiríonn an imní a bhí air faoi úsáid na

⁴³ Fch Daly: ‘in 1930 the Lambeth Conference—the official assembly of the Church of England—reversed its previous opposition and endorsed birth control in limited circumstances and “in the light of ... Christian principles,” a decision that left the Catholic church as the most prominent opponent of birth control’ (2006a: 86).

frithghiniúna. Luann sé chomh maith go raibh an daonra ag laghdú sa Fhrainc, san Astráil, i Meiriceá agus i Sasana ag tús an fichiú haois, agus go raibh sé de dhualgas ar dhaoine (pósta), dar leis, na frithghiniúnaigh a sheachaint mar “coition is one of the ordinary laws of nature” (qtd McAvoy 2014: 19). Tháinig an téarma *race suicide*, as ar bhain Hemphill úsáid i dteideal a thráchtais, go mór chun cinn san Eoraip go luath san fhichiú haois, agus go háirithe sa tréimhse idir na Cogáí Domhanda, mar a mhíníonn Diarmaid Ferriter:

Discussion about birth control and the use of the term ‘race suicide’ in Ireland was a reflection of a European pro-natalist discourse [...] it was asserted that Ireland was going to learn from the mistakes of other European countries [...] In Italy [...] In 1927, Mussolini launched his pro-natalist campaign [...] His declarations fell on deaf ears [...] There was ambivalence about debating the issue of contraception in Italy [...] Nor was the Irish interrelation of religion and politics unique. In the Netherlands, for example, both Catholic and Orthodox Calvinist groups wielded significant power [...] control of sexuality ‘through intervention in the nuclear family ... was considered crucial’ [...] In France, the left-wing governments of the Popular Front attempted to stamp out the French neo-Mathusian birth control movement. In Germany and Austria, war and inflation intensified socioeconomic pressures to control fertility [...] (2009: 191–192).

Is léir go raibh nasc idir an imní a bhí ar cheannairí an Iarthair faoin bhfrithghiniúint agus an imní a bhí orthu faoin laghdú daonra.

Bhí daoine in ann teacht ar neart eolais faoi na modhanna éagsúla frithghiniúna go luath san fhichiú haois, sa tréimhse úd idir na Cogáí Domhanda go háirithe, mar a mhíníonn Mary Daly:

Information on birth control and access to contraceptive devices became much more widely available in the years immediately following the end of the 1914–18 war, mainly due to the publication of Marie Stopes’s book *Married Love* in 1918. Stopes was an outstanding publicist, who campaigned to make contraceptives respectable, especially for married couples. Although contraceptives had been available for some time, they were primarily regarded

as a means of avoiding venereal disease, and their use was associated with prostitutes, not the marriage bed. During the 1920s many respectable newspapers and magazines began to carry advertisements offering advice manuals or mail-order sales of contraceptive devices (2006a: 85–86).

Bhíodh sé de nós ag tráchtairí a bhí in éadan an chleachtaidh nasc a dhéanamh idir flúirse an eolais agus an laghdú daonra. Déanann Mary Daly trácht ar Sir Alexander Carr-Saunders, bitheolaí agus socheolaí Briotanach, mar shampla:

In common with others who were writing about population trends during the 1930s, Carr-Saunders believed that the falling birth-rate was a direct consequence of readier access to information on birth control. According to Carr-Saunders's analysis: (1) There is a correspondence between the date when birth-control propaganda became intensive and the date when the birth-rate began to decline in most countries. It is reasonable to assume that birth-control practices were stimulated by the consumption of birth-control literature (ibid.: 85).

Léiríonn tuairimí Carr-Saunders gur chuir an laghdú daonra go mór leis an inní a bhí ar dhaoine faoin bhfrithghiniúint agus faoi mhoráltacht—nó easpa moráltachta—an chleachtaidh seo.

Ní raibh sé chomh héasca do ghnáthmhuintir na hÉireann teacht ar eolas faoi na modhanna éagsúla frithghiniúna is a bhí sé do dhaoine eile san Iarthar sna 1920idí agus sna 1930idí. San alt “‘Its effect on the public morality is vicious in the extreme’” (2012), déanann Sandra McAvoy plé ar an gcaoi a ndearna brúghrúpaí éagsúla mímhoráltacht na frithghiniúna a chur chun cinn i ndiaidh bhunú an tSaorstáit agus brú a chur ar an Rialtas dlíthe a chur i bhfeidhm chun srian a chur ar eolas faoin bhfrithghiniúint agus srian a chur ar na frithghiniúnaigh féin. Pléann sí, mar shampla

[...] the targeting of the 1926 Committee on Evil Literature by Catholic social movement activists determined to strengthen definitions of birth control information as ‘obscene’, and to show that access to such material in Ireland was widespread enough to constitute a threat to the social order (2012: 35).

Díríonn sí chomh maith ar

steps taken within the Pharmaceutical Society of Ireland, in 1931, to have the sale of contraceptives declared unethical, a development that presented the Roman Catholic hierarchy with an opportunity to recommence lobbying on this matter in 1932 (ibid.).

Maíonn McAvoy go raibh tionchar mór ag brúgrúpaí mar sin ar An Acht um Scrúdóireacht Fhoillseachán (1929) agus ar Acht Leasuithe an Dlí Choiriúla (1935). Faoi choinníollacha an Achta um Scrúdóireacht Fhoillseachán (Rialtas na hÉireann 1929), cuireadh cosc iomlán ar fhoillseacháin ina raibh eolas faoi mhodhanna frithghiniúna le fáil:

It shall not be lawful for any person, otherwise than under and in accordance with a permit in writing granted to him under this section

(a) to print or publish or cause or procure to be printed or published, or

(b) to sell or expose, offer, or keep for sale, or

(c) to distribute, offer or keep for distribution,

any book or periodical publication (whether appearing on the register of prohibited publications or not) *which advocates or which might reasonably be supposed to advocate the unnatural prevention of conception or the procurement of abortion or miscarriage* or any method, treatment, or appliance to be used for the purpose of such prevention or such procurement (ASF 1929: 16:1; liomsa an bhéim).

Maíonn Mary Daly ‘contraception was at the heart of this legislation, because it was widely believed that modern literature which extolled sexuality, or less restrictive lifestyles for women and men, created a market for contraceptive advice’ (2006b: 574). Baineadh úsáid as an Acht go rialta chun srian a choinneáil ar an eolas a bhí le fáil do mhuintir na hÉireann faoin bhfrithghiniúint (ibid.: 574–575). Faoi

choinníollacha Acht Leasuithe an Dlí Choiriúla, cuireadh cosc iomlán ar dhíol agus ar iompórtáil na bhfrithghiniúnach:

It shall not be lawful for any person to sell, or expose, offer, advertise, or keep for sale or to import or attempt to import into Saorstát Eireann for sale, any contraceptive (ALDC 1935: 17:1).

Déanann Mary Daly cur síos ar an gcuid seo thuas den ALDC mar ‘cordon sanitaire against contraception’ (2006a: 92). I ndiaidh 1935,⁴⁴ mar sin, bhí sé deacair ar mhuintir na hÉireann teacht, ní hamháin ar eolas faoi mhodhanna frithghiniúna, ach ar na frithghiniúnaigh féin.

Bhí tionchar mór ag an ASF agus ag an ALDC ar ghnáthshaol na ndaoine in Éirinn. Bhí drogall ar cheannairí na hÉireann, ní hamháin eolas faoin bhfrithghiniúint a chur ar fáil do mhuintir na tíre, ach gnéasoideachas a chur ar fáil dóibh chomh maith. Nuair a bhí Coiste Carrigan ag obair ar a thuairisc don Rialtas, idir 1930 agus 1931, chuir cuid de na finnétithe béim ar an easpa eolais a bhí ag muintir na tíre ar an gcollaíocht agus ar an ngnéas agus is léir gur cheap siad gur chuir an t-aineolas sin agus an easpa oideachais go mór le fadhbanna morálta na tíre:

The women’s organisations that gave evidence emphasised prevention, care and welfare rather than punishment. They also highlighted the failure to educate women about their bodies, as did Judge F. Gleeson of Ennis district court, who criticised a lack in ‘knowledge in physical facts’. The women suggested that Irish girls were more immature and less knowledgeable than their English counterparts [...] (Ferriter 2009: 140).

Déanann Ferriter cur síos gonta ar an drogall a bhí ar an gcoiste agus ar an Rialtas dul i ngleic leis an gcineál argóna sin nuair a mhaíonn sé ‘but, all their recommendations

⁴⁴ Bhí an deacracht chéanna ag muintir na hÉireann suas go dtí 1979, nuair a tháinig athruithe sa dlí mar gheall ar de thoradh An Bille Sláinte (Beartú Muiríne), a chuir Charles Haughey faoi bhráid an Rialtais (fch Ferriter 2009: 423–425). Bhain coinníollacha dochta leis an reachtaíocht nua chomh maith—bhí ar lánúineacha pósta oideas a fháil ó dhochtúir chun frithghiniúnaigh a fháil. Tháinig An tAcht Sláinte (Beartú Muiríne) (Leasú) i bhfeidhm in 1985. Faoi choinníollacha an Achta seo, bhí cead ag daoine os cionn ocht mbliana déag d’aois coiscíní agus speirmicíd a cheannach gan oideas dochtúra. Tháinig An tAcht Sláinte (Beartú Muiríne) (Leasú) i bhfeidhm in 1992. Cuireadh deireadh leis an gcosc ar iompórtáil agus ar dhíol na bhfrithghiniúnach sa tír.

were ignored, as were calls for sex education’ (ibid.). Bhí baint ag an drogall sin le dearcadh na hEaglaise Caitlicí i leith an ghnéasoideachais, go pointe áirithe. Ní raibh fonn ar an Eaglais an smacht a bhí acu ar chollaíocht na ndaoine a ghéilleadh don Rialtas nó d’eagraíochtaí nach raibh baint acu leis an Eaglais:

Education in this regard was something the Church was loathe to cede to civil or state authorities. Prayer was deemed to be the solution to any doubt about physical contact between the sexes (ibid.: 235).

Tá bród de chineál éigin le brath sa litir a scríobh Henry Gray, rúnaí an *Catholic Social Welfare Bureau*, chuig Ardeaspag Bhaile Átha Cliath, John Charles McQuaid, faoi na mná óga Éireannacha a chuaigh thar lear—agus go háirithe na mná a chuaigh go Sasana—in 1943. Maíonn sé sé go raibh ‘practically no knowledge of sex matters’ ag na mná óga sin nuair a chuaigh siad go Sasana, agus déanann sé comparáid idir na mná Éireannacha agus na mná Sasanacha nuair a luann sé go raibh ‘unwholesome knowledge’ ag ‘England’s non-Catholic youth’ ar chúrsaí collaíochta (qtd Ferriter 2009: 260). Bhí imní mhór ar bhaill d’eagraíochtaí mar *The Catholic Social Welfare Bureau*, ar an Eaglais Chaitliceach agus ar an Stát faoin imirce, agus go háirithe faoi na mná óga a chuaigh ar imirce, mar a mhíníonn Jennifer Redmond san alt “‘Sinful Singleness’” (2008). Luann Redmond an plé a rinneadh ar chúrsaí moráltachta i gcomhthéacs na himirce:

For women, moral behaviours associated with sexual activity were of paramount concern whereas for men, where such discourses existed, they tended to focus on the suitability of accommodation, their drinking habits and their tendency to work on Sundays. Furthermore, ‘moral danger’ was almost a code for ‘sexual danger’ [...] ‘moral danger’ in this context can be equated with ‘sexual danger’ or ‘exploration’. Indeed, the difference between ‘failed’ and ‘successful’ female emigrants appeared to hinge on their sexual behaviour – failed emigrants were to be found in maternity homes; successful emigrants sent money home to their mothers (2008: 466–467).

Léiríonn dearcthaí mar seo go ndearnadh nasc idir an méid eolais a bhí ag daoine ar chúrsaí collaíochtaí agus a moráltacht agus gur tuigeadh imirce na mná óige mar bhagairt dá moráltacht, gur tuigeadh ‘that something bad may happen to one abroad,

particularly a Catholic girl' (ibid.: 467). Dar le Redmond gur cuireadh béim ar na cásanna ba mheasa sna nuachtáin,⁴⁵ .i. ar mháithreacha neamhphósta, agus gur chuir sé sin leis an scaoll morálta mar '[t]he fact that these were a *minority* of cases is forgotten' (ibid.: 468). Mar gheall ar an easpa oideachais agus eolais a bhí ar fáil do dhaoine óga san fhichiú haois, níor thuig siad cúrsaí collaíochta i gceart agus, mar thoradh air sin, bhí an Stát agus an Eaglais in ann feidhm a bhaint as an éiginnteacht seo chun dearcadh áirithe i leith na collaíochta a chruthú agus a chothú sa tír.

Chruthaigh an easpa eolais agus an easpa oideachais deacrachtaí praiticiúla do mhuintir na tíre agus go háirithe do na mná. Chuir Máire Leane agus a cuid comhghleacaithe agallaimh ar mhná Éireannacha go déanach sna 1990idí, chun eolas a bhailiú faoin taithí a bhí ag na mná sin ar chúrsaí collaíochta, mar aon le tuairimí na mban i leith na collaíochta agus i leith na giniúna. Déanann Leane féin cur síos ar an tionscnamh:

It is based on the qualitative data generated as part of an oral history project on Irish women's experiences of sexuality and reproduction during the period 1920–1970. The interviews, which were conducted with 21 Irish women born between 1914 and 1955, illustrate that *social and cultural discourses of sexuality as secretive, dangerous, dutiful and sinful were central* to these women's interpretative repertoires around sexuality and gender. However, the data also contains accounts of behaviours, experiences and feelings that challenged or resisted prevailing scripts of sexuality and gender [...] What emerges clearly from the data is the *confusion, anxiety and pain* occasioned by the negotiation of external demands and internal desires and the contested, unstable nature of both cultural power and female resistance (2014: 25–26; liomsa an bhéim).

Bhí sé mar aidhm ag Leane agus a comhghleacaithe scrúdú a dhéanamh ar 'how they experienced and negotiated their material, biological bodies in the context of prevailing discursive/social constructions of female sexuality' (ibid.: 27) agus ar 'what the women's accounts reveal about the shared knowledge of sexuality that prevailed

⁴⁵ Luann sí sraith alt a scríobh Gertrude Gaffney faoi mháithreacha singile Éireannacha i Sasana in 1936 (2008: 467–468).

in their youth’ (ibid.: 28). Tugann na hagallaimh le fios nach raibh mórán eolais ag na mná sin ar chúrsaí collaíochta agus iad ina ndéagóirí agus ina mná óga; ní raibh mórán eolais acu, mar shampla, ar an míostrú, ar an ngnéas, ar an nginiúint ná ar an toircheas (ibid.: 28). Ní raibh daoine eile—tuismitheoirí, mar shampla—sásta an t-eolas a roinnt leo ach an oiread (ibid.):

Alice, a working class woman born in the early 1930s, commented that ‘there wasn’t even a word for sex,’ while Hannah, a woman of similar age to Alice, noted that ‘you couldn’t mention sex’ and that ‘there was a big mystery about all of it’ (ibid.: 29).

Rinne bean eile, Nuala, cur síos ar an drogall a bhí ar dhaoine eile—fiú a máthair féin—labhairt léi faoi chúrsaí collaíochta:

My mother was a very direct woman but one of the things my mother was not very good at, was talking about sexuality...I was never really told anything, nothing from the nuns, nothing, occasional inferences that were actually more confusing than anything (ibid.)

Mhaígh Nuala go raibh dearcadh diúltach aici i leith na collaíochta dá bharr:

[...] what I learnt, I learnt from a *negative* perspective, rather than a positive one, in the sense that I pieced together from people, *not talking* about what *actually happened* but talking about the *implications* or the dangers of whatever it was, you know (ibid.).

Ba mhinic a thug tuismitheoirí—máithreacha go háirithe—rabhaidh do na mná óga, ach ba rabhaidh theibí iad agus ba mhinic nár thuig na mná óga cad go díreach a bhí á rá ag na daoine sin (ibid. 29–30). Bhí cuid mhaith de na fir aineolach ar chúrsaí an tsaoil chomh maith. Déanann Ferriter tagairt, mar shampla, don easpa eolais a bhí ag an scríbhneoir Seán Ó Faoláin ar chúrsaí collaíochta:

Seán Ó Faoláin was twenty years old and midway through his studies at University College, Cork before he learned how childbirth happened, later bemoaning the fact that pious elders ‘sent us naked to the wolf of life. I think

chiefly it was over-protectiveness; as if they wanted to believe that if nobody mentioned sex organs we would not notice that we had them' (2009: 195).

Is léir, mar sin, go ndearnadh iarracht ábhar na collaíochta a choimeád faoi cheilt san fhichiú haois in Éirinn, ach go raibh ceannairí agus cléir na tíre sásta úsáid a bhaint as an inní a bhí ar dhaoine faoin ábhar seo chun smacht a choimeád ar a n-iompar.

Fiú nuair a phós daoine, bhí inní orthu faoi chúrsaí collaíochta agus ní raibh saoirse acu a rogha rud a dhéanamh. Ba mhinic nár thuig daoine óga na tíre aon rud faoin ngnéas ná faoin nginiúint sular phós siad, ach thuig siad gur chóir dóibh clann a bheith acu, toisc gur chuir an Stát, an Eaglais agus an tsochaí béim chomh mór sin ar ról na mná mar bhean chéile agus mar mháthair. Bhí eagla an domhain ar Joan nuair a d'éirigh sí torrach, mar shampla, toisc nár thuig sí cad a bhí ag tarlú di:

Joan's level knowledge about reproduction was so limited that when she became pregnant at the age of 28 and experienced morning sickness, she did not realise she was pregnant:

'When I got married and when I got pregnant, I was three months pregnant and I said to this woman, "it must have been the turnips I ate" and I didn't know, she knew, I never knew what was going to happen at 28 years [of age]. You had terrible concepts about going into hospital and the fear of the unknown.' (Leane 2014: 33).

Chruthaigh dearcadh na nEaglaisí agus an Stáit i leith na bhfrithghiniúnach deacrachtaí praiticiúla do lánúineacha pósta chomh maith. Cé nach raibh clann mhór ag teastáil ó gach lánúin, bhí drogall orthu modhanna frithghiniúna a úsáid, mar gheall gur thuig siad dearcadh na hEaglaise Caitlicí ina leith agus toisc nach raibh fonn orthu rialacha na hEaglaise a shárú:

Sheila, who married in the early 1930s at the age of eighteen, highlighted how for herself and her contemporaries, religious, legal and patriarchal forces combined to limit the control they had over their sexual lives:

‘...it was a *mortal sin* if you avoided a family, you were *condemned absolutely*...they [women of her generation] knew nothing about contraception, what to do or what not to do, they just had them [children], you had to have them, if you avoided, you were nearly *excommunicated* from the Church at that time, *you just had to*, there was no two ways about it, even if you didn’t want to, you had to [...]’ (ibid.: 38).

Léiríonn ráiteas Sheila an easpa saoirse agus an easpa roghanna a bhí aici agus ag mná eile ag an am.

Is léir, mar a chuireann Ferriter é, ‘that Irish women were determined to find a way of reconciling their Catholicism with their desire for contraception and information’, áfach (2009: 366). Chuir dearcadh righin na hEaglaise agus na sochaí i leith na giniúna agus i leith na frithghiniúna isteach ar na mná agus ar a gcaidrimh agus, toisc nach raibh smacht iomlán acu ar a gcorp féin, ba mhinic nach raibh siad in ann pléisiúr a bhaint as an gcollaíocht ná an gnéas, fiú nuair a bhí siad i ngrá lena leannán:

Anne had similar memories of the fear occasioned by the unreliability of the safe period method⁴⁶ she was using: ‘when I was a young married woman, you would be waiting to know if you were pregnant, the fear of it was with you the whole time [...]’. Anne’s description of how reliance on the ‘safe period’ method hampered sexual pleasure for herself and her husband is underpinned by a discourse of sexual desire: ‘it was very hard on everyone, it was very hard for ourselves, you couldn’t be together, we were young and in love and wanted to be together and couldn’t.’ (Leane 2014: 40).

Ní raibh rogha ag roinnt mhaith ban ach clann mhór a thógáil agus bhí cuid acu ag streachailt go géar dá bharr; ní raibh go leor airgid ná go leor spáis acu ina dtithe (ibid.: 41). Is dócha gur chuir cásanna mar sin le fadhb an bhochtanaís sa tír. Déanann Ferriter tagairt, mar shampla, don phlódú sna tionóntáin i mBaile Átha Cliath go luath san

⁴⁶ Bunaithe ar thimthriall míosta na mná agus ar ‘the findings of two medical scientists, Ogino and Knaus (one Japanese, the other Austrian), that it was possible to prevent conception by abstaining from sex during part of a woman’s menstrual cycle. This discovery attracted widespread publicity in the United States during 1932 and sparked a major debate among Catholic moral theologians over the morality of this method of birth control. The Catholic church gave the Ogino-Knaus method, or the “safe period,” very qualified approval [...]’ (Daly 2006a: 92).

fhichiú haois agus maíonn sé gur chuir easpa na bhfrithghiniúnach go mór leis an bhfadhb seo:

Giving evidence to the commission on the relief of unemployment in the 1920s, E.P. McCarron, the secretary of the Department of Local Government and Public Health, highlighted the fact that in 1913 there were 5,322 tenements in Dublin occupied by 87,305 people, with 20,108 families occupying one-roomed tenements; even in the mid 1920s there were 78,934 people living in one-roomed tenements, meaning ‘nearly a quarter of the total population of Dublin city consists of families housed in one-roomed tenements.’ [...] One Irish doctor involved in maternity and child welfare work wrote to the contraception pioneer Dr Marie Stopes in February 1919 outlining his fears about overburdened mothers, and wondering whether there was any possibility of her sending him a leaflet he could distribute among the labouring classes about limiting the size of their families: ‘I am one of a great many others who have tried in all the first-class chemists in Dublin for the appliances you recommend and have been met with an indignant denial of stocking any such things.’ (2009: 76–77).

Léiríonn an sliocht thuas go raibh inní ar dhaoine faoi na coinníollacha sin agus go raibh siad ag iarraidh cabhair a thabhairt do na gnáthdhaoine a raibh cónaí orthu sna tionóntáin. Cé gur tuigeadh an fhrithghiniúint mar bhagairt do mhoráltacht na tíre, mar sin, agus mar rud a chruthódh fadhbanna daonra, chruthaigh an easpa eolais a bhí ag daoine ar na modhanna frithghiniúna agus an cosc iomlán ar dhíol agus ar iompórtáil na bhfrithghiniúnach deacrachtaí praiticiúla do mhuintir na hÉireann, agus go háirithe do na mná.

1.10. ‘As a society, for many years we failed you’: An Mháthair Neamhphósta in Éirinn

Sa bhliain 2013, dhá bhliain déag i ndiaidh dhúnadh an *Magdalen Laundry* deiridh in Éirinn⁴⁷ in 1996, ghabh Enda Kenny, a bhí ina Thaoiseach ag an am, leithscéal thar

⁴⁷ Ar Shráid Sheáin Mhic Dhiarmada, Baile Átha Cliath. Tá fréamhacha na *Magdalen Laundries* Éireannacha le fáil sna 1700idí, ach bhí deich gcinn acu á reáchtáil in Éirinn idir 1922–1996 (Smith 2007: 14). Bhí *Laundries* le fáil i dtíortha eile sa naoú haois déag agus san fhichiú haois: i Sasana, in

ceann an Stáit leis na mná a chaith tréimhsí sna hinstitiúidí míchlúiteacha sin, tar éis fhoilsiú an McAleese Report,⁴⁸ ina ndearnadh mionphlé ar an mbaint a bhí ag an Stát leis na *Laundries*:

Let me conclude by again speaking directly to the women whose experiences in Magdalen laundries have negatively affected their subsequent lives. As a society, for many years we failed you. We forgot you or, if we thought of you at all, we did so in untrue and offensive stereotypes. This is a national shame for which I again say, I am deeply sorry and offer my full and heartfelt apologies (*Oireachtas Éireann* 19 Feabhra 2013).⁴⁹

Bhí an ceart ar fad ag Kenny nuair a mhaígh sé ‘[t]he Magdalen laundries have cast a long shadow over Irish life and over our sense of who we are’ (ibid.). Maíonn Maria Luddy ‘Magdalen asylums have emerged as a key cultural construct within Ireland’ (2017: 359). Déanann James Smith cur síos ar na *Laundries* mar chuid de ‘architecture of containment’ na hÉireann (2007: 13). Míníonn sé an téarma seo:

In its concrete form, Ireland’s architecture of containment encompassed an assortment of interconnected institutions, including mother and baby homes, industrial and reformatory schools, mental asylums, adoption agencies, and Magdalen Laundries. These institutions concealed citizens already marginalized by a number of interrelated social phenomena: poverty, illegitimacy, sexual abuse, and infanticide. In its more abstract form, the nation’s architecture of containment also comprised the legislation that inscribed these issues, as well as the numerous official and public discourses that denied the existence and function of their affiliated institutions. Those incarcerated included unmarried mothers, illegitimate and abandoned children, orphans, the sexually promiscuous, the socially transgressive, and often, those merely guilty of ‘being in the way’. This bureaucratic apparatus operated as a bulwark to the state’s emerging national identity. In a still-decolonizing society those citizens guilty of such ‘crimes’ contradicted the

Albain, sa Fhrainc agus in áiteanna eile ar Mhór-Roinn na hEorpa, san Astráil agus sna Stáit Aontaithe (ibid.).

⁴⁸ *Report of the Inter-Departmental Committee to establish the facts of State involvement with the Magdalen Laundries*. Rinne an Seanadóir Martin McAleese cathaoirleacht ar an gcoiste agus is minic, mar sin, a thugtar an McAleese Report ar an tuairisc seo.

⁴⁹ Fch <https://www.oireachtas.ie/en/debates/debate/dail/2013-02-19/29/> ‘An Taoiseach’ (2.11.2018).

prescribed national narrative that emphasised conformity, valued community over the individual, and esteemed conservative Catholic moral values. At precisely the moment the fledgling state was authoring a new story of Irish identity, institutional provision became the favored response to perceived social and moral deviancy [...] postindependence Ireland contained what it perceived as sexual immorality by locking it away—out of sight and out of mind (ibid.).

Nuair a mhíníonn Maria Luddy stair na *Laundries*, luann sí go raibh nasc ní ba dhlúithe idir na hinstiúidí sin agus striapacha, ná mar a bhí idir na hinstiúidí agus máithreacha neamhphósta. Tá fréamhacha na *Laundries*⁵⁰ le fáil, dar léi, sna tithe tarrthála a cuireadh ar fáil do striapacha san ochtú agus sa naoú haois déag:

Prostitutes were considered sinners and rescue workers attempted to persuade them to leave their occupation. They did this through opening rescue homes, or Magdalen asylums. The first Magdalen asylum was founded in Dublin in 1765 by Lady Arabella Denny. By the twentieth century the majority of Magdalen asylums were run by nuns. In the eighteenth and nineteenth centuries these asylums were flexible institutions where women made a choice to enter, or leave or remain in the institution. Life was difficult for the women and work done, mostly laundry work, was hard labour. By the late nineteenth century women who were not prostitutes were also making their way into the Magdalen asylums; some were destitute, some were unable to secure employment having had illegitimate children, some were sent to the asylums by the court systems (2017: 358).

Tháinig athrú ar nádúr na *Laundries* san fhichiú haois, áfach:

The perception of Magdalen asylums in twentieth-century Ireland is extremely negative. Undoubtedly, women were institutionalised and harshly treated. While they might have been places of welfare in the nineteenth century this may not have been the case in the twentieth century. From some of the documentary evidence of government files, and the oral testimonies of women who were in these institutions, women were held against their will,

⁵⁰ Déanann Smith cur síos an-chuimsitheach ar stair na *Laundries* sa naoú haois déag (2007: 41–60) agus san fhichiú haois (ibid.: 61–96).

engaged in unpaid labour and lost whatever rights both the law and the constitution granted to them as Irish citizens. From the late nineteenth century it is evident that the asylums were beginning to be used by Catholic parents to hide the ‘shame’ visited on their families by wayward or pregnant daughters (ibid.: 359).

Tagann an cur síos a dhéanann Ferriter ar na *Laundries* leis an méid a scríobh Luddy, ach cuireann sé béim níos láidre ar an gcaoi ar athraíodh nádúr na *Laundries* idir an naoú haois déag agus an fichiú haois; sa naoú haois déag, b’institiúidí leasaithe a bhí sna *Laundries* ach san fhichiú haois, institiúidí pionósacha a bhí iontu:

Established in the eighteenth century, these institutions housed ‘penitents’ (usually prostitutes) who were urged to stay until their characters were reformed. More restrictive and difficult to leave by the end of the nineteenth century, by the twentieth century they had largely become homes for unmarried mothers (2009: 16).

Cé nárbh mháithreacha neamhphósta amháin a chuaigh isteach sna *Laundries*, tá siad ceangailte leis na máithreacha singile i gcomhchuimhne mhuintir na tíre.

Bhí an gnéas lasmuigh de chuing an phósta ‘utterly taboo’ (Connolly 2015: 73) in Éirinn san fhichiú haois, mar a luadh cheana. Tuigeadh an mháthair neamhphósta mar ‘fhadhb’ (Luddy 2017: 365). Ba mhinic a rinneadh trácht ar na *Magdalen Laundries* nó na hárais máithreacha agus naíonán, agus ar chinniúint na máithreacha singile, nuair a bhí daoine—tuismitheoirí go háirithe—ag iarraidh rabhadh a thabhairt do chailíní faoin ngnéas lasmuigh de chuing an phósta. Thuig na mná uilig a chuir Máire Leane agus a comhghleacaithe faoi agallamh go raibh institiúidí do mháithreacha neamhphósta ina gceantair áitiúla (2014: 37). Thuig siad nach raibh na máithreacha neamhphósta ‘ceadaithe’ sa tsochaí agus is léir go raibh trua ag cuid acu do na mná sin:

Dolores recalled, with sorrow, the consequences of extra-marital pregnancy for a woman who was on her midwifery course in Dublin in the early 1950s: ‘That was the end of her course...She defied everything, you know. She was

always defying the rules...yeah, that was her. So what happened to her after, I don't know' (ibid.).

Is léir go raibh súil ag na mná óga sin nach raibh saol mar sin i ndán dóibh féin agus go raibh eagla orthu roimh na hinstitiúidí do mháithreacha singile. Is dócha gur bhain tuismitheoirí, an chléir agus muintir an phobail úsáid as íomhá na n-áiteanna sin mar bhagairt chun smacht a choimeád ar iompar na mban óg.

Déanann Earner-Byrne cur síos ar an tábhacht a bhain le híomhá na máthar idéaláí in Éirinn san fhichiú haois:

The Irish mother [...] was not targeted by pronatalist policies [toisc go raibh an ráta breithe ard in Éirinn i gcomparáid leis na rátaí a bhí le brath i dtíortha eile] as in other European countries; instead she was the focus of debates and policies relating to the development of public health and the preservation of the social and the moral order (2007: 3).

Cé gur mháithreacha a bhí sna máithreacha singile, áfach, ní dheanadh idéalú orthu sa chaoi is a rinneadh idéalú ar an máthair phósta, mar gheall nár mháithreacha 'cearta' nó 'dlisteanacha'⁵¹ a bhí iontu. Ba dhuine 'socially transgressive' í an mháthair neamhphósta (Ferriter 2009: 3). Mar a chuireann Earner-Byrne é, '[t]he unmarried mother was [...] in a particularly invidious position' (ibid.). Ní raibh an Stát sásta dul i ngleic le taobh praiticiúil na 'faidhbe' sin agus cuireadh an bhéim, mar sin, ar thaobh morálta an scéil, rud a chiallaíonn nach raibh a lán tacaíochta ar fáil don mháthair neamhphósta den chuid ba mhó den fhichiú haois agus go raibh sé de nós ag an Stát, agus, dá bharr sin, ag gnáthmuintir na tíre iarracht a dhéanamh a n-iníonacha agus a ndeirfíúreacha torracha a cheilt:

The fate of both the mothers and the children was an indication of the social price that society was willing to pay for moral and cultural peace of mind.

⁵¹ 'In the Irish "social order", the concept of illegitimacy extended in practice, if not in name, to the unmarried mother: she was an illegitimate mother. The status of the mother was legitimated by marriage, reflecting a cultural understanding of the family as patriarchal and only *bona fide* when headed by a male obligated to the role of fatherhood by marriage. This underlying assumption informed much of the care and support that Irish mothers received during this period and was essentially based on "religious ideas" of morality' (Earner-Byrne 2007: 172–173).

Frequently, these women faced detention in an institution, and their children died at between two and five times the rate of legitimate infants. Many of the mothers fled to Britain rather than face the haphazard fate that awaited them and their children in Ireland. While the unmarried mother benefited from the mother-and-child scheme of 1953, she was virtually ignored by the Irish state, which operated a policy of stressing the moral aspect of the “unmarried mother problem”, thereby passing responsibility to the religious authorities. Neither Church nor State considered the single mother in terms of her citizenship; both institutions were concerned with the protection of her infant and the national disgrace caused by her propensity to emigrate, pregnant, to Britain (ibid.: 3–4).

Cuireann Earner-Byrne leis seo nuair a phléann sí an easpa seirbhísí a bhí ar fáil don mháthair neamhphósta i rith na tréimhse sin:

The lens of morality limited social vision and *inhibited any serious consideration of the economic and social costs of pregnancy outside wedlock*. The initial discussions regarding the topic focused on the reasons for this moral deterioration, parental responsibility, legal measures for the curtailment of sexual activity and the need for the separate moral rehabilitation of unmarried mothers [...] There is little doubt that the moral aspect of pre- or extra-marital sex hampered the development of social services for the mothers of illegitimate infants and seriously affected the shape and tenor of any services available (ibid.: 176; liomsa an bhéim).

Níor cuireadh cúnamh sásúil airgid ar fáil don mháthair neamhphósta, mar shampla, go dtí 1973, nuair a cuireadh liúntas máthar gan phósadh ar fáil (Ferriter 2009: 437):

Irish society was distinctly reluctant to allow social policy to bend to the dictates of what was culturally considered moral transgression. In reality, this meant that, despite the rhetoric, Irish society was not willing to facilitate illegitimate motherhood by offering such mothers the assistance it offered institutions and foster parents. This reluctance was in keeping with Catholic moral teaching (Earner-Byrne 2007: 178).

Is díol spéise é go luann Earner-Byrne nach raibh a lán tacaíochta le fáil do mháithreacha ‘dleathacha’ ach an oiread:

As long as the role of women in Irish society was defined as subsiding to the institution of the family, maternity could only be discussed and understood in terms of its impact on the distribution of family power [...] this understanding of maternity had a fundamental affect on legislation for all mothers (ibid.: 179).

Tugtar le fios ansin go ndearnadh neamhaird de ghnáthshaol laethúil na máithreacha, in ainneoin go ndearnadh idéalú ar an máthair. Cuireann Diarmaid Ferriter an dearcadh ait, casta a bhí ag an Stát i leith na mban in iúl nuair a dhéanann sé plé ar an bhforéigean baile, mar shampla. Cé gur gheall an rialtas go gcosnófaí máithreacha agus mná céile na tíre, luann Ferriter go raibh an foréigean baile fíorchoitianta in Éirinn, sna fichidí agus sna tríochaidí go háirithe, agus, anuas air sin, go ndearnadh beagchúram den chineál seo foréigin toisc gur tharla sé laistigh den phósadh nó den teaghlach; aonaid speisialta i sochaí na hÉireann (2005: 325–327). Cé go ndearnadh idéalú ar an mbean agus ar an máthair in Éirinn, mar sin, níor cuireadh tacaíocht shásúil ar fáil do mhná ná do mháithreacha na tíre.

Bhí tionchar ag an tuiscint a bhí ag an Stát ar an máthair neamhphósta agus ar an gcaoi ar ceapadh nach raibh leas sóisialta ‘tuillte’ aici (Earner-Byrne 2008: 362) ar na roghanna a bhí aici agus í ag iarraidh soláthar di féin agus dá clann:

Branded by the public as simultaneously a mother and a criminal, a family member and an outcast, the unmarried mother faced shame, betrayal, and exile. With little or no social welfare system to fall back on, her choices were limited to entering the county home, begging on the streets, or possibly prostitution (Smith 2007: 21).

Chuir an-chuid máithreacha singile lámh ina mbás féin agus rinne cuid eile acu iarracht a dtoircheas a cheilt nó a bpáistí a mharú (Ferriter 2009: 57–58; 59; 120; 184). Mar a mhíníonn Linda Connolly ‘[i]nfanticide rates were historically also very high in

Ireland [...] despite the criminalization of infanticide in 1949⁵² (2015: 73) agus bhí nasc idir dearcadh na sochaí i leith na máithreacha singile agus an ráta sin. Chuaigh a lán máithreacha neamhphósta ar imirce chun éalú ón stiogma agus ón ‘hostile moral climate’ in Éirinn (Ferriter 2009: 22):

Paul Michael Garrett refers to the fact that by the 1950s and 60s ‘PFI’ or Pregnant From Ireland had become ‘part of the everyday vocabulary of the social workers who dealt with unmarried mothers arriving from Ireland’. Migration due to pregnancy has been outlined elsewhere as part of the ‘hidden history’ of Irish migration (2008: 468).

Ní raibh rogha ag roinnt máithreacha neamhphósta ach dul isteach sna hárais máithreacha agus naónán nó sna *Magdalen Laundries*. Caitheadh mar choirpigh iad sna hinstitiúidí sin:

The Local Government Act in the—in 1923 criminalises women who give birth outside of marriage. And what do you do with a criminalised reproductive body? You incarcerate it (McAuliffe, RTÉ 2018).⁵³

Tá dearcadh na sochaí ina leith le brath go teann sa fhriotal as ar baineadh úsáid chun cur síos a dhéanamh ar a n-iompar. Déanann Catherine Corless, an staraí áitiúil a rinne taighde ar an áras máithreacha agus naónán i dTuaim agus a dhírigh aird an phobail agus an Rialtais ar láthair adhlachta ar fhearann an árais,⁵⁴ cur síos ar an bhfriotal seo, nuair a mhaíonn sí ‘they [an Rialtas] actually used the words “committed an offence”

⁵² Faoi choinníollacha an Achta um Naíonmharú (Rialtas na hÉireann 1949).

⁵³ Tras-scríobh ar agallamh a rinne McAuliffe ó bhéal sa chlár.

⁵⁴ Rinneadh tochailt ar an láthair adhlachta sin (sean-dabhach chamrais a bhí i gceist), mar chuid d’obair an Mother and Baby Homes Commission of Investigation, idir mí Feabhra 2016 agus mí an Mhárta 2017 agus thángthas ar ‘[h]uman remains of a significant number of babies and infants up to three years of age’ (*Irish Times* 3 Márta 2017). I mí Dheireadh Fómhair 2018, d’fhógair an Rialtas go gcuirfí reachtaíocht i bhfeidhm agus go gcuirfí airgead ar fáil chun na coirp a dhí-adhlacadh agus chun tástáil DNA agus tástálacha fóiréinseacha eile a dhéanamh orthu (fch, mar shampla, *Irish Times* 23 Deireadh Fómhair 2018). Bronnadh céim oinigh ar Catherine Corless in Ollscoil na hÉireann, Gaillimh, i mí Dheireadh Fómhair 2018 (<https://www.nuigalway.ie/about-us/news-and-events/news-archive/2018/september2018/nui-galway-announce-2018-honorary-degrees-recipients.html>). I mí Aibreáin 2019, cuireadh tuairisc an Choimisiúin ar fáil. Ardaítear ceisteanna móra sa tuairisc faoin mortlaíocht agus faoi nósanna adhlachta in árais eile: Bessborough i gCorcaigh; Bethany agus Pelletstown i mBaile Átha Cliath; Castlepollard i gContae na hIarmhí agus Sean Ross i gContae Thiobraid Árann (fch <https://www.irishtimes.com/news/ireland/irish-news/mother-and-baby-homes-commission-s-findings-on-five-sites-1.3863898>).

for getting pregnant out of wedlock’ (RTÉ 2018). Ní hamháin go ndearnadh idirdhealú idir mná a bhí torrach laistigh agus lasmuigh de chuing an phósta, ach rinneadh idirdhealú, chomh maith, idir mná a bhí torrach lasmuigh de chuing an phósta den chéad uair agus iad siúd a bhí sna hinstiúidí cheana:

The Irish Free State, from its earliest days, worked with the Catholic hierarchy to establish a bifurcated, two-tiered, institutional response to the ‘problem’ of the unmarried mother and her illegitimate child. This institutional system was conceived so as to effect an absolute segregation between two classes of fallen women—those deemed ‘first offenders’ and thus open to spiritual reclamation and those deemed ‘hopeless cases’ and perceived as sources of moral contagion. The first tier of the infrastructure effecting this segregation would consist primarily of the newly established mother and baby homes operated by Catholic sisterhoods, funded by state and local authorities, and providing assistance to the first class of unmarried mother. The Magdalen asylums, always presumed to be appropriate institutions for the second class of women [...] constituted the second tier (Smith 2007: 63).

Ní gá don scríbhneoir seo mionphlé a dhéanamh ar an gcaoi ar caitheadh leis na mná óga sna hinstiúidí sin, mar go bhfuil an t-ábhar seo go mór i mbéal an phobail in Éirinn le neart blianta anuas. Déanann Luddy achoimre chuimsitheach ar an dearcadh atá ag an bpobal i leith na n-institiúidí sin:

Magdalen asylums entered Irish public consciousness suddenly in September 1993. At that time about a hundred bodies buried within the grounds of the Convent of Our Lady of Charity of Refuge at High Park in Drumcondra Dublin were exhumed and later reburied, having been cremated, in Glasnevin Cemetery. Further, programmes such as the 1993 BBC documentary entitled ‘Washing away the stain’ engaged public opinion. Through interviews with women who had been inmates, this told the history of the asylums in Scotland and Ireland from the mid-twentieth century. The public’s interest in Magdalen asylums again surfaced in 1998 with the broadcast of a Channel Four documentary entitled ‘Sex in a cold climate’ which relied on the evidence of a number of women who had been incarcerated in the Magdalen asylums in Ireland in the 1940s and 1950s [...] Undoubtedly, women were [...] harshly treated [...] women were held against their will, engaged in unpaid labour and

lost whatever rights both the law and the constitution granted them as Irish citizens (2017: 358–359).

Déanann Lindsey Earner-Byrne cur síos ar an gcaoi ar cuireadh na mná sin ar charcrú mar iompar míbhunreachtúil:

So, if a woman does not marry, enter a convent, or remain single and help her family, or emigrate, and becomes pregnant outside marriage, she loses the protection of citizenship, because putting her in a mother and baby home, for anywhere between two years and life, is not constitutional (RTÉ 2018).

Is léir, mar sin, nach raibh na cearta a bhí tuillte acu ag na máithreacha neamhphósta in Éirinn, toisc nár chloígh siad le rialacha dochta morálta na tíre.

Cé nach raibh an gnéas lasmuigh de chuing an phósta ‘ceadaithe’ sa tsochaí, tháinig méadú seasmhach ar líon na mbreitheanna mídhlisteanacha in Éirinn i rith an fichiú haois:

The trend of a slightly declining birth rate and increased illegitimacy persisted (to the dismay of many) after Irish independence: the annual average for the decade 1920 to 1930 was 58,700 legitimate and 1,706 illegitimate live births; for the decade 1930 to 1940 it was 55,212 and 1,893 respectively [...] What was remarkable, in fact, was the relative stability of the relationship between legitimate and illegitimate birth rates until the 1970s. Illegitimate births still accounted for only 2.7 per cent of births in 1971 by 1979 that percentage had increased to 4.5 (2007: 173).

Tugann na staitisticí seo le fios nár leor na srianta sóisialta a cuireadh ar mháithreacha neamhphósta chun stop a chur leis an iompar ‘mímhorálta’. Níl aon amhras ach go raibh na srianta sin an-éifeachtach, ach is léir gur chuir roinnt cuinsí éagsúla, seachas an mhoráltacht, le líon na dtoircheas mídhlisteanach. Tugadh neamhaird, mar shampla, ar an éigniú, ar an gciorrú coil, ar an drochúsáid ghnéasach agus fiú ar na coinníollacha sóisialta ginearálta—an bhochtaineacht, an easpa oideachais, cúinsí maireachtála na ndaoine agus dlíthe na tíre, mar shampla na dlíthe a bhain leis an aois toilithe—a chuir leis an mídhlisteanacht (Smith 2007: 24; 31; 36). Is léir chomh maith go raibh

caighdeán dúbailte morálta le brath sa tír. Cé gur chreid roinnt mhaith polaiteoirí gur chóir don Stát pionós éigin a chur ar athair an pháiste mhídhlisteanigh (Earner-Byrne 2008: 364; 365), cuireadh an chuid ba mhó den locht ar an mbean:

[...] the state's reliance on a discourse of sexual immorality narrowly focused on illegitimacy stigmatised young women even as it exculpated their male partners (Smith 2007: 24).

Bhain an caighdeán dúbailte sin, ní hamháin leis an ngnéas lasmuigh de chuing an phósta, ach le hiompar collaí na nÉireannach i gcoitinne.

Sna hagallaimh úd a rinne Máire Leane le mná Éireannacha, tagann téama na freagrachta chun cinn go minic. Ceapadh go forleathan gur chóir do na mná smacht a chur, ní hamháin ar a gcuid mianta féin ach ar mhianta na bhfear chomh maith. Ciallaíonn sé sin gur cuireadh an ‘milleán’ ar an mbean nuair a ghlac beirt páirt i ngníomh gnéis, fiú nuair a bhí coir ghnéis i gceist agus nuair a bhí an bhean ina híosparatach. Chreid cuid mhaith de na mná go raibh an bhean freagrach as iompar na bhfear chomh maith:

This ignorance made her [Deirdre] very wary of engaging in relationships and when she did so, her keen sense that *‘the girl was the one who had to draw the line’* hindered her engagement in and enjoyment of sexual practices. Ellie, who was born almost thirty years later, acknowledged that she too was *keenly conscious of the responsibility of women to resist male sexual advances*. She pointed out that the discourses around sexuality to which she was exposed in her youth resulted in her perceiving that *‘...women were the sex object’ and had to take responsibility for rebuffing male sexual advances* (ibid.; liomsa an bhéim).

Mar a mhaíonn Diarmaid Ferriter sa chlár faisnéise *No Country For Women*, ‘Irish men want to have sex before marriage, but Irish men want to marry virgins’ (RTÉ 2018).

Bhí an caighdeán dúbailte céanna agus an mhíchothromaíocht inscne chéanna le brath go soiléir i ndlíthe na tíre chomh maith. Sa leabhar *Occasions of Sin*, déanann Ferriter scrúdú cuimsitheach ar thuairiscí cúirte na tíre chun léargas a fháil ar an gcoir

ghnéis in Éirinn i rith an fichiú haois. Ba mhinic a cuireadh an ‘locht’ ar na mná i rith na gcásanna cúirte agus bhí sé fíordheacair dóibh ciontú a fháil:

The circuit court cases during the 1920s and 1930s suggest a high degree of sexual frustration, violence and abuse, but the verdicts delivered and the number of prosecutions abandoned also suggest that it was difficult for many victims to get justice. This is underlined by the high number of acquittals in relation to rape and carnal knowledge cases in particular [...] In the 1930s, if anything, it became even more difficult to prosecute men for sexual offences. The Dublin city state files for the circuit court commencing 14 January 1938 list seven cases of attempted carnal knowledge with young girls, for which only one defendant was found guilty. This underlines the extent to which the *odds were stacked against women* when it came to prosecutions for unlawful carnal knowledge, and may be an indication that the evidence of children was not taken seriously enough (112–113; liomsa an bhéim).

Bhí sé deacair do mhná a gcásanna a dhearbhu, fiú nuair a bhí siad torrach mar gheall ar éigniú agus ba mhinic a rinneadh iarracht dea-cháil na mban a scriosadh:

A number of factors seem to have recurred in these cases; not guilty verdicts, despite the pregnancies; the characters of the barely literate girls being called into question; and the frequency of the alleged victims knowing their alleged perpetrators very well (ibid.: 132).

Ciontaíodh daoine, ceart go leor, ach ba mhinic a fuair siad pianbhreitheanna gearra, trócaireacha (ibid.: 289; 358). Cuireadh ceisteanna ar mhná faoin teagmháil a bhí acu le fir eile roimh an eachtra go minic, rud a léiríonn gur cuireadh béim ar iompar an íospartaigh, seachas ar iompar an chúisí sna cásanna seo:

It was also common for the defendants to present these young women [na mná torracha] as promiscuous and responsible for their pregnancies. A case heard by Judge E.J. McElligot in Tralee, County Kerry in 1939, related to a 16 year-old girl from Castleisland who had given birth to twin babies in November 1938. It was alleged that the husband of the woman who employed her was the father; the man was, according to his wife, a violent drunkard. When he was confronted ‘he said it was not his, that there were others besides

themselves...that's a nice thing [an toircheas] that's wrong with you.' [...]

The defendant was found not guilty on all charges (ibid.: 131–132).

Léiríonn an méid sin gur tuigeadh go forleathan go raibh na mná freagrach as a gcuid mianta féin agus go raibh siad freagrach, chomh maith, as mianta na bhfear in Éirinn san fhichiú haois.⁵⁵ Chuir an dearcadh sin go mór leis an tuiscint a bhí ag an tsochaí i leith máithreacha neamhphósta.

1.11. Conclúid

Tháinig dearcadh ní ba liobráláí i leith na collaíochta agus dearcadh ní ba bhoige i leith na moráltachta chun cinn in Éirinn ó dheireadh an fichiú haois ar aghaidh. Is ball oifigiúil den Aontas Eorpach í Éire ó 1973 agus maíonn Connolly go raibh tionchar mór ag an mballraíocht sin ar na hathruithe dlíthiúla a tháinig i bhfeidhm ó na seachtóidí ar aghaidh:

Many changes in Irish legislation prohibiting women's employment outside the home resulted from EU membership in 1972 (2015: 78).

Bhí tionchar an-mhór ag gluaiseacht an fheimineachais ar na hathruithe sin chomh maith, ar ndóigh (ibid.). Tá an colscaradh, an pósadh comhghnéis agus an fhrithghiniúint dleathach anois. Tá na hárais máithreacha agus naíonán agus na *Magdalen Laundries* dúnta, agus taobh dorcha an scéil ar eolas ag gach éinne, agus ní bhaintear úsáid as an aidiacht 'mídhlisteanach' a thuilleadh chun cur síos a dhéanamh ar pháistí nach raibh a dtuismitheoirí pósta nuair a rugadh iad. Tá cearta ag na máithreacha neamhphósta agus tá tacaíocht airgidis ar fáil dóibh. Tá an 'marriage

⁵⁵ Cé gur tháinig feabhas ar an scéal, go háirithe ó thaobh an dlí de, i rith na mblianta, tá na fadhbanna céanna le brath i sochaí an lae inniu san Iarthar. Bunaíodh an Dublin Rape Crisis Centre (DRCC) sa bhliain 1979, mar shampla, ach bhí dearcadh diúltach nó sceiptiúil i leith na n-íospartach le brath sa tír go fóill ag an am sin: 'When Gemma Hussey demanded in the Senate that the law on rape be changed, one senator said that many women "upset the biological balance of a man and then claim they were raped"' (Ferriter 2009: 444). Tháinig athruithe móra sa dlí ó na seachtóidí ar aghaidh; is coir anois é an t-éigniú laistigh den phósadh, mar shampla, faigheann cúisithe dianbhreitheanna níos troime go ginearálta, agus ní féidir leis an bhfoireann chosanta ceisteanna a chur ar an íospartach faoin taithí a bhí aige nó aici ar chúrsaí collaíochta roimh an eachtra (ibid.). In ainneoin na n-athruithe seo, áfach, bíonn drogall ar dhaoine an t-éigniú nó an choir ghnéis a thuairisciú go fóill: 'In the early twenty-first century up to 70% of victims of sexual crimes were still not reporting them to the Gardaí and between 1998 and 2001, Ireland had the lowest conviction rate for sexual crime of twenty-one EU countries, at just 1 per cent' (ibid.).

ban⁵⁶ imithe agus tá reachtaíocht a bhaineann leis an gcomhionannas inscne i bhfeidhm.⁵⁷ Tá dul chun cinn suntasach déanta ar chearta atáirgthe na mban.⁵⁸ Tá tionchar na hEaglaise Caitlicí ar pholasaithe an Rialtais agus ar ghnáthshaol na ndaoine laghdaithe go mór chomh maith. Déanann Colin Barr agus Daithí Ó Corráin plé ar an laghdú seo san alt ‘Catholic Ireland, 1740–2016’:

[...] the church in contemporary Ireland has little influence over public opinion, the state and the media. Indeed, the last has become the chief supplier of alternative value systems. The media has also provided an intense critique of religious institutions which were once above public scrutiny [...] the divergence between the church and the general population on social and moral matters has continued to increase (2017: 85).⁵⁹

Díríonn siad aird chomh maith ar an tionchar a bhí ag na scannail a bhain leis an Eaglais ar dhearcadh an phobail Éireannaigh ina leith:

Since the 1990s scandal has besieged the Irish Catholic Church. The emotional, physical and sexual abuse of children by a minority of clergy and religious was revealed in a cascade of harrowing inquiry reports: Ferns (2005), Ryan (2009), Murhpy (2009) and Cloyne (2011) among others. They revealed a failure of leadership, hypocrisy, and dysfunctional authoritarian institutional culture more concerned with avoiding scandal and secrecy than with protecting the vulnerable. The betrayal of trust has undermined the

⁵⁶ Ó 1933 go 1973, ní raibh cead ag mná a bhí ag obair mar státseirbhísigh, mar mhúinteoirí nó sna bainc a bpost a choimeád tar éis dóibh pósadh (fch Connolly 2015: 77–79).

⁵⁷ Fch An tAcht in aghaidh Idirhealú (Pá) (Rialtas na hÉireann 1974), An tAcht um Chomhionannas Fostaíochta (Rialtas na hÉireann 1977); An tAcht um Chomhionannas Fostaíochta (Rialtas na hÉireann 1998); An tAcht um Stádas Comhionann (Rialtas na hÉireann 2002).

⁵⁸ Fch fn 12.

⁵⁹ Déanann Ranke-Heinemann cur síos géar ar an gcaoi ar theip ar an Eaglais Chaitliceach freastal ar na gnáth-Chaitlicigh sa ré nua-aimseartha, dar léi: ‘Catholic moral theology has lost much of its reputation in very recent times, and its elaborate antisexual edifice lies in ruins. Many a human conscience has been warped by its insane demands, with their claims to religious validity and divine authority. It has burdened people with idiotic sophistries and sought to turn them into moral acrobats instead of making them more human and philanthropic. Operating on behalf of a “supernature” remote from and hostile to humanity, it has suppressed human nature and human instincts so rigorously that the overstretched bow was bound to break in the end. Its theology is no theology and its morality is no morality. It has foundered on its own foolish, presumptuous belief that it could deprive the individual of personal experience of God’s will and replace the discovery of that will with a proliferating casuistic system. It has failed because of its lack of compassion—because it sought to subject human beings to its own binding laws instead of allowing them to obey God’s commandments, which are a summons to freedom’ (1990: 302).

credibility and moral authority of the institutional church [...] The institutional church does not stand indicted alone. The Irish state also colluded by their failure to safeguard the marginalised (ibid.: 85–86).

Mar a chuireann Eugene O’Brien é ‘religious interdiction of sexual practices such as sex outside marriage and same-sex marriage [...] has been almost completely deconstructed by a contemporary secular society’ (2018: 142). Cé go bhfuil cumhacht ag an Eaglais i réimse na sláinte agus i réimse an oideachais go fóill, tá an chumhacht seo ‘coming under increased critique and scrutiny’ (ibid.: 142–143). Is léir, mar sin, gur sochaí níos uileghábhalaí, níos oscailte, níos tuisceanaí í sochaí na hÉireann inniu.

Faoi mar a léiríodh sa chaibidil seo, bhí smacht righin ag an Eaglais Chaitliceach agus ag an Rialtas ar iompar príobháideach na ndaoine in Éirinn i rith an fichiú haois, go háirithe ar a n-iompar collaí. Ní féidir a shéanadh go raibh tionchar mór ag an smacht sin ar dhearcadh na nÉireannach i leith a gcollaíochta, i leith an ghnéis, i leith a gcorp agus i leith na sochaí. Cé go raibh easaontú le brath sa tír, chuaigh teagasc morálta na hEaglaise agus reachtaíocht mhorálta an Stáit go mór i bhfeidhm ar fhormhór na ndaoine agus mhúnlaigh an teagasc agus an reachtaíocht sin a n-iompar. Níl aon dabht ach go ndeachaigh an teagasc agus an reachtaíocht sin i bhfeidhm ar Sheán Ó Ríordáin agus gur mhúnlaigh siad an tuiscint a bhí aige ar mhná, ar an gcollaíocht, ar a chorp agus ar an tsochaí chomhaimseartha. Tharlódh go gceapfaí go bhfuil plé róchuimsitheach déanta ar mheon mhuintir na hÉireann agus ar na hinstitiúidí Stáit agus Eaglaise a rinne iarracht saol na ndaoine a rialú agus íomhá idéalach, neamhréalaíoch, a chur chun cinn agus a chosaint, ach creideann an scríbhneoir seo go dteastaíonn tuiscint dhomhain ar staid na sochaí le linn do Sheán Ó Ríordáin a bheith beo chun léamh ceart a dhéanamh ar a mheon agus chun na ceisteanna a bhí de shíor á chrá a thuiscint.

Caibidil 2

‘broinn mo shamhlaíochta’⁶⁰: Coincheap an Mháithreachais agus Scríbhneoireacht an Ríordánaigh

2.1. Réamhrá

Léirigh an fhianaise ar a ndearnadh mionphlé sa chéad chaibidil gur tháinig íomhá idéalach, agus idéalaithe, den mháthair agus den mháithreachas go mór chun tosaigh in Éirinn i ndiaidh bhunú an tSaorstáit sa bhliain 1922; ba é ról na máthar príomhról na mná, dar, ní hamháin le coinbhinsiúin shóisialta na tíre, ach le *Bunreacht na hÉireann* (1937: Airteagal 41.2) chomh maith. Déanfar plé sa chaibidil seo ar an tionchar a bhí ag an íomhá sin ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith an tsaoil agus i leith na scríbhneoireachta.

Díreofar sa chéad chuid den chaibidil ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith a mháthar féin, Mairéad Uí Ríordáin (Ní Luineacháin), trí phlé a dhéanamh ar an léiriú a thugann an dialann agus na páipéir phearsanta atá ar fáil in *Aircív Sheáin Uí Ríordáin*,⁶¹ dúinn ar an tuiscint a bhí aige ar an ngaol idir é féin agus a mháthair, agus trí mhionanailís a dhéanamh ar an dán ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ (1986 [1952]: 56–58⁶²), ina ndéanann an file iarracht dul i ngleic lena bás. Tá sé i gceist ag údar an tráchtais seo mionanailís a dhéanamh ar an gcaoi a ndearna an Ríordánach idéalú ar a mháthair agus na deacrachtaí a bhí aige nuair a bhí air dul i ngleic lena taobh daonna agus corpartha, rud a thugann le fios go raibh tionchar ag an idéalú a rinneadh ar an máthair agus ar an máithreachas ina shochaí chomhaimseartha ar an tuiscint a bhí aige ar a mháthair féin.

⁶⁰ ‘A Sheanfhillí, Múinidh Dom Glao’ (l. 10).

⁶¹ *Aircív Sheáin Uí Ríordáin* (1940–1977), Sainchnuasair, An Coláiste Ollscoile, Baile Átha Cliath. Táim an-bhuíoch de Eugene Roche as an gcabhair uilig a thug sé dom nuair a bhí an cnuasach seo á chfóradh agam.

⁶² Déantar tagairt anseo do chéadchnuasach filíochta an Ríordánaigh, *Eireaball Spideoige*. Bainfear úsáid as an ngiorrúchán *ES* (seachas an dáta) chun tagairt a dhéanamh don chnuasach céanna amach anseo.

Sa dara cuid den chaibidil, díreofar ar an tionchar a bhí ag coincheap an mháithreachais ar fhealsúnacht fhileata agus ar dhánta an Ríordánaigh. Bhí Ó Ríordáin ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin i gcanóin liteartha ar a raibh smacht ag na scríbhneoirí fireanna leis na céadta bliain. Tá scríbhneoirí agus criticeoirí feimineacha, mar Mháire Ní Annracháin (1982), Bhríona Nic Dhiarmada (1992; 1998; 2005), Mháirín Nic Eoin (1998), Nuala Ní Dhomhnaill (1992; 2005) agus Ríona Ní Fhrighil (2008) ag iarraidh béim a chur ar an míchothromaíocht inscne atá le brath i gcanóin na Gaeilge agus ag iarraidh spás cruthaitheach a oscailt inti do scríbhneoirí baineanna, ó na hochtóidí ar aghaidh. Tá creidiúint mhór tuillte ag an saothar seo mar gheall go ndéantar iarracht an-stuama ann dul i ngleic le lochtanna na canóna agus an traidisiúin agus mar gheall go bhfuil feabhas mór tagtha ar chúinsí na scríbhneoirí baineanna dá bharr. Is díol spéise, mar a luadh i Réamhrá an tráchtais seo, go ndéanann cuid de na criticeoirí thuasluaite trácht ar an teachtaireacht fhrithbhanda a bhraitheann siad i ndán áirithe de chuid an Ríordánaigh; ‘Banfhile’ (1978⁶³: 45–46), an dán ina a bhfuil na línte míchlúiteacha, conspóideacha ‘[i]s ait liom bean a bheith ina file’ (l. 1) agus ‘[n]í file ach filíocht an bhean’ (l. 12, l. 15, l. 18, l. 21) le fáil. Tugtar le fios, mar sin, go raibh comhpháirt ag Ó Ríordáin i míchothromaíocht inscne na canóna, nó, ar a laghad, gur ghlac sé leis an míchothromaíocht sin.

Déanann Caoimhín Mac Giolla Léith cur síos ar ‘Banfhile’ mar ‘probably the most misogynistic poem in modern Irish literature’ (1996: 51). Déanfar mionphlé ar an smaoineamh seo .i. go bhfuil nóta frithbhanda le brath i bhfilíocht an Ríordánaigh, trí staidéar a dhéanamh ar an úsáid a bhaineann sé as meafar na hatharthachta sa dán ‘Banfhile’ agus trí chomparáid a dhéanamh idir an meafar seo agus meafar an mháithreachais, atá in úsáid aige i ndánta agus sleachta eile dá chuid, ina ndéanann sé a mhachnamh ar cad is file agus cad is filíocht ann. Díreofar ar na dánta ‘A Sheanfhlí, Múinidh Dom Glao’ (ES: 36), ‘Seo Libh’ (ES: 26), ‘Dán’ (ES: 113–114), agus ar an Réamhrá ina chéadchnuasach filíochta, *Eireaball Spideoige* (ES: 9–25), ina ndéanann sé iarracht a fhealsúnacht fhileata a leagan amach. Cé go gcuireann sé béim ar an atharthacht in ‘Banfhile’, faoi mar a léireofar, is minic a chuireann an Ríordánach an file os ár gcomhair mar mháthair mheafarach, mar *mháthairfhile*. Ba mhian le húdar

⁶³ Déantar tagairt anseo don chnuasach *Tar Éis Mo Bháis agus Dánta Eile*. Bainfear úsáid as an ngiarrúchán *TÉB* chun tagairt a dhéanamh don chnuasach céanna amach anseo.

an tráchtais seo scagadh a dhéanamh ar an ngné seo dá chuid scríbhneoireachta mar go dtabharfaidh sí léargas dúinn ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach, ní hamháin i leith cheird na filíochta, ach i leith pholaitíocht inscne an traidisiúin agus na canóna, i leith an mháithreachais agus i leith na fearúlachta chomh maith.

2.2. ‘*mental telepathy*’: An Fear agus a Mháthair

Maíonn Seán Ó Ríordáin i gceann dá shleachta dialainne go mbraitheann sé go bhfuil ‘*mental telepathy*’ ar siúl idir é féin agus a mháthair, Mairéad Uí Ríordáin (Ní Luineacháin) (*Aircív* D1 15.1.1940: 46). Aithníonn Seán Ó Coileáin, a scríobh beathaisnéis an Ríordánaigh, *Seán Ó Ríordáin: Beatha agus Saothar* (1982), an dlúthghaol idir an bheirt acu:

An mháthair an t-aon duine amháin a raibh cead siúil aici idir an dá shaol, saol an tseomra [chaith sé a lán ama ina aonar nó i gcomhlúadar a mháthair i seomra ag cúl an tí agus é an-bhreoite leis an eitinn] agus an saol lasmuigh de (129).

Bhí tionchar mór aici ar a shaol agus ar a shaothar, gan amhras. Thug sí aire dó nuair a bhí sé breoite agus rinne sí sáriarracht é a chosaint agus misneach a thabhairt dó nuair a bhí sé in ísle brí:

Is é mo bharamhail gur dóigh lem’ mháthair gur saghas sóláis dómh-sa im’ bhreóidhteacht féin ain-riocht mo chomharsan a innsint dom. Is baoghalach gur dheineas éagóir ar mo mháthair ansan. Déarfaidh me mar seo é. Is dóigh liom gur dóigh [...] lem’ mháthair nuair a innsean sí dhom chomh h-olc [is] atá Seán Ó Murchadha [an comharsan] i gcomórtas liom-sa go gceapfainn ná fuilim go h-olc in aon chor. Agus ní deirim ná go bhfuil an ceart aici (*Aircív* D1 11.1.1940: 36–37).

Scríobh sí litreacha agus sheol sí earraí chuige nuair a bhí sé san ospidéal agus is léir, ó litir amháin atá le fáil i measc a chuid páipéar, gur bhraith sí uaithi é nuair nach raibh sé sa bhaile agus go raibh inní uirthi faoi.

Chuaigh cuid den sanatóir in Heatherside⁶⁴ trí thine sa bhliain 1944 agus léigh máthair an Ríordánaigh faoin eachtra sin sa nuachtán. Bhí a mac ag fanacht san ospidéal sin ag an am, ach ní bhfuair sí litir uaidh i ndiaidh na tine:

*My dear Jackie,*⁶⁵

I am *very disappointed and very troubled indeed* at not hearing from you since The Fire there [...] *I hope you are all right* if you are not able to write would you get someone to write to me *to ease my mind* as you know this old [world] is not a bed of roses + *not knowing how you are drives me nearly crazy* [...] *I hope and trust you are all right* [...] I wrote to you the day I saw the Fire on the [Examiner] + *you never answered—I hope you are all right* [...] (Aircív L5/1 4.3.1944; liomsa an cló iodálach).

Is léir ón bhfriotal, agus ón athrá—‘I hope you are all right’—sa sliocht thuas go raibh inní ar mháthair an Ríordánaigh nuair a scríobh sí an litir seo, ach go raibh díomá uirthi chomh maith toisc nár scríobh seisean chuici. Is léir chomh maith go raibh cion aici air agus tá sé seo le brath go soiléir sna frásaí ‘[m]y dear Jackie’ agus ‘not knowing how you are drives me nearly crazy’. Thug sí le fios gur bhraith sí uaithi é agus is léir go raibh uaigneas uirthi:

You know the house is so lonely now that sometimes I get so down [and] out [...] I wrote to your [aunt/auntie?] [...] last week + told her you were gone, but she never answered some how anyone don’t want to write to me [*sic*] (ibid.).

Sa litir chéanna, rinne sí liosta de na hearraí a sheol sí chuige leis an litir dheireanach—geansaí, toitíní, tobac, cóipeanna den *Irish Press*—agus de na hearraí a bhí á seoladh

⁶⁴ Ospidéal Heatherside, Cill na Mullach, Co. Chorcaí, c. 50km ó Inis Cara, áit chónaithe an Ríordánaigh. Dúnadh an t-ospidéal seo in 2011 (fch <https://www.independent.ie/regionals/corkman/news/heatherside-hospital-closes-down-in-buttevant-27084266.html>). Ó thús go lár an fichiú haois, bhí Heatherside in úsáid go príomha mar shanátoir eitinne: ‘Hospital complex, formerly tuberculosis sanatorium, comprising main hospital building built 1909 and ancillary buildings built mid-1930s [...]’ (fch <http://www.buildingsofireland.ie/niah/search.jsp?type=record&county=CO®no=20901743>).

⁶⁵ Thug na daoine a raibh aithne aige orthu, ach nach raibh an Ghaeilge ar a dtoil acu, Jackie Riordan ar an Ríordánach. Thug a nianna agus a neachtanna ‘Uncle Jackie’ air.

aici an uair sin—pitseámaí, bríste, seaicéad, ciarsúir, cóip den iris *Comhar* agus cúpóin—agus chuir sí an cheist seo a leanas air:

When writing next tell me do you get enough ‘Butter, Tea & Sugar’ if it would be any good to you I could send you some of each at any time (ibid).

Is léir go raibh sí ag iarraidh aire mhaith a thabhairt dá mac, go háirithe nuair a bhí sé breoite.

Cheap an Ríordánach, ag an am céanna, áfach, gur chóir dósan aire a thabhairt dá mháthair, ach ba chonstaic mhór í an eitinn toisc nach raibh sé in ann obair rialta a dhéanamh agus airgead a chur i dtaisce. Nuair a bhain sé triail as an leigheas luibhe *Umckaloabo* den chéad uair sa bhliain 1940, scríobh sé an méid seo a leanas:

Ní fios dom fós cad tá sa bhuidéal san. B’fhéidir ná fuil ann ach lucht dearg. B’fhéidir go bhfuil saoghal agus sláinte agus meas an phobail agus gach rud a leanann an t-airgead ann. B’fhéidir go bhfuil bean ann. B’fhéidir go bhfuil compórd dom’ mháthair ann ina sean-aois (*Aircív* D1 20.1.1940: 64).

Tugann an sliocht seo tuilleadh léargais dúinn ar an gcaidreamh idir an Ríordánach agus a mháthair. Ba mhaith leis fáil réidh leis an eitinn chun a shláinte a fháil ar ais, chun ‘meas an phobail’ a thuilleamh, airgead a chur i dtaisce, bean a fháil dó féin agus, ar ndóigh, chun aire a thabhairt dá mháthair ‘ina sean-aois’. Ní féidir leis na nithe sin a dhéanamh fad is atá an eitinn air. Ba mhinic a cháin an Ríordánach é féin go géar toisc nach raibh sé in ann aire a thabhairt dá mháthair, toisc nach raibh sé ina mhac ná ina fhear ná ina sholáthraí ‘ceart’:

Is minic a mheasaim go mba mhaith an plean dom me féin a mharbhughadh. Cad chuige ná marbhóchainn me féin? Níl aon chreideamh agam a chuirfeadh srian liom. Níl aon mhaith ionam a thuilleadh. Is amhlaidh atáim sa tslighe ar mo mhuintir. Bhí mo mháthair ag brath orm bail chompórdach a chur uirthi nuair a eireóchainn suas chuici ach mo chreach láidir do bheadh sé chomh maith di bheith ag brath ar an gcat [...] Táim ag ithe agus ag ól agus nílím ag soláthar. Ní ceart ná ní cóir dom leogaint do dhaoibh eile an soláthar a

dhéanamh nuair ná fuil an té go bhfuilid ag soláthar do torthamhail ná aon deallramh air go mbeidh go deo airís (*Aircív* D1 6.2.1940: 136–137).

Is léir go raibh sé go mór in ísle brí nuair a scríobh sé an sliocht thuas agus is léir chomh maith gur cheap sé go raibh sé féin freagrach as folláine a mháthar—‘ag brath orm’—cé go raibh deartháir agus deirfiúr aige. Léirítear, mar sin, go raibh fonn láidir ar an Ríordánach aire a thabhairt dá mháthair. Is dócha go raibh an fonn seo air toisc gur thug sise aire mhaith dósan nuair a bhí sé óg agus nuair a bhí sé breoite, agus toisc go raibh fonn air í a chúiteamh agus í ina sean-aois. Déanann Barry McCrea cur síos ar an ngaol a bhí ag an Ríordánach lena mháthair mar ‘g[h]aol paiseanta agus díochra’ (McCrea agus Ní Úrdail 2012: 23) agus is cur síos oiriúnach é seo.

Cé gur léir go raibh dlúthchaidreamh ag an Ríordánach lena mháthair, níor thuig siad a chéile i gcónaí. Ba chainteoir dúchais é Seán Ó Ríordáin, athair an Ríordánaigh, ach ní raibh Gaeilge ag a mháthair agus ní raibh suim mhór aici sa litríocht ach an oiread (Ó Coileáin 1982: 26–27; 132). Bhí spéis ar leith, mar is eol dúinn, ag an Ríordánach féin sa Ghaeilge agus sa litríocht araon. Níor thuig a mháthair ábhar na dialainne agus níor thuig sí an bhéim a leag sé ar an gcineál sin scríbhneoireachta in aon chor:

Níl aon mheas ag mo mháthair ar an sgríobhnoíreacht so atá ar siubhal agam. ‘*Yourself and that fairy of a book should be burned*’ ar sise liom anois. Ní deirim ná go bhfuil an ceart aici (*Aircív* D1 28.1.40: 98).

Is léir gur thuig sí an dialann mar leabhar mistéireach—‘fairy of a book’—a raibh a mac róthógtha leis. Tugann an tagairt don lucht sí le fios go mb’fhéidir gur cheap sí go raibh drochthionchar de chineál éigin ag scríobh na ndialann ar phearsantacht, ar mheon agus fiú ar shaol a mic. Is minic a dhéantar tagairt do mhealltacht agus do chontúirt na sióg sna síscéalta. Mar a mhínítear in *A Dictionary of Celtic Mythology*, rinneadh léiriú dearfach nó léiriú diúltach ar na sióga, ag brath ar theachtaireacht an scéil, ach bhí mistéir ag baint leo i gcónaí (MacKilop 2004: ‘fairy, fairies, faery’). D’fhág na síscéalta a rian ar bhéaloideas na tíre, agus ar stair na tíre chomh maith, rian atá le brath, mar shampla, i scéal Bhríd Ní Chléirigh. Ciontaíodh Michael, fear Bhríd, i ndúnorgain sa bhliain 1895 toisc gur mharaigh sé a bhean agus mhaígh sé gur chreid

sé gur iarlais a bhí inti agus gur fhuadaigh na síoga a ‘fhíorbhean’.⁶⁶ Seans gur chreid máthair an Ríordánaigh gur shúigh an dialann rud éigin—beocht éigin—as a mac agus is léir nach raibh sí compordach leis an dúil a bhí aige sa chineál sin scríbhneoireachta.

Chruthaigh sí nasc diúltach idir an cóipleabhar agus an draíocht agus cuireann a ráiteas géarleanúint agus loscadh na ‘gcailleach’ in áiteanna mar Salem⁶⁷ i gcuimhne dúinn, chomh maith le loscadh na leabhar, a bhain, mar shampla, le scaipeadh na Críostaíochta,⁶⁸ leis an monarcacht agus leis na hEaglaisí i Sasana⁶⁹ agus le ré na Naitsithe sa Ghearmáin.⁷⁰ Cuireann sé an córas docht cinsireachta⁷¹ a bhí i bhfeidhm in Éirinn faoi choinníollacha an Achta Um Scrúdóireacht Scannán (1923) agus go háirithe faoi choinníollacha an Achta um Scrúdóireacht Fhoillseachán (1929),⁷² i gcuimhne dúinn chomh maith. Is léir, mar sin, go raibh máthair an Ríordánaigh go mór in amhras faoin dialann. Arís agus arís eile sa dialann, tagann tuairimí an Ríordánaigh le tuairim a mháthar nuair a mhaíonn sé gur chóir dó na cóipleabhair a dhó toisc gur scríbhneoireacht gan mhaitheas atá iontu.

Cé nár thuig a mháthair é i gcónaí, bhíodh sí ann chun nuachtáin, leabhair agus ábhair léitheoireachta eile a fháil dó ó na siopaí agus ón leabharlann, nuair a bhí siad de dhíth air agus nuair nach raibh sé féin in ann dul agus iad a fháil:

[...] is í a chaitheadh an páipéar (*Scéala Éireann*) isteach tríd an bhfuinneog oscailte chuige ar maidin; is í a thugadh *Comhar* agus an *Dublin Opinion* agus *John O’London’s Weekly* chuige ón gcathair, agus an leabhar le Chesterton, nó Belloc, nó Yeats, nó Shaw, nó Ibsen, nó Hardy ón leabharlann (Ó Coileáin 1982: 132).

⁶⁶ Fch Bourke (1999); Hoff agus Yeates (2000); O’Connell agus Doyle (2006).

⁶⁷ Fch Karlsen (1989); Hall (1991); Adams (2008); Pavlac (2009).

⁶⁸ Fch Rohmann (2016: 5–6).

⁶⁹ Fch Cressy (2005).

⁷⁰ Fch Confino (2012).

⁷¹ Fch Caib. 1, 1.8., lgh 70–71, 1.9., lgh 75–76; Carlson (1990); Boyle (1993); Ryan (1995); Ó Drisceoil (1996); Novick (1999); Dean (2004); Rocklett (2004); Corcoran agus O’Brien (2005); Martin (2006); Keating (2014); Keating (2015).

⁷² Agus plé á dhéanamh aici ar roinnt diagairí moráltachta a bhí ag scríobh san fhichiú haois, luann Uta Ranke-Heinemann an nasc a rinneadh idir an ‘drochlitríocht’ agus an chinsireacht: ‘Häring [...] subdivides “sins of immodesty” into (a) looks, (b) physical contacts (“our modern overcrowded means of transportation are also the occasion of anonymous flirtations”), (c) conversations, and (d) reading (“How serious our attention and concern must be in this area is evident from the motherly solicitude of the Church in forbidding evil books”)’ (298).

Bhí tionchar mór ag cuid mhaith de na hailt a léigh sé sna nuachtáin agus ag cuid mhór de na leabhair agus de na hirisleabhair a léigh sé ar a dhearcadh i leith an tsaoil agus ar a dhearcadh i leith cheird na scríbhneoireachta. Is léir go raibh a mháthair sásta ábhar léitheoireachta a aimsiú dó, cé nár thuig sí féin an bhéim a chuir a mac ar an léitheoireacht ná ar an scríbhneoireacht riamh. Thuig sí, áfach, go raibh tábhacht ar leith ag baint leis an léitheoireacht agus leis an scríbhneoireacht in intinn a mic.

Chaith an Ríordánach agus a mháthair an-chuid ama le chéile, go háirithe nuair a bhí sé breoite agus sáinnithe ina sheomra ag cúl an tí. Tá ráitis le brath sa dialann a thugann le fios nár rud sláintiúil é sin i gcónaí agus go raibh fonn ar an Ríordánach teitheadh uathí anois agus arís. I mí an Mhárta 1942, rinne sé cur síos ar a thinneas féin agus luaigh sé go raibh a mháthair ag fanacht sa seomra leis toisc go raibh sé chomh breoite sin (*Aircív D3 14.3.1942: 30–31*). Seachtain ina dhiaidh sin, bhí an méid seo a leanas le rá aige faoin socrú:

Do chuireas an ruaig ar mo mháthair aréir—as an seomra so. Is fearr di bheith istigh (*Aircív D3 20.3.1942: 34*).

Is léir go raibh fonn air a bheith ina aonar agus go raibh spás agus sos óna mháthair ag teastáil uaidh. D'fhéadfaí a rá, mar sin, go raibh caidreamh díocasach ag an Ríordánach lena mháthair agus gur chaith siad an iomarca ama le chéile uaireanta, mar gheall ar thinneas an mhic. Bhí dearcadh fíorchasta ag an Ríordánach i leith a mháthar mar gheall ar an dianchaidreamh seo a bhí acu lena chéile; bhí grá aige di agus meas aige uirthi, mothúcháin atá soiléir sna sleachta dialainne, agus is léir gur chreid sé go raibh sí ina máthair mhaith, ach bhí sé deacair air dul i ngleic le daonnacht agus le bandacht a mháthar. Is dócha go raibh tionchar ag íomhá idéalach na máthar Éireannaí ar an dearcadh sin. Bainfear úsáid as tagairtí ón dialann agus ó na dánta chun scrúdú níos doimhne a dhéanamh ar an gcaoi ar chuir an Ríordánach a mháthair féin in iúl ina chuid scríbhneoireachta sa chéad chuid eile den chaibidil seo.

2.3. ‘Tháinig náire orm-sa ar dtúis’: Corp na Máthar agus Coincheap na Táirisleachta

Scríobh an Ríordánach sliocht aisteach ina dhialann go luath sa bhliain 1940, ina ndéanann sé cur síos ar chuairt a thug comharsa leo, Morgan, air féin agus ar a mháthair lá amháin:

Do sheas mo mháthair suas ar chathaoir agus bhí a drom linn-ne—Morgan 7 mé féin. Bhí stoca lei stracuighthe ach is ar éigin a bhí croiceann a coise le feiscint leis an salachar. Do chonac Morgan ag féachaint go neamh-corrabhuaiseach ar an gcroiceann salach. Tháinig náire orm-sa ar dtúis. Ansan tháinig tocht feirge orm le lucht maoinne, agus leis an saoghal go léir agus leis an gcinneamhaint, mo mháthair a bheith íslighthe le suarachas. Ach is amhlaidh a uaisligheadh í im’ aigne-se. Agus do mhéaduigh an grádh agam di, agus do tháinig truagh agam di agus do tuigeadh dom go ndeinim féin fallighe im’ dhualgas ná cabhrúighim lei níos mó. Do thug an salachar a bhí ar chois mo mháthar an salachar atá ar mo choinsias féin i gcuimhne dhom (*Aircív D1 3.1.1940: 14–15*).⁷³

Déanann an Ríordánach nasc suimiúil, casta idir an salachar agus an náire sa sliocht seo agus baineann an salachar seo le corp a mháthar. Seans gur bhraith sé an náire sin mar gheall go raibh corp a mháthar os a chomhair amach agus os comhair an fhir eile. Ní raibh fonn air féin féachaint ar chorp, ar ‘c[h]roiceann salach’ a mháthar, agus tháinig ‘náire’ agus ansin ‘taom feirge’ air nuair a thug sé faoi deara go raibh Morgan ag féachaint ar an gcorp, ar an gcraiceann céanna ‘go neamh-corrabhuaiseach’. Cé go dtugann sé le fios gurbh é an salachar féin—seachas an corp, nó an craiceann—a chuir as dó agus cé go ndéanann sé nasc soiléir idir an salachar agus an bhochtaineacht agus idir an salachar agus an saol cruá a bhí ag a mháthair,⁷⁴ léiríonn an sliocht thuas, dar

⁷³ Cuireann an sliocht seo sliocht as *An tOileánach* ina ndéanann an Criomhthaineach cur síos ar a mháthair agus í i mbun oibre ar an trá, agus a ndéanann Pádraig Ó Fiannachta tagairt dó ina alt ‘Litriocht Chorca Dhuibhne’ (1982), i gcuimhne dúinn: ‘Níorbh fhada go bhfaca mo mháthair ag cruinneáil a cuid éadaigh lena chéile agus á tharraingt aniar idir a dhá cois. *Ní raibh náire ormsa cosa agus colpaí mo mháthar a bheith le feiscint ag an saol* mar nár chearnóg ná alpachán í ach fainge fionn gléigeal ó bhaitheas go sáil’ (qtd 32; liomsa an bhéim). Is léir nach raibh an inní chéanna ar Ó Criomhthain faoi chorp a mháthar is a bhí ar an Ríordánach.

⁷⁴ Fuair athair an Ríordánaigh bás nuair nach raibh an file, an duine ba shine sa chlann, ach naoi mbliana d’aois, ar an 3 Márta 1926. Ní raibh Seán, an t-athair, ach ceithre bliana is daichead nuair a d’éag sé (Ó Coileáin 1982: 33). Bhí triúr páistí ag Mairéad agus Seán ag an am—Seán, Tadhg agus Bríd—agus iad

le húdar an tráchtais seo, gur tháinig míchompord ar an Ríordánach nuair a bhí air glacadh le taobh corpartha a mháthar.

Tá nasc idir an sliocht dialainne thuasluaite agus coincheap na táirisleachta (*abjection*), mar a thuigeann an teoiricí liteartha agus feimineach, agus an síocanailísí, Julia Kristeva, é. Sa téacs *Powers of Horror* (1982), déanann Kristeva, mionphlé ar choincheap na táirisleachta agus ar an táiríslíú (*the abject*). Déanann an duine, dar léi, idirdhealú idir é féin agus nithe táiríslé—an salachar, an cac, sreabháin an choirp agus an bás, mar shampla—chun a fhéiniúlacht féin a chosaint. Is féidir le duine, mar shampla, a fhéiniúlacht féin a chur i gcomparáid leis na nithe táiríslé sin agus a fhéiniúlacht féin a thuiscint trí mheán na comparáide—‘ní corpán mé; tá mé beo’ nó ‘is duine beo mé *toisc nach bhfuil* mé marbh’. Baineann an táirísléacht agus an táiríslíú, mar sin, le hord atá lasmuigh den ord aitheanta, lasmuigh den chultúr aitheanta, lasmuigh den ord a dtugann Kristeva an tOrd Siombalach (*the Symbolic Order*)⁷⁵ air. Ag an am céanna, áfach, bagraíonn an táirísléacht an teorainn (shíceolaíoch) atá ann idir an *Symbolic* sin agus an tOrd Séimeolaíoch (*the Semiotic Order*), an t-ord mistéireach, dainséarach, dothuigthe eile; faigheann daoine bás gach lá, mar shampla, agus ní féidir linn é sin a sheachaint:

A massive and sudden emergence of uncanniness, which, familiar as it might have been in an opaque and forgotten life, now harries me as radically separate, loathsome. Not me. Not that. But not nothing, either. A ‘something’ that I do not recognize as a thing [...] On the edge of non-existence and hallucination, of a reality that, if I acknowledge it, annihilates me. There, abject and abjection are my safeguards. The primers of my culture [...] These

uilig faoi bhun naoi mbliana d’aois. Bhí ar Mhairéad, mar sin, na páistí a thógáil agus soláthar dóibh, gan cabhair óna fear. Déanann an Ríordánach féin trácht ar shaol cruá a mháthar sa dialann: ‘Is mó go mór an t-airgead atá agamsa anois ná mar a bhí aici-sin. Ní raibh faic aici. Baintreach ab ea í gan aon teacht isteach aici, ach ba fhlaithiúla 7 ba fhluirsí 7 ba ghile a bórd súd ná mo bhórd-sa tráthnóna inniu’ (*Aircív* D23 3.7.1961: 56).

⁷⁵ Tarraingíonn Kristeva ar shaothar Jacques Lacan—fch, mar shampla, Lacan (1968; 1979; 1980), Gallop (1986)—agus í ag iarraidh a smaointe féin a chur chun tosaigh toisc go raibh tionchar chomh mór sin ag Lacan, ní hamháin ar Kristeva féin, ach ar réimse na síocanailíse i gcoitinne. Bunaithe ar smaointe Saussure faoin nasc aondeonach idir *the signifier* (m.sh. an focal ‘gluaisteán’) agus *the signified* (m.sh. an gluaisteán féin) agus ar smaointe Lévi-Strauss faoi ‘the symbolic system that gives all phenomena their specific meanings’ maíonn Lacan ‘that the unconscious must be structured like a language for it to have produced such a system and to be able to exist within it’ agus ‘that the subject is born into the symbolic system which they have to learn to use’ agus míníonn sé go dtéann an *ego* in aois ‘when the child is inducted into the symbolic order’ (Buchanan 2018: ‘Symbolic (*symbolique*)’).

body fluids, this defilement, this shit are what life withstands, hardly, and with difficulty, on the part of death. There, I am at the border of my condition as a living being. My body extricates itself, as being alive, from that border. Such wastes drop so that I might live, until, from loss to loss, nothing remains in me and my entire body falls beyond the limit—*cadere*, cadaver [...] It is [...] not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite (Kristeva 1982: 3–4).

Maíonn sí chomh maith nach féidir linn an táirisleacht a sheachaint agus go mbagraíonn an táirisleacht féiniúlacht an duine dá bharr:

We may call it a border; abjection is above all ambiguity. Because, while releasing a hold, it does not radically cut off the subject from what threatens it—on the contrary, abjection acknowledges it to be in perpetual danger (ibid.: 9).

Tagann déistin ar an duine nuair a théann sé i ngleic le rudaí táirisle—*an bás*, mar shampla, agus an salachar a chruthaíonn daoine—toisc gur bagairtí iad don saol mar a thuigeann sé é, ach, ag an am céanna, toisc go dtuigeann sé nach féidir leis iad a sheachaint. Déanann Kristeva nasc idir an táirisliú agus an mháthair, go háirithe corp na máthar, toisc go gcreideann sí go ndéantar nasc i ndioscúrsaí an Iarthair idir an corp baineann agus fórsaí bagracha nach dtuigimid ina n-iomláine. Is léir sa sliocht dialainne thuas nach raibh an Ríordánach compordach nuair a thug sé an salachar ar chos a mháthar faoi deara. D’fhéadfaí a mhaíomh, mar sin, gur rud táiriseal é an salachar seo agus go mb’fhéidir gur rud táiriseal é corp a mháthar chomh maith, toisc nach féidir leis dul i ngleic leis.

Ba chóir don scríbhneoir seo plé níos doimhne a dhéanamh ar oird Kristeva chun an t-idirdhealú idir an tOrd Siombalach agus an tOrd Séimeolaíoch, mar a thuigeann sí é, a mhíniú. Is é an tOrd Siombalach an t-ord sóisialta, a bhaineann le cúrsaí teanga, le ‘family and social structures’ (Kristeva 1986a: 93), leis an dlí, le cúrsaí polaitíochta agus eacnamaíochta, le cumhacht—*nó Dlí*—an athar (ibid.: 89–136, fch lch 113, lch 119) agus, mar a léiríonn Kristeva sa téacs ‘About Chinese Women’, leis an aondiachas san Iarthar:

[...] establishing itself as the principle of a symbolic, paternal community in the grip of the superego, beyond all ethnic considerations, beliefs or social loyalties, montheism represses, along with paganism, the greater part of agrarian civilizations and their ideologies, women and mothers [...] For without this gap between the sexes, without this localization of the polymorphic, orgasmic body, desiring and laughing, in the *other sex*, it would have been impossible, in the *symbolic realm*, to isolate the principle of One Law—the One, Sublimating, Transcendent Guarantor of the ideal interests of the community’ (1986b: 141).

Chun áit a bhaint amach di féin san Ord Siombalach, ní mór don tsuibíacht scaoileadh leis an Ord Séimeolaíoch, an t-ord réamh-theangeolaíoch a bhaineann le rithim an tsaoil, le treallúis Fhreudacha na suibíachta nach bhfuil caint aige nó aici, le heaspa teorainneacha idir an Duine agus an Eile, leis an gcorp, agus go háirithe le corp na máthar, mar a mhíníonn Kristeva san aiste ‘Revolution in Poetic Language’ (1986a: 93–98; 100–102; 118; 120). Ní mór don tsuibíacht scaoileadh, i bhfocail eile, le corp na máthar chun ord an athar a bhaint amach.

Ní hí Kristeva an t-aon teoiricí síocanailíse a aithníonn an deighilt sin idir ord ‘an athar’ agus ord ‘na máthar’. Déantar plé fairsing uirthi i réimse na síocanailíse, mar a mhíníonn Moynagh Sullivan:

Richard Kearney points out in *Postnationalist Ireland: Politics, Culture, Philosophy*, that as ‘psychoanalysis reminds us, the mother has always been a powerful unconscious symbol for forfeited or forbidden origins’ (2008: 15).

San aiste ‘The Bodily Encounter with the Mother’ [‘Le Corps-à-corps avec la mère’], déanann Luce Irigaray plé ar dhearcadh casta na bhfear i leith na máthar i ndioscúrsaí an Iarthair:

The relationship with the mother is a mad desire, because it is the ‘dark continent’ *par excellence*.⁷⁶ It remains in the shadows of our culture; it is its

⁷⁶Tá cosúlachtaí idir an cur síos seo agus an cur síos a dhéanann Irigaray ar ord na máthar in aiste eile dá cuid, ‘Volume Without Contours’: ‘The mother may signify only a silent ground, a scarcely

night and its hell. But men can no more, or rather no less, do without it than can women [...] what of the imaginary and symbolic relationship with the mother, with the woman-mother? What of that woman outside her social and material role as reproducer of children, as nurse, as reproducer of labour power? [...] Where desire is concerned, especially in its religious dimension, the role of the maternal-feminine power is often nullified in the satisfying of individual and collective needs. Desire for her, her desire, that is what is forbidden by the law of the father, of all fathers: fathers of families, fathers of nations, religious fathers, professor-fathers, doctor-fathers, lover-fathers, etc. Moral or immoral, they always intervene to censor, to repress, the desire of/for the mother. For them, that corresponds to good sense and good health, when it's not virtue and sainthood! (1995a: 35–36).

Tugann cuntas Irigaray le fios go bhfuil smacht ag na fir ar na mná—ar íomhá na mban—mar gheall ar ‘[t]he murder of the mother’ agus ar ‘the burial of the mother in madness’ a dhéantar san Iarthar chun an nasc idir an mháthair agus an tsuibíacht—agus na rithimí, na gluaiseachtaí agus na mianta a bhaineann leis an nasc seo—a choimeád faoi smacht (ibid.: 36). Séanann an tsuibíacht an fórsa máithriúil chun áit a bhaint amach di féin sa ‘social order’;⁷⁷ san ord seo ‘the mother must remain forbidden’ (ibid.: 39). É sin ráite, déanann Irigaray cur síos ar an bhfórsa máithriúil mar fhórsa a chuireann isteach ar an ord sóisialta an athar:

In the absence of any representation of it [an nasc idir corp na máthar agus an duine], there is always the danger of going back to the primal womb, seeking refuge in any open body, constantly living and nesting in the bodies of other women. And so, the openness of the mother [*ouverture de la mère*], the opening on to the mother [*ouverture à la mère*], appear to be threats of

representable mystery, but at least she is on a *plenum*. Of course you encounter opacity and resistance in her, as well as the repulsion of matter, the horror of blood, the ambivalence of milk, menacing traces of the father’s phallus, and even the hole we left behind us when we came into the world. But she—at least—is not nothing. She is not that vacuum (of) woman. That void of representation, that negation of all representation, that limit to all current (self)representations’ (1995b: 54).

⁷⁷ Tá sé mar aidhm ag Irigaray san aiste seo, agus in aistí eile dá cuid, an t-ord sóisialta seo a cheistiú: ‘As for us [mná], it is a matter of urgency not to submit to a desubjectivized social role, that of the mother, governed by an order subordinated to a division of labour—man produces/woman reproduces—which confines us to a mere function’ (1995a: 42).

contagion, contamination, engulfment in illness, madness and death (ibid.: 40).⁷⁸

Pléann sí an déistin a thagann ar an tsuibíacht nuair a chaithfidh sí dul i ngleic le silteacht an choirp san aiste ‘Volume Without Contours’ [‘L’Incontournable volume’] (1995b):

Fluid must remain that secret, sacred, *remainder* of the one. Blood, but also milk, sperm, lymph, spittle, saliva, tears, humours, gases, waves, airs, fire ... light which threaten him with distortion, propagation, evaporation, burning up [*consumation*], flowing away, in an other difficult to grasp. The ‘subject’ identifies himself with/in an almost material consistency which is repelled by all fluence (64).

Luann Todd Reeser an iarracht a dhéanann fir idirdhealú a dhéanamh idir a gcoirp féin agus ‘the female body’s assumed fluid or unbound nature’ (2010: 107). Maíonn sé, mar shampla, ‘[t]he ability to carry another human being inside the body during pregnancy may [...] be perceived as the ultimate border-buster’ (ibid.), rud a chuireann inní ar fhir go minic mar ‘the male body may fear the female body’s corrupting influence, or fear that her unbound nature will also incorporate his body into hers, that his body will symbolically return to its womb-like state inside the female body’ (ibid.: 107-108).⁷⁹ In agallamh a rinne sí le Thérèse Dumouchel agus Marie-Madeleine Raoult, a foilsíodh mar ‘Women-Mothers, the Silent Substratum of the Social Order’ [‘Les Femmes-mères, ce sous-sol muet de l’ordre social’] (1995c: 47–52), pléann Irigaray na coincheapa céanna agus maíonn sí ‘the whole of our western culture is based upon the murder of the mother’ (ibid.: 47) ach tugann sí le fios arís go bhfuil cumhacht de chineál éigin ag na mná toisc go mbagraíonn siad an t-ord sóisialta: ‘And if we [mná] make the foundations of the social order shift, then everything will shift’ (ibid.). Tá a lán cosúlachtaí, mar sin, idir cuntas Kristeva agus cuntas Irigaray.

⁷⁸ Fch Irigaray (1995b: 49): ‘And once the man-god-father kills the mother so as to take power, he is assailed by ghosts and anxieties. He will always feel a panic fear of she who is the substitute for what he has killed.’

⁷⁹ Cuireann sé leis sin nuair a mhíníonn sé go bhfuil an inní seo le feiceáil ní hamháin ag leibhéal an duine aonair, ach ag leibhéal an chultúir chomh maith: ‘Misogynist fears of women taking over the male body are frequently found in cultural and individual representation, as for example in Nazi propaganda’ (2010: 108).

In *Powers of Horror*, maíonn Kristeva go ndéantar táirísliú ar chorp na máthar nuair a scaoiltear léi:

The abject confronts us, on the other hand, and this time within our personal archaeology, with our earliest attempts to release the hold of *maternal* entity even before ex-isting outside of her, thanks to the autonomy of language. It is a violent, clumsy breaking away, with the constant risk of falling back under the sway of a power as securing as it is stifling. The difficulty a mother has in acknowledging (or being acknowledged by) the symbolic realm—in other words, the problem she has with the phallus that her father or her husband stands for—is not such as to help the future subject leave the natural mansion. The child can serve its mother as token of her authentication; there is, however, hardly any reason for her to serve as go-between for it to become autonomous and authentic in its turn. In such close combat, the symbolic light that a third party, eventually the father, can contribute helps the future subject, the more so if it happens to be endowed with a robust supply of drive energy, in pursuing a reluctant struggle against what, having been the mother, will turn into an abject (1982: 13).

Maíonn Irigaray go ndéantar feitis den bhroinn—agus de chollaíocht na mná—agus gur ábhar mór inní í an bhroinn i ndioscúrsaí an Iarthair:

The womb, unthought of in its place of the first sojourn in which we become bodies, is fantasized by many men to be a devouring mouth, a cloaca or anal and urethral outfall, a phallic threat, at best reproductive. And in the absence of valid representations of female sexuality, this womb merges with woman's sex [*sexe*] as a whole. There are no words to talk about it, except filthy, mutilating words. The corresponding affects will therefore be anxiety, phobia, disgust, a haunting fear of castration (1995a: 41).

Cé go mbíonn déistin agus náire ar dhaoine nuair a théann siad i ngleic le nithe táirísle, bíonn suim acu iontu ag an am céanna, de réir an chur síos a dhéanann Kristeva ar an scéal:

The repugnance, the retching that thrusts me to the side and turns me away from defilement, sewage, and muck. The shame of compromise, of being in the middle of treachery. That fascinated start that leads me toward and separates me from them (1982: 13).

Is dócha nach raibh suim mhór ag an gcomharsa, Morgan, sa salachar ar chos mháthair an Ríordánaigh, mar gur fhéach sé ar a cos ‘go neamh-corrabhuaiseach’ mar a chuireann an file é, ach is léir go raibh suim ag an Ríordánach féin ann agus is léir, chomh maith, go raibh náire air mar gheall ar an salachar céanna.

D’fhéadfaí a mhaíomh, mar sin, go dtéann sé i ngleic leis an táirisleacht—corp salach a mháthar—anseo. Déanann sé iarracht an salachar táiriseal a fheiceann sé ar chos a mháthar a sheachaint, áfach. Cuireann sé an locht ar an tsochaí—‘lucht maoine’, ‘an saoghal go léir’—ar an gcinniúint agus air féin—‘tuigeadh dom go ndeinim féin fallighe im’ dhualgas’. Cuireann sé béim, ag deireadh an tsleachta, ar shalachar na haigne—a aigne féin⁸⁰—seachas ar shalachar an choirp—corp a mháthar. Is féidir linn a rá go dtuigeann sé go bhfuil corp a mháthar ann os a chomhair agus go dtuigeann sé, ar bhealach neamh-chomhfhiosach, gur rud táiriseal atá i gceist—‘[t]háinig náire orm-sa ar dtúis’. Agus é ag smaoineamh ar an salachar agus ar na cúinsí a bhain leis, maíonn sé go bhfuil a mháthair ‘íslighthe le suarachas’. Seachnaíonn sé fisiciúlacht a mháthar, áfach, agus cuireann sé an bhéim agus an locht ar chúrsaí an tsaoil agus ar a mheon féin agus maíonn sé gur ‘uaisligheadh í im’ aigne-se’ agus gur ‘mhéaduigh an grádh agam di’ de bharr nach raibh an locht uirthise. D’fhéadfaí a rá, mar sin, go raibh caidreamh deacair ag an Ríordánach lena mháthair nuair a smaoinigh sé uirthi mar dhuine fisiciúil, mar bhean fhisiciúil, mar *mháthair* fhisiciúil. Bhí tionchar mór, dar le húdar an tráchtais seo, ag an íomhá idéalach den mháthair a bhí go mór chun tosaigh i sochaí agus i gcultúr na hÉireann i rith an fichiú haois, ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith chorp a mháthair féin; ní raibh fonn air dul i ngleic lena fisiciúlacht agus rinne sé idéalú uirthi dá bharr. Déanfar scrúdú ar an idéalú seo sa chéad chuid eile den chaibidil seo.

⁸⁰ Tagairt, is dócha, don drúis agus don mhímhoráltacht a bhraith sé ann féin. Tugann sé le fios i sliocht dialainne, mar shampla, nach bhfuil smacht cuí aige ar a ‘dhroch-chlaonta’ féin agus gur chóir dó smacht a chur orthu mar gheall gur ‘[l]aguigheas mo thoil le creimeadh na drúise’ (*Aircív* D1 8.3.1940: 223). Déanfar plé níos doimhne ar an dearcadh casta a bhí ag an Ríordánach i leith na drúise agus i leith choincheap an pheaca i gcuid 3.7. de Chaibidil 3, lgh 245–273.

2.4. ‘mar bhalsam is tú tinn’: Léiriú an Mháithreachais in ‘Adhlacadh Mo Mháthar’

Is caoineadh go príomha é an dán ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ (*ES*: 56–58), ina ndéanann Ó Ríordáin plé ar lá sochraide a mháthar agus ina ndéanann sé iarracht dul i ngleic lena bás agus leis an tionchar a bhí ag a bás air mar mhac, mar fhear agus mar fhile. Bhí tionchar ollmhór ag bás a mháthar air, mar a thugann Seán Ó Coileáin le fios sa sliocht seo a leanas:

Na trí ní ba thábhachtaí a bhain dó ina shaol ab ea Baile Bhuirne a fhágáil, an eitinn a theacht air, agus bás a mháthar (1982: 4).

Cailleadh Mairéad Ní Luineacháin ar an 21 Eanáir 1945. Bhí an niúmóine tar éis í a bhualadh agus chlis ar a croí dá bharr (*ibid.*:131). Ní dhearna an Ríordánach mórán plé ar bhás a mháthar sa dialann sna laethanta ná fiú sna míonna i ndiaidh a báis. Is dócha go raibh sé an-deacair air dul i ngleic leis an eachtra thromchúiseach sin.

Luann sé í anois agus arís sna cuntais a scríobh sé ní ba dhéanaí ina shaol, áfach. Cothrom lá a báis sa bhliain 1963, scríobh sé an sliocht ait seo a leanas, a bhfuil tón míthrócaireach le brath ann:

Do cailleadh mo mháthair sa leabaidh seo ina bhfuilim anois ocht mbliana deag ó shoin inniu. Beannacht Dé léi. Ní mhothaím uaim a thuille í foríor. Tá sí marbh ar fad im aigne. Is fada gur dheineas machnamh uirthi. Ní chorraíonn sé me a thuille cuimhneamh uirthi (*Aircív* D26 21.1.1963: 105–106).

In ainneoin go maíonn sé nach mbíonn sé ag smaoineamh ar a mháthair go minic, is léir go raibh sé ag smaoineamh uirthi an lá áirithe sin, cothrom lá a báis. Maíonn sé ar Lá Nollag 1958 nach ‘[m]baineann sí liom a thuilleadh’ toisc go bhfuil sí marbh (*Aircív* D20 25.12.1958: 41) agus i sliocht eile ón mbliain 1963, maíonn sé nach bhfuil ‘aithne’ aige ar a mháthair a thuilleadh (*Aircív* D26 11.1.1963: 99–100). I sleachta dialainne eile, tá tón i bhfad níos corraithí le brath agus é ag iarriadh plé a dhéanamh ar a mháthair. Is léir ón agall truamhéileach seo a leanas, mar shampla, gur bhraith sé uaidh í:

Ba mhaith liom mo mháthair do bheith (*Aircív* D8 26.4.1949: 3).⁸¹

Luann sé sa sliocht céanna go bhfuil ‘eagla na breóidhteachta’ air agus go bhfuil sé sínte sa leaba ag scríobh chun an eagla seo a choinneáil ó dhoras (*ibid.*). Tugtar le fios, mar sin, go bhfuil comhlúadar a mháthar uaidh toisc go mbeadh sise in ann sólás, compord agus faoiseamh éigin a thabhairt dó. Léiríonn an sliocht seo dobrón an mhic; tá a mháthair uaidh.

Maíonn sé i sliocht eile nach ‘féidir le h-aoinne inead do mháthar a dhéanamh’ (*Aircív* D31 13.11.1966: 126). Maíonn sé i mí Aibreáin 1961 nach bhfuil ina mháthair ‘anois ach scéal’ (*Aircív* D21 21.4.1961: 197). I sliocht eile arís, tugann sé le fios go bhfuil sé deacair air íomhá chruinn dá mháthair a chruthú ina intinn a thuilleadh agus go ngoilleann sé sin air mar gur mhaith leis a bheith in ann a híomhá a chaomhnú:

Tá mo mháthair mharbh ag teitheadh uaim san doircheacht. Tá ceo [na] smaointe ag teacht eadrainn—smaointe a saoghluigheadh iar n’eagadh di. Ba mhaith liom na smaointe sin do ghlanadh dá h-aghaidh γ í d’fheiscint sa t-solas airís (*Aircív* D7 28.10.1947: 11).

Cé go ndéanann sé a dhícheall íomhá chruinn dá mháthair a choinneáil ina aigne, milleann imeacht na mblianta an íomhá seo agus milleann sé, chomh maith, an dlúthcheangal a bhí eatarthu. Cuireann sé leis an smaoineamh seo—an smaoineamh go raibh íomhá agus cuimhne a mháthar ag imeacht as a intinn—sa sliocht seo a leanas:

Nuair a bhíos ar mo ghlúnaibh os cionn uaigh mo mháthar inniu do dheineas iarracht ar í do shamhlú. Agus an bhfuil fhios agat cad a tháinig isteach im aigne? Cad é an taos a bhí aici nuair a phós sí. Ansan do thosnaíos ag iarraidh feachaint tríd an chré isteach ins na huaigheanna feachaint an raibh na corpáin go leir sínte an treo ceadna [...] Ach bhí an t-éadóchas mór os mo chionn an t-am go léir [...] (*Aircív* D9 22.1.1951: 88).

⁸¹ Níor críochnaíodh an abairt seo sa dialann. Níl lánstad ná poncaíocht ná focal ar bith ina dhiaidh.

Cuireann an tagairt aisteach do na corpáin atá ‘sínte’ faoin gcré *Cré na Cille* an Chadhnaigh (1949) i gcuimhne dúinn. Déanann an Ríordánach iarracht smaoinemh ar a mháthair mar dhuine beo—‘do dheineas iarracht ar í do shamhlú’—ach teipeann air agus tosaíonn sé ag smaoinemh ar na daoine marbha, ar na corpáin, ar nithe táirísle agus tagann ‘éadóchas’ air dá bharr. Is léir go ndeachaigh bás a mháthar go mór i bhfeidhm ar an Ríordánach. Bhí sí ann dó nuair nach nach raibh éinne eile ann dó. Níor thréig sí riamh é agus níor lig sí don stiogma a bhain leis an eitinn in Éirinn san fhichiú haois⁸² teacht idir í féin agus a mac.

Bhí tionchar mór ag a bás ar a chuid scríbhneoireachta chomh maith. Cuireann Seán Ó Tuama béim ar leith ar an dán ‘Adhlacadh Mo Mháthar’, dán a bhfuil ‘gníomh ceart cruthaitheach’ le brath ann (1984 [1978]: 5), dar leis, nuair a mholann sé an Ríordánach mar fhile Gaelach agus mar fhile Eorpach⁸³ sa leabhar *Filí Faoi Sceimhle*. Luann sé an tionchar a bhí ag bás a mháthar ar a shaothar:

Timpeall na bliana 1945 is túisce a bhraitheann tú cló dearfa na nuafhilíochta ar a shaothar. An bhliain sin is ea a d’fhoilsigh *Adhlacadh Mo Mháthar* [den chéad uair]; agus is é ócáid an dáin seo, a déarfainn, a d’fhuascail an fhéith ann, a leag cibé bacanna teanga nó síceolaíochta a bhí á chosc, a thug neart dó scaoileadh le samhailteacha as íochtar a aigne; a chuir air cumasc a dhéanamh, faoi strus, idir na gnéithe iasachta agus na gnéithe dúchais atá ina chuid filíochta [...] Ní féidir [...] gan bás a mháthar a lua i leith a fhorbairt fhileata. Is fíorbheag an trácht ina shaothar trí chéile ar dhaoine eile ná ar a gcruachás. Lasmuigh de féin, d’fhéadfá a rá gurb í a mháthair an t-aon phearsa eile a bhfuil gradam tábhachtach aici ina chuid filíochta [...] ‘*Frisson*’ nua a mheastar a chuir Baudelaire i bhfilíocht a linne féin. ‘Geit’ nua a bhain *Adhlacadh Mo Mháthar* [...] as friotal liteartha na Gaeilge (ibid.: 4–5).

⁸² Fch Ó Ríordáin (1971b: 10); Deeny (1989: 127); Sontag (2005: 5, 7); Ferriter (2005: 501); Breathnach (2016: 93–94).

⁸³ Pléann Ríona Ní Churtáin agus Triona Ní Shíocháin an tionchar a bhí ag smaointeoireacht na hEorpa ar an Ríordánach, ach dar leo go raibh ‘peirspictíocht shainiúil ag an Ríordánach a d’fhág nár mhar a chéile agus a mhacasamhail ar an Mór-Roinn: fear Gaeltachta, intleachtóir cathrach, mórsmaointeoir ó thír bheag iarchoilíneach ar imeall na hEorpa. Agus do shúigh sé isteach gaois liteartha agus saibhreas casta fealsúnachta na hEorpa—nó mar a déarfadh sé féin, tharla “cuimilt” idir traidisiún na Gaelainne agus traidisiún na hEorpa, agus uaidh sin a d’eascair an gheit a dhéanfadh filíocht na Gaelainne agus smaointeoireacht Iarthar na hEorpa araon a athmhúscailt’ (2019: vii–viii). Tugann an argóint seo le fios go soiléir gur scríbhneoir Éireannach, Gaelach agus scríbhneoir Eorpach a bhí ann ag an am céanna.

Má tá an ceart ag Ó Tuama anseo, agus creideann an scríbhneoir seo go bhfuil, d'fhéadfaí a rá gur oscail bás mháthair an Ríordánaigh geataí tuile a shamhlaíochta.

Luann Barry McCrea an nasc a dhéanann an Ríordánach idir bás a mháthar agus 'beatha a cheirde' (McCrea agus Ní Úrdail 2012: 23) ina léirmheas ar an dán céanna, ag rá go bhfuil an Ríordánach ag iarraidh scaoileadh lena mháthair sa dán seo, ach go bhfuil sé ag iarraidh scaoileadh lena *theanga mháthartha* ag an am céanna mar go bhfuil fonn air cloí leis an nGaeilge mar mheán liteartha:

Mar is ionann i gcásanna eile—Joyce ina measc—*tá bás siombalach na máthar ceangailte, in aigne an scríbhneora, le beatha a cheirde*. I gcás an Ríordánaigh, áfach, tá ceist ar leith ag baint leis seo, toisc go n-éilíonn beatha na filíochta ar an bhfile teanga a mháthar a thréigean agus teanga a athar—an té a bhí marbh le fada—a ghlacadh. Cé nach luaitear Béarla ná Gaeilge, ná aon teanga eile in 'Adhlacadh mo Mháthar', téann an dán i ngleic leis an íobairt phianmhar a d'éiligh fis fhileata Uí Ríordáin. *Agus a mháthair á cur sa talamh aige sa dán, tá an Béarla á adhlacadh aige léi; agus, toisc gurb é an Béarla a theanga dhúchais, agus é ag scarúint go deo le suaimhneas agus sólás an ghrá mháthartha, tá an éascaíocht, an tsaoirse, an sócúl a bhaineann leis an máthairtheanga á dtréigean aige freisin* (ibid.; liomsa an bhéim).

Is argóint fhíorshuimiúil í seo agus tá an ceart ar fad ag McCrea nuair a luann sé go ndéanann an Ríordánach nasc idir bás a mháthar agus an scríbhneoireacht in 'Adhlacadh'. Ag deireadh an dáin, mar shampla, luann sé na '[r]anna beaga bacacha' atá á scríobh aige (l. 45) agus é ag iarraidh '[a]n t-adhlacadh a bhlaiseadh go hiomlán' (l. 22) agus an 'blas' sin a chur os comhair an léitheora.

Bhí an Ríordánach go mór in ísle brí nuair a fuair a mháthair bás. Nuair a bhí sé ina aonar, nuair a bhí sé uaigneach, agus nuair a bhí eagla air, ach nuair nach raibh éinne eile leis sa teach chun sólás a thabhairt dó, bhíodh sé de nós aige a aird a dhíriú ar a chuid scríbhneoireachta. Nuair nach raibh sé in ann brath ar a mháthair chun sólás a thabhairt dó a thuilleadh, bhraith sé ar a dhialann agus ar a scríbhneoireacht chruthaitheach. Rinne sé forbairt mhór, mar sin, ar a fhealsúnacht fhileata tar éis dá

mháthair bás a fháil. Bhí áit lárnach ag íomhá a mháthar féin ina fhealsúnacht fhileata, cé nach luaitear í go díreach san fhealsúnacht seo.⁸⁴

Is dán cumhachtach, corraitheach é ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ a léiríonn an tionchar a bhí ag a mháthair, ní hamháin ar a shaol, ach ar a chuid filíochta. Má chuireann sé in iúl go bhfuil a mháthair ag teastáil uaidh sa dialann, léiríonn ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ go bhfuil ‘[r]ud dofhála [...] á lorg aige: caidreamh a mháthar’ (Ó Tuama 1984: 7) chomh maith. Déanann sé plé príobháideach ar an tionchar a bhí ag bás a mháthar air sa dialann, mar sin, agus plé poiblí ar an tionchar céanna sa dán.

I rith an dáin, déanann an cainteoir cur síos caidreamhach, mín ar lámha beo a mháthar, ar chorp beo a mháthar. Cé gur dán faoi shochraid agus faoin mbás atá ann, is ‘cur síos ar a mháthair [...] ar a neamhurchóid, a beannaitheacht, a máithriúlacht’ atá ann chomh maith, mar a mhíníonn Ó Tuama (ibid.: 6). Úsáideann an file a chuid friotail agus tagairtí don chreideamh chun cur síos a dhéanamh ar chorp beo a mháthar mar chorp glan, mar chorp naofa, mar chorp cráifeach.

Do chuimhníos an láimh a dhein an scríbhinn,
Lámh a bhí inaitheanta mar aghaidh,
Lámh a thál riamh cneastacht seana-Bhíobla,
Lámh a bhí mar bhalsam is tú tinn.
(ll. 9–12)

Leagann an t-athrá a dhéanann an cainteoir ar an bhfocal ‘lámh’ sna línte thuas béim ar an sólas a fuair sé ón teagmháil fhisiciúil a bhí aige lena mháthair, agus go háirithe ar an sólas a fuair sé uaidi nuair a bhí sé breoite. Is cosúil gur thug an t-athrá seo agus na cuimhní seo sólas don fhile nuair a bhí sé ag iarraidh dul i ngleic lena bás. B’fhéidir go raibh tionchar ag pearsantacht agus tuairimí a mháthar ar fhriotail agus ar íomhánna na línte thuasluaite. Ba bhean chráifeach í mar gheall ar thionchar a máthar féin, de réir an chuir síos a rinne Seán Ó Coileáin ar an scéal tar éis dó agallaimh a dhéanamh le muintir na háite faoi mhuintir Luineacháin:

⁸⁴ Déanfar plé ar an gcaoi a ndeachaigh coincheap an mháithreachais i bhfeidhm ar a fhealsúnacht fhileata i gcuid 2.9. den chaibidil seo: lgh 156–168.

Bhí sé mar ainm ar Eibhlís, an mháthair [seanmháthair an Ríordánaigh], gur bhean dhiaganta dhiscreideach í [...] Cailíní míne macánta cráifeacha an cúigear iníon aici nuair a d'fhásadar suas: Máiréad, Eibhlís (Lily), Máire (Mollie), Gobnait agus Caitlín. Bhí de cháil na máthar agus dá gcáil féin gurbh é a ghlaotaí ar an teach 'the nunnery' (sa chiall is uaisle den bhfocal); bhí sé ráite fiú amháin nach ndíolfadh an mháthair na toitíní sa siopa ar eagla na mbligeardaithe a tharraingt air. Bhí Tadhg [uncail an Ríordánaigh], duine de na buachaillí a cailleadh, meáite ar dhul le sagartóireacht (1982: 25–26).

Luann Ó Ríordáin féin an chodarsnacht idir pearsantacht a mháthar agus pearsantacht a athar—fear cantalach a bhí tógtha leis an ól sular phós sé, de réir an Choileánaigh (ibid.: 27–29)—sa sliocht seo a leanas:

De réir an ghiúmair a bhíonn orm braithim babhtaí gur Ríordánach mé agus babhtaí gur Luineachánach [mé]. Nuair a bhím cráite guairneánach díomhaoin feargach, bím im Ríordánach. Nuair a bhím *tionscalach piúratánach*, titim chun Luineachánachais (qtd Ó Coileáin 1982: 28–29).

Is léir, mar sin, gur chuir máthair an Ríordánaigh í féin in iúl mar bhean chráifeach, gheanmnaíoch—íomhá a thagann le híomhá na mná agus na máthar a d'éiligh na hinstitiúidí Stáit agus Eaglaise, faoi mar a pléadh sa chéad chaibidil.

Is cosúil, faoi mar a dúradh cheana,⁸⁵ go raibh tionchar ag an íomhá idéalach seo den mháthair a bhí go mór chun cinn sa tsochaí Éireannach i rith an fichiú haois ar dhearcadh an fhile i leith a mháthar. Déanann sé cur síos ar a mháthair sa dán seo mar a dhéantar cur síos ar an Maighdean Bheannaithe i ndioscúrsaí an Iarthair; is minic a chuirtear an bhéim ar a geanmnaíocht, ar a naofacht agus ar a ról mar mháthair agus seachnaítear íomhá de Mhuire mar bhean réadúil, mar bhean a raibh a corp agus a mianta agus a collaíocht féin aici, trí phlé a dhéanamh, mar shampla, ar Ghiniúint Mhuire gan Smál,⁸⁶ mar a mhíníonn Marina Warner sa leabhar *Alone of All Her Sex*

⁸⁵ Fch lch 98.

⁸⁶ Fch Kristeva (1985): 'The story of Mary's miraculous or "immaculate" conception by Anne and Joachim after a long childless marriage, as well as the depiction of her [Muire] as a pious young woman, first appears in apocryphal sources at the end of the first century. It may be found in its entirety in the Book of James as well as the Gospel according to pseudo-Matthew (which became the inspiration of

(1976) agus Julia Kristeva san aiste ‘Stabat Mater’ (1985). Faoi mar a mhaíonn

Kristeva:

Christianity is no doubt the most sophisticated symbolic construct in which femininity, to the extent that it figures therein—and it does so constantly—is confined within the limits of the *Maternal*. By ‘maternal’ I mean the ambivalent principle that derives on the one hand from the species and on the other hand from a catastrophe of identity which plunges the proper Name into that ‘unname-able’ that somehow involves our imaginary representations of femininity, non-language, or the body. Thus, Christ, the Son of man, is in the end ‘human’ only through his mother: as if Christic or Christian humanism could not help being a form of maternalism (which is precisely the claim that has been made repeatedly, in a characteristically esoteric fashion, by certain secularizing tendencies within Christian humanism). Yet the humanity of the Virgin mother is not always evident, and we shall see later just how Mary is distinguished from the human race, for example by her freedom from sin [...] Many civilizations have subsumed femininity under the Maternal, but Christianity in its own way developed this tendency to the full (ibid.: 133–135).

Giotto's frescoes). The “facts” were cited by Clement of Alexandria and Origen but not officially recognised, and although the Eastern Orthodox church tolerated the stories without difficulty, they were not translated into Latin until the sixteenth century. The West was not slow, however, to glorify the life of Mary using methods of its own, albeit still of Orthodox inspiration. The first Latin poem on Mary's birth, entitled “Maria,” was the work of Hroswitha of Gandersheim (d. before 1002), a poet and playwright as well as a nun. In the fourth century the notion of an immaculate conception was further developed and rationalized by grafting the Church Fathers’ arguments for asceticism onto the spirit of the apocrypha. The logic of the case was simple: sexuality implies death and vice versa, so that it is impossible to escape the latter without shunning the former [...] The Orthodox church, which was doubtless the heir to a more violent matriarchy prevalent in the East, was bolder in emphasizing Mary’s virginity. A contrast was drawn between Mary and Eve, life and death [...] There were even some rather torturous debates about whether Mary remained a virgin after giving birth: thus in A.D. 381 the Second Council of Constantinople, under the influence of Arianism, placed greater stress on Mary’s role than did official dogma and proclaimed her *Aeiparthenos*, forever virgin. Once this position was established, it became possible to proclaim that Mary was not merely the Mother of man or Christ but the Mother of God, *Theotokos*, as the patriarch Nestor did, deifying her once and for all [...] Pitting Jesuits against Dominicans, the battle that raged around the Virgin intensified on both sides, for and against, dogma versus clever logic, until finally, as is well known, the Counter Reformation overcame all resistance: from then on Catholics have venerated Mary in her own person [...] the Catholic Church, in 1854, gave the Immaculate Conception the status of dogma [...] That entity compounded of woman and God and given the name Mary was made complete by the avoidance of death. The fate of the Virgin Mary is more radiant even than that of her son: not having been crucified, she has no tomb and does not die, and therefore she has no need of resurrection. Mary does not die but rather—echoing Taoist and other oriental beliefs in which human bodies pass from one place to another in a never-ending cycle which is in itself an imitation of the process of childbirth—she passes over [...] Not only is Mary her son’s *mother* and his *daughter*, she is also his *wife* [dar le creidimh an Oirthir]. Thus she passes through all three women’s stages in the most restricted of all possible kinship systems’ (137–139).

Déanann an Ríordánach díghnéasú ar a mháthair in ‘Adhlacadh’. Cuireann sé an-bhéim ar a geanmnaíocht, agus ar a ról mar mháthair; an ról cuí a bhí aici sa tsochaí ag an am:

Gile gearrachaile lá a céad chomaoine,
Gile abhlainne Dé Domhnaigh ar altóir,
Gile bainne ag sreangtheitheadh as na cíochaibh,
Nuair a chuireadar mo mháthair, gile an fhóid.
(ll. 17–20)⁸⁷

Cuireann an t-athrá a dhéanann sé ar an bhfocal ‘gile’ sa véarsa seo—b’fhéidir go dtéann sé thar fóir leis an athrá seo—geanmnaíocht a mháthar, mar a thuigeann sé í, in iúl dúinn go soiléir. Is dócha go raibh faoiseamh de chineál éigin le fáil don Ríordánach san athrá sin, go háirithe agus é ag iarraidh dul i ngleic le heachtra a raibh tionchar chomh mór sin aici ar a shaol agus ar a mheon, toisc gur thug sé deis dó díriú ar dhea-thréithe a mháthar agus béim a chur orthu. Seans chomh maith go raibh ‘Gile na Gile’⁸⁸ an Rathallaigh (Ó Tuama agus Kinsella 2002: 150–152), agus go háirithe an t-athrá a dhéanann Ó Rathaille ar an bhfocal ‘gile’ ag tús an dáin sin chun béim a leagan ar dhea-thréithe na mná a tháinig chuige mar aisling, ar intinn ag an Ríordánach nuair a chum sé ‘Adhlacadh’.

Cuireann an tagairt don ‘b[h]ainne ag sreangtheitheadh as na cíochaibh’ ról na máthar mar dhuine a thugann cothú don leanbh agus don teaghlach in iúl go soiléir. Fiú nuair a dhéanann sé tagairt do chorp—do bhroinn—a mháthar, úsáideann sé a chuid focal chun na treallúis shéimeolaíocha a bhaineann leis an gcorp seo agus leis an nginiúint a choimeád faoi smacht:

Le cumhracht bróin do folcadh m’anam drúiseach,
Thit sneachta geanmnaíochta ar mo chroí,

⁸⁷ Déanann Ó Coileáin comparáid idir an sliocht sa dialann ina ndéanann an Ríordánach tagairt don salachar ar chos a mháthar agus an íomhá gheal den mháthair a chuirtear os ár gcomhair sa dán ‘Adhlacadh na Máthar’ chomh maith agus maíonn sé go n-úsáideann an Ríordánach an dán agus íomhá a mháthar chun a choinsias agus a chroí féin a ghlanadh (1982: 127–128).

⁸⁸ Fch Caib. 1, Cuid 1.3, lgh 27–30.

Anois adhlacfad sa chroí a deineadh ionraic
Cuimhne na mná d’iompair mé trí ráithe ina broinn.
(ll. 33–36)

Déanann sé nasc idir corp a mháthar agus an ghiniúint agus cuireann sé collaíocht agus corparthacht a mháthar in iúl, mar sin, mar chollaíocht agus mar chorparthacht inghlactha, dhlisteanach, shábháilte. Ba mhaith leis an gcainteoir broinn mheafarach a dhéanamh dá chroí féin chun cuimhne a mháthar a iompar. Is léir nach rud táiriseal é an máithreachas sa dán seo, mar sin, toisc go gceapann sé go ndéanfadh an próiseas meafarach seo maitheas dó.

Mar gheall gur marbhna é an dán seo, agus mar gheall go mbaintear úsáid as marbhnaí chun saol an duine mhairbh a cheiliúradh, ní théann an cainteoir i ngleic le taobh ‘táiriseal’, le taobh séimeolaíoch an mháithreachais—treallúis agus rithim an choirp, briseadh na dteorainneacha, dothuarthacht na mianta agus na collaíochta—sa dán seo; déanann sé plé ar thaobh ‘aitheanta’, ar thaobh ‘ceadaithe’ an mháithreachais—an cineáltas, an gheanmnaíocht, an cothú—agus úsáideann sé a chuid friotail chun an taobh táiriseal a sheachaint.

Tá sé deacair ar an bhfile dul i ngleic le bás a mháthar—rud táiriseal eile—sa dán seo. Luann Ó Tuama gur bhain an dán ‘geit’ as ‘friotail liteartha na Gaeilge’ (1984: 5), go bhfuil ‘mianach neamhchoitianta’ ann (ibid.) agus go gcuireann ‘gnéithe áirithe’ den dán ‘míchompord’ ar an léitheoir a bhfuil Gaeilge aige (ibid.: 9). Baineann an Ríordánach úsáid as focail aisteacha i rith an dáin, agus cuireann sé sin go mór leis an téama; léiríonn na focail aisteacha cé chomh dothuighthe is atá an bás agus cé chomh deacair is atá sé ar an duine úsáid a bhaint as focail chun cur síos a dhéanamh air. Úsáideann an cainteoir roinnt comhfhocal⁸⁹ aduaine i rith an dáin, mar shampla; ‘screadstracadh’ (l. 4), ‘focaldeoch’ (l. 6), ‘balbh-bháine’ (l. 15), ‘ag sreangtheitheadh’ (l. 19), ‘diamhairghnó’ (l. 31) agus ‘borbthobann’ (l. 37). Cuireann na focail sin béim ar mhothúcháin, ar mhianta agus ar chéadfaí an chainteora agus, ar ndóigh, ar aduaine an bháis. Cuireann aiteacht fhriotail an dáin aiteacht an bháis in iúl go soiléir agus go héifeachtach.

⁸⁹ Déanann Seán Ó Briain plé ar na comhfhocail i saothar an Ríordánaigh san aiste ‘Ríordánú na Gaeilge aghus Forbairt na Teibíochta: Céim Bheag i bPróiseas an Heilléanaithe?’ (2019).

Luann Louis de Paor (2009) sa léirmheas cuimsitheach, caolchúiseach a scríobh sé ar ‘Adhlacadh’ san *Irish University Review*, gur cháin an Ríordánach féin an dán toisc nár chloígh sé leis an bhfealsúnacht fhileata a leag sé amach in *Eireaball Spideoige*:

At the core of his poetics, there is the conviction that a poem should derive from, and contain, the shock or ‘geit’ of a momentary revelation that allows the imagination to discover the miraculous otherness of the world outside the self [...] ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ is flawed, in Ó Ríordáin’s judgement, because it lacks the immediacy of the moment [...] (de Paor 2009: 173–174).

Tá an ceart ag de Paor anseo, dar leis an údar seo, mar admhaíonn cainteoir an dáin go raibh sé ‘ag iarraidh/[a]n t-adhlacadh a bhlaiseadh go hiomlán’ ar an lá, ach nach raibh sé in ann é sin a dhéanamh (ll. 21–22). Tá sé deacair ar an bhfile dul i ngleic go hiomlán le bás a mháthar sa dán seo, de réir de Paor, agus scríobh sé é sé mhí i ndiaidh lá na sochraide. Ní raibh sé in ann, mar sin, dul i ngleic le bás a mháthar láithreach agus cháin sé é féin dá bharr:

Contemplation of his mother’s virtues has deflected his attention from the black hole of the grave to the more comforting image of the snow-covered ground, as though the mother’s purity were reflected by the white earth. In focusing on the comforting connotations of the snow, he has behaved inauthentically by his own exacting standards, avoiding the black hole of her death (ibid.: 176).

Maíonn an cainteoir go bhfuil ‘ranna beaga bacacha á scríobh’ aige ag deireadh an dáin (l. 45), cur síos a thugann le fios nach bhfuil maitheas ar bith sa dán agus nár éirigh leis dul i ngleic go macánta le bás a mháthar.

Seachnaíonn sé bás a mháthar den chuid is mó sa dán toisc gur rud táiriseal é, cé go ndéanann sé iarracht dul i ngleic leis nuair a dhéanann sé broinn mheafarach dá chroí chun a híomhá a choimeád slán:

Having surrendered himself belatedly to the moment of her internment, he has discovered a capacity for grief appropriate to his loss. He can now recover his own separateness, deepened by the self-knowledge achieved in accepting his final separation from his mother (ibid.: 177).

Tuigeann an cainteoir, áfach, go bhfuil deighilt idir é féin agus a mháthair mar gheall ar an mbás agus baineann sé úsáid chliste as íomhá na spideoige chun an tuiscint sin a chur in iúl. Bhí tuiscint níos fearr ag an spideog ar a mháthair mharbh ná mar a bhí aige féin lá na sochraide, dar leis, agus ghoill an tuiscint sin go mór air:

Nuair a d'eitil tríd an gciúnas bán go míonla
Spideog a bhí gan mhearbhall gan scáth:

Agus d'fhan os cionn na huaighe fé mar go mb'eol di
Go raibh an toisc a thug í ceilte ar chách
Ach an té a bhí ag feitheamh ins an gcomhrainn,
Is do rinneas éad fén gcaidreamh neamhghnách (ll. 23–28).

Is léir go bhfuil sé deacair ar an gcainteoir—agus go mbíonn sé deacair ar dhaoine i gcoitinne—glacadh leis an mbás toisc gur rud táiríseal é, a bhaineann leis an ord mistéireach, dainséarach, dothuigthe, .i. leis an Ord Séimeolaíoch. Is léir chomh maith gur spreag an easpa tuisceana a bhí aige ar a mháthair tar éis di bás a fháil uaigneas in intinn an chainteora mar deir sé go raibh sé ‘deighilte amach ón diamhairghnó im thuata/[i]s an uaigh sin os mo chomhair in imigéin’ (ll. 31–32). Ag deireadh an dáin admhaíonn sé gur mhaith leis ‘breith ar eireaball spideoige’,⁹⁰ rud a thugann an deighilt idir é féin agus a mháthair, mar aon leis an bhfonn atá air an deighilt seo a dhúnadh, le fios arís (l. 46). Cáineann sé é féin agus a dhán toisc go raibh sé fíordheacair air dul i ngleic go hiomlán le bás a mháthar agus toisc go gcreideann sé nach *fíordhán* atá in ‘Adhlacadh’ dá bharr.

⁹⁰ Déanann Liam Ó Dochartaigh plé ar ‘Adhlacadh’ agus ar an tionchar a bhí ag an mbéaloideas a bhaineann le spideoiga ar an dán. Déanann sé an léamh seo a leanas ar an líne thuasluaite: ‘Maidir leis an líne “Ba mhaith liom breith ar eireaball spideoige” sa véarsa deiridh, níl le tuiscint ón méid a chualas sa ó Pheaidí Luínse ar an Sliabh Riabhach ach gur mhaith leis an bhfile, sé mhí tar éis na hócáide, greim éigin a bhreith ar an éan mar gheall, is dócha, ar “chaidreamh” na spideoige lena mháthair. D’fhéadfadh sé mar sin gur ag iarraidh greim éigin a choimead ar a mháthair a bhí sé freisin trí mheán na spideoige’ (1987: 22).

Faoi mar atá pléite go dtí seo, is léir go raibh grá mór ag an Ríordánach dá mháthair agus go raibh meas aige uirthi agus is léir go raibh dlúthchaidreamh acu lena chéile. Bhí tionchar ag an dlúthchaidreamh seo ar dhearcadh an fhile i leith a mháthair agus ar an léiriú a rinne sé uirthi ina chuid scríbhneoireachta. Bhí tionchar ag íomhá idéalach na máthar, a bhí go mór chun tosaigh in Éirinn agus san Iarthar san fhichiú haois, ar an dearcadh agus ar an léiriú sin chomh maith. Cé gur thuig an Ríordánach go raibh a mháthair ina bean agus go raibh a corp, a mianta agus a collaíocht féin aici, bhí sé deacair air dul i ngleic leis na gnéithe sin dá saol agus rinne sé iarracht íomhá idéalach agus idéalaithe dá mháthair mar bhean gheanmnaíoch, chráifeach, mháithriúil a chur chun cinn ina chuid filíochta. Tugadh faoi deara go luann an cainteoir in ‘Adhlacadh’ gur iompair a mháthair é ina broinn agus gur mhaith leis anois íomhá a mháthar a iompar i mbroinn mheafarach a chroí (ll. 35–36). Is líne an-suimiúil í sin mar léiríonn sí, dar leis an údar seo, go raibh tionchar suntasach ag coincheap an mháithreachais ar fhealsúnacht fhileata an Ríordánaigh. Déanfar mionscrúdú ar an gcaoi a dtéann an Ríordánach i ngleic le coincheap an mháithreachais ina fhealsúnacht fhileata agus ina chuid filíochta sa dara leath den chaibidil seo.

2.5. ‘a chlann véarsaí’: Meafar na Giniúna i dTraidisiún an Iarthair

*Do cumadh sibh, a chlann véarsaí,
Is sinne ar easpa gramadaí,
Gan Institiúid gan eagnaí,
Gan ach comhairle eaglach ár gcroí
I lár na hoíche diamhaire.*

Seán Ó Ríordáin, ‘Seo Libh’ ll. 5–9 (ES: 26).⁹¹

Is minic a bhaineann Seán Ó Ríordáin úsáid as meafar na giniúna ina chuid filíochta agus chun a fhealsúnacht fhileata féin a chur in iúl. Nuair a luaitear *meafar na giniúna* is é an cur síos meafarach a dhéanann file ar fhilí mar thuismitheoirí—aitheacha nó máithreacha—ar an bpróiseas cruthaitheach mar ghiniúint, agus ar an bpíosa filíochta

⁹¹ Tá cosúlachtaí idir an dán ‘Seo Libh’ agus an ‘Do Mo Dhánta’ le Máirtín Ó Direáin, ina labhraíonn an file lena chuid dánta agus ina maíonn sé go bhfuil siad ‘gléasta agam/Go feadh m’acmhainne féin’ (ll. 3–4). Sa dán áirithe seo, cuireann an Direánach béim ar atharthacht an fhile nuair a dhéanann sé cur síos air féin mar ‘bhur n-athair go léir’ (ll. 14–15).

mar pháiste nó mar ghin an fhile atá i gceist go príomha. Tá míniú sa bhreis—ach míniú gaolmhar—ag baint leis an téarma chomh maith: is minic a dhéanann filí, ealaíontóirí, criticeoirí agus fealsúna cur síos ar a gcuid sinsear liteartha nó fealsúnachta mar aithreacha nó mar mháithreacha. Baintear úsáid fhorleathan as friotal na giniúna agus friotal an ghinealaigh chun cur síos a dhéanamh ar réimse na litríochta agus ar réimse na fealsúnachta san Iarthar, mar aon le saothar na bhfilí agus na bhfealsúna.

Sa dán ‘Seo Libh’, labhraíonn an Ríordánach go díreach lena chuid dánta féin, lena ‘chlann véarsaí’. Is tuismitheoir meafarach é an file sa dán seo agus tá sé ag labhairt go díreach lena pháistí meafaracha chun comhairle a thabhairt dóibh faoin ról atá acu sa saol. Ní cleas nua é seo.⁹² Tá sé le fáil, mar shampla, i litríocht agus i bhfealsúnacht chlasaiceach an Iarthair. In *Symposium* Plato, déanann an fealsamh an cur síos seo a leanas ar thréithe na bhfilí agus ar thréithe na ndaoine cruthaitheacha i gcoitinne trí bhéal an bhansagairt Diotima:

‘But *pregnancy of soul*—for there are persons,’ she [Diotima] declared, ‘who in their souls still more than in their bodies *conceive* those things which are *proper for soul to conceive and bring forth*; and what are those things? Prudence, and virtue in general; and of these *the begetters are all the poets and those craftsmen who are styled “inventors”*’ (qtd Lamb 1946 [1925]: 199: liomsa an bhéim).

Tá cumhacht ar leith ag na filí agus ag na daoine cruthaitheacha—fealsúna ina measc—de réir mar a thuig Plato an scéal agus bhain sé úsáid as friotal na giniúna chun an chumhacht seo a léiriú; is cruthaitheoirí iad, tuismitheoirí, ‘begetters’.

Cuireann an focal sin ‘begetters’ friotal an Bhíobla i gcuimhne dúinn; is ‘begetter’, cruthaitheoir agus tuismitheoir é Dia, de réir mar a léirítear é sa Bhíobla

⁹² Fch Sullivan: ‘The metaphorical use of pregnancy and motherhood has a long history in rhetoric and poetry, from Plato’s cave through the Renaissance, the romantics to the present day. In *Ventriloquised Voices: Feminist Theory and English Renaissance Texts* Elizabeth Harvey argues that “voice as a construct coheres in a particular constellation of metaphors that is frequently found in Renaissance poetry: the image of the pregnant male poet giving birth to voice, being impregnated or impregnating his muse, or serving as a midwife to poetic birth” [...] The self-birthing poet creates his own origin in such paradigms, becomes self-present while mother, and woman, by extension in a matrigynist culture, comes to signify loss’ (2008: 14–15).

(fch, m.sh. *An Bíobla Naofa*, Eoin 3:16).⁹³ Ag an am céanna, chruthaigh Sé—nó ghin Sé—an domhan agus bhain Sé úsaid as a chuid focal chun sin a dhéanamh, de réir na Scríbhinne Diaga:

I dtús báire chruthaigh Dia neamh agus talamh. Fásach folamh a ba ea an talamh agus bhí dorchadas ar aghaidh an duibheagáin, agus bhí gaoth Dé ag séideadh os cionn na n-uiscí. *Dúirt Dia: ‘Bíodh solas ann,’ agus bhí an solas ann.* Chonaic Dia gur mhaith é an solas, agus scar Dia an solas ón dorchadas. Thug Dia ‘lá’ ar an solas agus ‘oíche’ ar an dorchadas. Ba shin an chéad lá, an nóin agus an mhaidin (*An Bíobla Naofa*, Geineasas 1: 1–5; liomsa an bhéim).

Déantar nasc suimiúil sa *Symposium* agus sa Bhíobla, mar sin, idir an chruthaitheacht agus an ghníomhaíocht agus idir an chruthaitheacht agus an ghiniúint. Ba chóir go gcuirfí béim ar leith ar ‘[p]rudence, and virtue in general’ i saol an duine, de réir an *Symposium* (qtd Lamb 1946: 199). Tá na filí in ann na tréithe sin, agus an tábhacht a bhaineann leo, a léiriú do dhaoine eile. Chreid Plato go raibh áit lárnach ag na filí sa tsochaí. ‘Coimprítear’ na tréithe dearfacha a luadh thuas in anam an duine agus is tréithe iad ‘which are proper for the soul to conceive and bring forth’. Is léir go bhfuil meafar na giniúna in úsáid ag Plato anseo chun cur síos a dhéanamh ar thréithe agus ar choincheapa teibí. Léiríonn Diotima nach giniúint fhisiciúil atá i gceist sa líne ‘persons [...] who in their souls still more than in their bodies conceive those things’. Is ‘gineadóirí’ iad na filí, de réir mar a thuig Plato an scéal, agus is léir gur chreid sé go mbíonn dea-thionchar ag gin an fhile—an fhilíocht—ar an tsochaí.

Tá samplaí níos soiléire fós de mheafar na giniúna le fáil sa *Symposium*. Nuair a dhéanann Diotima cur síos ar oidhreacht na bhfilí, na bhfealsúna agus na bhfear léinn, déanann sí cur síos ar shaothair na ndaoine sin mar pháistí meafaracha agus molann sí na páistí meafaracha nuair a chuireann sí i gcomparáid le páistí réadúla, daonna iad:

⁹³ ‘Óir ghráigh Dia an domhan chomh mór sin gur thug sé a Aonghin Mic uaidh i dtreo gach duine a chreideann ann, nach gcaillfí é ach go mbeadh an bheatha shioraí aige’.

‘Every one would choose to have got *children such as these rather than the human sort*—merely from turning a glance upon Homer and Hesiod and all the other good poets, and envying *the fine offspring they leave behind to procure them a glory immortally renewed in the memory of men*. Or only look,’ she said, ‘at *the fine children whom Lycurgus left behind him in Lacedaemon to deliver his country and—I may almost say—the whole of Greece; while Solon is highly esteemed among you for begetting his laws; and so are diverse men in diverse other regions, whether among the Greeks or among foreign peoples, for the number of goodly deeds shown forth in them, the manifold virtues they begot. In their name has many a shrine been reared because of their fine children; whereas for the human sort never any man obtained this honor*’ (qtd Lamb 1946: 201 liomsa an bhéim).

Tá clú agus cáil ar fhilí agus ar fhealsúna mar Homer agus Hesiod, ar an Spartach Lycurgus— fear a bhfuil cáil air mar gheall ar na dlíthe agus ar na nósanna a chuir sé i bhfeidhm—agus ar an bhfile, reachtóir, agus státaire Aithneach, Solon, de bharr a gcuid páistí meafaracha .i. a gcuid saothar. Baineann oidhreacht níos láidre le páistí meafaracha—le dánta agus téiseanna, le dlíthe agus nósanna—ná mar a bhaineann le páistí daonna de ghnáth, de réir mar a chuireann Plato síos ar an scéal.

Ba cheist thábhachtach í ceist seo an bhuanaithe san fhilíocht ársa, de réir E.R. Curtius:

Homer’s heroes already know that poetry bestows eternal fame upon those whom it sings (*Iliad*, VI, 359). Poetry perpetuates [...] To be distinguished from this, is the assurance that the poet himself gains undying fame by his singing—the Horatian: ‘*Exegi monumentum aere perennius* [chruthaigh mé leacht cuimhneacháin atá níos buaine ná dealbh umha nuair a scríobh mé an dán seo] (1979 [1953]: 476).

Baineann an file cáil amach dó féin agus dá phátrún—nó don duine ar a bhfuil an dán dírithe—nuair a scríobhann sé, mar sin. Déanann Curtius tagairt chomh maith do *Pharsalia* le hOvid ina ndéanann an cainteoir, Lucan, cur síos ar oidhreacht na bhfilí:

O sacer et magnus vatum labor! omnia fato

Eripis et *populis donas mortalibus aevum*.
Invidia sacrae, Caesar, ne tangere famae;
Nam, si quid Latii fas est promittere Musis,
Quantam Zmyrnaei durabunt vatis honores,
Venturi me teque legent; Pharsalia nostra
Vivet, *et a nullo tenebris damnabimur aevo*
(*Pharsalia* 9: 980–986, qtd Curtius 1979: 476).⁹⁴

Is léir ón dán seo go gceapann Lucan go maireann oidhreacht an fhile agus cáil an phátrúin go deo ina chuid dánta.

Déanann Shakespeare cur síos ar an dán *Venus and Adonis* mar ‘the first heir of my invention’ sa ‘Dedication’ (1602). Tugann sé sin le fios gur páiste meafarach é an dán agus gur athair meafarach é an file. Ba mhóorthéama é téama na giniúna i soinéid Shakespeare chomh maith, go háirithe sna soinéid a scríobh sé in omós don fhear óg. Deir sé arís agus arís eile sna ‘procreation sonnets’ ag tús na sraithe gur chóir don fhear óg seo páistí a bheith aige chun a oidhreacht féin a chaomhnú agus maíonn sé go gcuirfeadh an fear óg a shaol amú mura nginfeadh sé páistí. Cáineann sé, mar shampla, leithleachas an fhir óig agus deir sé nár chóir dó a chuid mianta a chur amú:

Unthrifty loveliness, why dost thou spend
Upon thy self beauty’s legacy? [...]
[...] beautous niggard, why dost thou abuse
The bounteous largess given thee to give?
For having traffic with thy self alone,
Thou of thy sweet self dost deceive;
Then how when nature calls thee to be gone,
What acceptable audit canst thou leave?
Thy unused beauty must be tombed with thee,
Which, used, lives th’executor be.

⁹⁴ ‘O sacred and mighty labor of the poets! you steal everything away from Fate/and *give eternity to mortal men*/Caesar, do not be touched by envy of sacrosanct renown!/For if the Latin Muses may properly promise anything/As long as the fame of the Smyrmean bard shall endure, future ages shall read me—and you/
Our *Pharsalia* shall live, *and no age will condemn us to oblivion.*’ (Tesoriero 2010: 151; liomsa an bhéim).

(Shakespeare Soinéad 4: ll. 1–2; 5–14).

Is léir gur rabhadh i gcoinne an fhéintruallaithe é an soinéad seo—‘[f]or having traffic with thy self alone/[t]hou of thy sweet self dost deceive’—ach níl sé chomh simplí sin ach an oiread. Dá gcaillfí an fear óg, chaillfí a chuid áilleachta leis agus ní bheadh rian ar bith den áilleacht sin ná rian d’fhuinneamh an fhir óig fágtha sa saol—‘[t]hy unused beauty must be tombed with thee’. Dá mbeadh páistí aige, áfach, bheadh rian den fhear óg le fáil sa saol tar éis a bháis. Cuirtear béim ar an bpointe seo arís i Soinéad 6, agus Shakespeare ag díriú ar an bhfear óg go fóill:

[...] That’s for thy self to breed another thee,
Or ten times happier, be it ten for one;
Ten times thy self were happier than thou art,
If ten of thine ten times refigured thee:
Then what could death do if thou shouldst depart,
Leaving thee living in posterity?
(Shakespeare, Soinéad 6: ll. 7–12).

Tá téama na hoidhreachta go mór chun tosaigh sna soinéid thuasluaite.

Tugtar le fios i Soinéad 15 gur féidir leis an bhfile, an cruthaitheoir, íomhá an fhir óig a chaomhnú sna línte a scríobhann sé in ómós dó. Is léir, ó na tagairtí don namhaid, ‘Time’, agus do mheafair an lae agus na hoíche, go bhfuil an fear óg ag dul in aois:

Where wasteful Time debateth with decay
To change your day of youth to sullied night [...]
(Shakespeare Soinéad 15, ll. 11–12).

De réir an chur síos a dhéanann an cainteoir ar an scéal, is féidir leis an bhfile an fear óg a ‘shábháil’ ón namhaid sin, áfach:

And all in war with Time for love of you,
As he takes from you, *I engraft you new*.
(*ibid.*: ll. 13–14; liomsa an bhéim).

Is minic a bhíonn nasc idir an focal ‘engraft’ agus an síolrú, go háirithe i réimse na gairneoireachta. Luann Friedrich Stolborg, mar shampla, ‘[t]rees, which by engrafting bear two kinds of fruits’ sa leabhar *Travels through Germany, Switzerland, Italy, and Sicily* (1797 II. lx. 367, qtd *OED*). Is minic a dhéantar cur síos ar gharraíodóirí agus ar ghairneoirí mar thuismitheoirí meafaracha, mar gheall go gcuireann siad plandaí agus crainn agus mar gheall go ndéanann siad iad a chothú. Déanann Shakespeare cur síos ar an bhfile mar chruthaitheoir agus mar ghineadóir cumhachtach sa soinéad seo nuair a bhaineann sé úsáid as an bhfrása ‘I engraft you new’, mar sin. Tugtar le fios go bhfuil an file ag streachailt leis an namhaid, ‘Time’, ach go bhfuil sé níos cumhachtaí ná an namhaid sin mar gheall ar chumhacht agus mar gheall ar bhuaire a chuid focal.

I Soinéad 18, an soinéad is cáiliúla de chuid Shakespeare, b’fhéidir—‘Shall I compare thee to a summer’s day?/Thou art more lovely and more temperate’ (ll. 1–2)—déanann an cainteoir plé ar chumhacht an fhile arís. Tá fonn ar an bhfile áilleacht agus oidhreacht an fhir óig a chaomhnú trí mheán na filíochta, mar a fheiceann an léitheoir go soiléir sna línte seo a leanas:

Nor shall death brag thou wander’st in his shade,
When in *eternal lines to time* thou grow’st,
So long as men can breathe, or eyes can see,
So long *lives this*, and *this gives life to thee*.
(Shakespeare Soinéad 18: ll. 11–14; liomsa an bhéim).

Mairfidh na línte thuas, de réir an chainteora, go ceann i bhfad i ndiaidh bhás an fhir óig. Déanann sé cur síos ar an soinéad—‘this’—mar rud beo—‘so long *lives this*’—agus, níos tábhachtaí fós, déanann sé tagairt do chumhacht an fhile mar ghineadóir—‘this [.i. saothar an fhile] gives life to thee’. Tá an dearcadh ceannann céanna le brath i Soinéad 60, ina ndéanann an cainteoir plé ar an mbás—‘[so] do our minutes hasten to their end’ (l.2)—agus ar chumhacht na filíochta. Luann sé ‘Time’ arís (l. 5) agus tugann sé le fios, sna línte deireanacha, gur féidir leis an bhfile dul i ngleic le ‘Time’ agus leis an mbás agus an lámh in uachtar a fháil orthu, ar bhealach, trí fhilíocht a chumadh, a mhairfidh go deo:

Time doth transfix the flourish set on youth
And delves the parallels in beauty's brow,
Feeds on the rarities of nature's truth,
And nothing stands but for his scythe to mow:
And yet to times in hope, *my verse shall stand*
Praising thy worth, despite his cruel hand
(Shakespeare Soinéad 60: ll. 9–14; liomsa an bhéim).

Tá lorg na smaointe thuasluaite le brath in ‘Ode on a Grecian Urn’ le John Keats. Déanann an cainteoir cur síos ar phróca an teidil mar rud a bhfuil buaine ag baint leis, nuair a mhaíonn sé ‘[w]hen old age shall this generation waste/Thou shalt remain, in midst of other woe’ (ll. 46–47). Ar an mbealach céanna, tá coincheap na buaine go mór chun tosaigh sa dán ‘For The Fallen’ (1917) le Laurence Binyon, atá dírithe ar na fir a fuair bás sa Chéad Chogadh Domhanda:

They shall grow not old, as we that are left grow old:
Age shall not weary them, nor the years condemn.
At the going down of the sun and in the morning
We will remember them (ll. 13–16).

Bhain Binyon úsáid as an bhfilíocht chun ár ndualgas i leith na bhfear atá faoi chaibidil—i. níor chóir dúinn dearmad a dhéanamh ar an méid a thug na fir sin suas ar son a gcúise—a chur i gcuimhne dúinn toisc gur thuig sé, is dócha, go mairfeadh an dán, cé go raibh na fir a luaigh sé imithe ar shlí na fírinne. Is díol spéise é, mar sin, go ndéantar aithris ar na línte thuasluaite arís agus arís eile ag seirbhísí comórtha bliain i ndiaidh bliana, go háirithe sa Bhreatain agus sa Chomhlathas. Is trí mheán na línte sin a dhéantar cuimhne na bhfear sin a choinneáil beo, rud a chuireann cumhacht na filíochta in iúl go soiléir.

Luann Andrew Parker an nós a bhí, agus atá fós, ag fealsúna agus teoiricithe cur síos a dhéanamh ar a gcuid saothar mar pháistí meafaracha agus an úsáid a bhain, agus a bhaineann, siad as friotal na giniúna agus as meafar na giniúna, cé nach raibh, agus nach bhfuil, áit ag máithreacha sa traidisiún fealsúnachta, dar leis:

That mothers work to make it possible for their philosopher-children to think never seems to affect what philosophers think, even if *the language of philosophy leans heavily on maternity's imagery*. We speak regularly of the birth of tragedy, say, or of the clinic, despite knowing that tragedies and clinics are neither born nor give birth [...] While women may now be philosophers, mothers qua mothers may not. And yet we theorists persist in describing our books as our children, perhaps the only time we do not derogate procreation as inferior to thought (2012: xi; liomsa an bhéim).

Luann Margaret Whitford an fonn a bhí ar Luce Irigaray, teoiricí a rinne cur síos uirthi féin mar fhealsúna, agus a bhfuil tagairt déanta go minic sa tráchtas seo di, easpa stádais na mban i réimse na fealsúnachta a cheistiú:

If, as Michèle Le Doeuff argues, philosophy is constructed by exclusion and in particular the exclusion of women, how can women enter it without contradiction? Irigaray addresses this problem directly. Although she is profoundly critical of a certain kind of philosophy, she situates herself as a philosopher [...] She is preoccupied by questions of phenomenology and ethics, subjectivity and identity, death and desire, rationality and the unconscious. The point of philosophy in our time is to rethink these questions in the light of sexual difference [...] (1995: 9).

Tugann sé sin le fios nach meafar clasaiceach, ársa, fileata amháin é meafar na giniúna, ach gur minic a bhaintear úsáid as i ndioscúrsa fealsúnachta agus i dteoiric critice an lae inniu chomh maith. Is léir, mar sin, go raibh tionchar ag meafar na giniúna ar chóras smaointeoireachta an Iarthair le fada an lá agus go bhfuil an tionchar seo le brath go fóill.

2.6. ‘a kind of male gift’⁹⁵: Giniúint na Filíochta agus an Pholaitíocht Inscne i Litríocht an Iarthair

Níl aon dabht ach gur thraidisiún patrarcach a bhí i dtraidisiún liteartha an Iarthair leis na céadta bliain. Déantar nasc sa traidisiún sin idir filí agus fir agus is minic, mar sin,

⁹⁵ Gerard Manley Hopkins ag trácht ar scríobh na filíochta (qtd Gilbert agus Gubar 2000: 3).

a thagann meafar na hatharthachta—.i. is *athair* meafarach é an file—chun tosaigh i bhfilíocht an Iarthair. Nuair a dhéanann sé plé ar choincheap traidisiúnta an údair i réimse na litríochta, mar shampla, luann Roland Barthes gur minic a cheaptar go mbíonn an t-údar ‘in the same relation of antecedence to his work as a father to his child’ (1977 [1967]: 145). Ina leabhar ceannródaíoch *The Madwoman in the Attic* (2000 [1979]), déanann Sandra Gilbert agus Susan Gubar plé ar an bpatrarcacht a bhí i bhfeidhm i dtraidisiún liteartha an Bhéarla sa naoú haois déag. Luann siad litir a scríobh an file Gerard Manley Hopkins chuig a chara R.W. Dixon sa bhliain 1886, ina maíonn sé gurb é ‘masterly execution’ príomhthréith an scríbhneora agus gur ‘a kind of male gift’ é sin mar, de réir Hopkins, is próiseas fireann é ‘the *begetting* of one’s thoughts on paper, on verse, or whatever the matter is’ (qtd Gilbert agus Gubar 2000: 3; liomsa an bhéim). Léiríonn na húdair go ndearnadh dlúthnasc idir bod an fhile agus a pheann agus, mar sin, idir fearúlacht an fhile agus cumadh na filíochta (ibid.: 4). Anuas air sin, maíonn siad gur coincheapa lárnacha iad an atharthacht agus cumhacht na bhfear i dtraidisiún litríochta agus fealsúnachta an Iarthair (ibid.). Déanann siad forbairt ar an argóint seo nuair a phléann siad an sainmhíniú a thugann Edward Said dúinn ar an bhfocal *author*:

[...] that is, a person who originates or gives existence to something, a begetter, beginner, father, or ancestor, a person also who sets forth written statements (Said qtd Gilbert agus Gubar 2000: 4).

Tá nasc meafarach, de réir Said, idir an scríbhneoireacht nó an litríocht agus an ghiniúint i dtraidisiún an Iarthair agus tá smacht ag na fir ar an traidisiún toisc go bhfuil smacht acu ar thraidisiún na bhfocal.

Déanann Gilbert agus Gubar forbairt ar an nasc a bhraitheann siad idir an scríbhneoir fireann agus Dia an aondiachais:

Defining poetry as a mirror held up to nature, the mimetic aesthetic that begins with Aristotle and descends through Sidney, Shakespeare, and Johnson, implies that the poet, like a lesser God, has made or engendered an alternative mirror-universe in which he actually seems to enclose or trap shadows of reality. Similarly, Coleridge’s Romantic concept of the human ‘imagination’

or ‘esemplastic power’ is of a virile, generative force which echoes ‘the eternal act of creation in the infinite I AM,’ while Ruskin’s phallic-sounding ‘Penetrative Imagination’ is a ‘possession-taking faculty’ and a ‘piercing ...mind’s tongue’ that seizes, cuts down, and gets at the root of experience in order ‘to throw up what new shoots it will.’ In all these aesthetics the poet, like God the Father, is a paternalistic ruler of the fictive world he has created [...] In patriarchal Western culture, therefore, the text’s author is a father, a progenitor, a procreator, an aesthetic patriarch whose pen is an instrument of generative power like his penis. More, his pen’s power, like his penis’s, is not just the ability to generate life but the power to create a posterity to which he lays claim [...] (ibid.: 5–6).

Is iad na fir na cruthaitheoirí, mar sin, toisc go bhfuil smacht acu ar thraidisiún na bhfocal. Mar a dúradh cheana, is cruthaitheoir é Dia mar gheall ar chumhacht a chuid focal. Is léir go bhfuil nasc láidir san Iarthar idir coincheap na cumhachta agus cúrsaí teanga; má tá smacht ag duine—ag fear go háirithe—ar an teanga, tá smacht aige ar an domhan mórthimpeall air.

Pléann Gilbert agus Gubar an tionchar a bhíonn ag filí ar an tsochaí agus ar scríbhneoirí eile. Baineann siad úsáid as na smaointe a leagann Harold Bloom amach sa leabhar *The Anxiety of Influence* (1973) chun cur síos a dhéanamh ar an réimse liteartha mar réimse patrarcach, athairlíneach nó *Oedipal*:

[...] poets have traditionally used a vocabulary derived from the patriarchal ‘family romance’ to describe their relations with each other. As Harold Bloom has pointed out, ‘from the sons of Homer to the sons of Ben Jonson, poetic influence [has] been described as a filial relationship,’ a relationship of ‘*sonship*.’ The fierce struggle at the heart of literary history, says Bloom, is a ‘battle between strong equals, father and son as mighty opposites, Laius and Oedipus at the crossroads’ (Gilbert agus Gubar 2000: 6).

Tugann na naisc agus na cuntais uilig ar a ndearnadh plé thuas le fios nach raibh áit lárnach ag na mná i dtraidisiún liteartha an Iarthair. Is díol spéise é, mar sin, go ndéanann Gilbert agus Gubar cur síos ar réimse an fheimineachais mar réimse máthairlíneach.

Sa réamhrá a chuir siad le heagrán nua de *The Madwoman in the Attic*, a foilsíodh sa bhliain 2000, bliain is fiche tar éis dóibh an chéad eagrán a chur amach, déanann siad mionphlé ar na hathruithe a tháinig ar an saol acadúil agus ar chúrsaí teorice idir na seachtóidí déanacha agus tús na mílaoise nua, ar an gcineál léirmheastóireachta a rinne criticeoirí éagsúla ar an téacs, idir léirmheastóireacht dhearfach agus léirmheastóireacht dhiúltach, agus ar an tionchar a bhí ag an téacs ar a saol pearsanta agus ar réimse an fheimineachais liteartha (2000: xv–xlv). Luaitear, mar shampla, an tábhacht a bhí ag coincheap an mháithreachais sa mhodheolaíocht a bhí in úsáid acu:

Mothering, motherhood, and mothers: as I look back on the years when we were researching and writing *The Madwoman*, I realize that maternity was always somehow central to our project. Resiting ‘patriarchal poetry’ and poetics, we struggled, like all feminist critics of our generation, to find alternative tropes for creativity. If a pen wasn’t even metaphorically speaking a penis (and a penis certainly wasn’t a pen!), then what was a womb, and whose aesthetic was nurtured by its Wordsworthian ‘wise passiveness’ or for that matter by its seething and bloody energies? (ibid.: xxii).

Tuigeannt Gilbert, a scríobh an chuid seo den réamhrá, go measann criticeoirí eile go bhfuil eisintiúlachas le brath sa téacs, agus sna saothair eile a chuir sí féin agus Gubar ar fáil i rith na tréimhse sin nuair a bhí siad ag obair ar *Madwoman*—páipéir chomhdhála, leabhair eile agus mar sin de—agus tuigeannt sí go gcáineann na criticeoirí sin an téacs, agus na húdair, dá bharr: ‘we were accused of essentialism’ (ibid.: xxiii). Maíonn sí, áfach, go raibh áit lárnach ag coincheap an mháithreachais ina haigne féin agus in aigne Gubar i rith na tréimhse sin; bhí gaol láidir ag an mbeirt acu lena bpáistí agus lena máithreacha féin agus bhí tionchar mór ag coincheap an mháithreachais ar a gcuid saothair dá bharr (ibid.: xxiii–xxiv). Baineann Gilbert úsáid as friotal an mháithreachais agus friotal na giniúna i rith an réamhrá. In *Madwoman*, mar a luadh cheana, díritear ar litríocht an naoú haois déag agus seo mar a deir sí i dtaobh an chinnidh:

Beyond our personal backgrounds, though, there were clearly reasons why, like so many of *feminist criticism's other newly born women*, we focused our earliest intellectual energies on the nineteenth century (ibid.: xxvii; liomsa an bhéim).

Is díol spéise é go bhfuil meafar na giniúna in úsáid aici go soiléir sa sliocht thuas. Déanann sí cur síos ar réimse an fheimineachais féin mar thuismitheoir meafarach agus ar chriticeoirí an fheimineachais—go háirithe na mná—mar pháistí an réimse sin. Déanann sí cur síos chomh maith ar an bhforbairt a tháinig ar réimse an fheimineachais ó ghlúin go glúin idir na seachtóidí agus na nóchaidí mar fhorbairt mháthairlíneach:

And partly because as an early venture it [*Madwoman*] just couldn't be as theoretically sophisticated and specialized as *some of its granddaughters*, it seems to have communicated its political aspirations to a number of readers outside our field (ibid.: xlii; liomsa an bhéim).

Tugtar le fios anseo go ndeachaigh an mháthair mheafarach, .i. téacs feimineach ó na seachtóidí déanacha, i bhfeidhm ar na hiníonacha meafaracha a bhí aici, .i. téacsanna feimineacha ó na hochtóidí, mar shampla, agus go raibh a n-iníonacha meafaracha féin ag na hiníonacha sin agus go ndeachaigh siad i bhfeidhm orthusan, .i. téacsanna feimineacha ó na nóchaidí. Baineann Gilbert úsáid as friotal na giniúna agus an ghinealaigh chun cur síos a dhéanamh ar réimse an fheimineachais.

Cuireann Gubar béim, áfach, ar íomhá na ndeirfiúracha nuair a dhéanann sí plé ar an ngaol idir feimineacha na seachtóidí agus feimineacha na mílaoise nua:

Neither our progeny nor our replicants but very much our confederates, younger feminists face daunting professional and scholarly tasks, which those of us who made our mark in the 1970s can undertake along with them (ibid.: xlv; liomsa an bhéim).

Tugann sé sin le fios nach máithreacha agus iníonacha atá i gceist, ach deirfiúracha. Cuireann Gilbert agus Gubar béim ar leith ar na gaoil mheafaracha idir máithreacha, iníonacha agus deirfiúracha chun cur síos a dhéanamh ar réimse an fheimineachais; teaghlach baineann atá i gceist.

Agus í ag trácht ar thraidisiún liteartha na hÉireann, déanann Moynagh Sullivan plé ar ‘how metaphors of self creation so powerfully invoked in the critical lexicon function ideologically to preserve a masculinist canon’ (2008: 14). Molann sí Imleabhar IV (Bourke et. al.: 2002a) agus Imleabhar V (Bourke et. al.: 2002b) de *The Field Day Anthology*, ina ndírítear ar scríbhneoireacht na mban, idir sheanscríbhneoireacht agus nuascríbhneoireacht agus ina ndéantar iarracht canóin ‘oifigiúil’ na hÉireann a cheistiú. Dar le Sullivan go gcuireann na himleabhair seo ‘a feminist hermeneutics that exceeds the aesthetic formalisms that structure poetry traditions assembled by men’ in iúl (2008: 16). Dá bharr sin, ba chóir dúinn, dar léi, na téacsanna sin a thuiscint ‘as part of an unravelling of historically gendered relations to texts, to culture and to public life’ (ibid.: 17). Mar gheall ar an déscaradh inscne atá le brath sa traidisiún liteartha ‘women writers are always at right or wrong angles to it’ (ibid.: 29), mar a chuireann Sullivan é. Cuirtear claontacht inscne an traidisiúin liteartha in iúl go soiléir arís in alt Sullivan: an chlaontacht atá le brath go soiléir i gcanón na hÉireann. Tugtar le fios chomh maith go bhfuil na criticeoirí feimineacha—eagarthóirí *Field Day*, mar shampla—ag iarraidh an mhíchothromaíocht seo a cheistiú.

2.7.: ‘léargas fireann ar an saol’⁹⁶: Traidisiún na Gaeilge agus Criticeoirí an Fheimineachais

Thosaigh criticeoirí feimineacha na Gaeilge ag cur béim ar easpa stádais na mban sa traidisiún liteartha ó na 1980idí ar aghaidh. Bhí cumhacht ar leith ag na fir i dtraidisiún liteartha na Gaeilge. Bhí baint láidir ag an traidisiún seo leis an saol poiblí agus leis an bhfearúlacht, le cúrsaí polaitíochta agus le stádas an duine. B’fhilí gairmiúla, oidhreachtúla⁹⁷ iad na baird, mar shampla; scríobh siad a gcuid filíochta faoi phátrúnacht tiarnaí éagsúla, bhí áit lárnach acu ar choistí comhairleacha, agus bhí meas mór ag an bpobal orthu (Carney 1973: 234–237; McKibben 2010a: 4–6⁹⁸).⁹⁹ Bhí

⁹⁶ Máirín Nic Eoin ag trácht ar thraidisiún patrarcach na litríochta Gaelaí (1982: 26).

⁹⁷ ‘Just as the kings in Ireland came from certain kin-groups so did the poets. Poetry was a family craft’ (Carney 1973: 234).

⁹⁸ Fch Carney (1985); O’Riordan (1998; 2007); McKibben (2010b); Woolf (2013).

⁹⁹ Pléann Carney stádas an fhile ghairmiúil: ‘In the immediate post-Christian period Ireland would have had about a hundred petty states, each ruled by a king. The king would normally retain an ollav or poet of highest rank, and in the statelet the ollav would act as a functionary of importance. Similarly the great kings would have ollavs whose importance and dignity would be directly related to that of the king who appointed them. The ollav was not a subservient figure. He claimed a dignity and honour-

dlúthnasc, mar sin, idir an fhilíocht agus an chumhacht. B'fhir iad formhór na bhfilí gairmiúla, cé go gcreidtear gur tugadh cead do mhná an ghairm a chleachtadh 'in exceptional circumstances', mar shampla 'in the case of a poetic family where there was no male heir' (Carney 1973: 238).¹⁰⁰

Is minic a mhaítear—agus is minic a mhaíonn na criticeoirí feimineacha go háirithe—go ndearnadh faillí ar scríbhneoirí baineanna na Gaeilge sa chanóin i rith na mblianta. Déanann John Ellis Caerwyn Williams agus Máirín Ní Mhuiríosa achoimre ar an traidisiún liteartha suas go dtí an fichiú haois sa leabhar *Traidisiún Liteartha na nGael* (2001 [1979]). De réir na gcriticeoirí sin, '[i]s beag rian a d'fhág na mná ar litríocht na Gaeilge' (ibid.: 301).¹⁰¹ Ní maíomh míchruinn é seo, ar ndóigh, toisc gur cuireadh béim ollmhór, mhíchothrom ar na scríbhneoirí fireanna sa chanóin go dtí deireadh an fichiú haois.

Níor cuireadh tús ceart leis an athléamh feimineach ar an traidisiún Gaelach go dtí gur chuir Máire Ní Annracháin a páipéar ceannródaíoch, 'Ait Liom Bean A Bheith Ina File' (1982), i láthair ag Léachtaí Cholm Cille go luath sna 1980idí. Pléann Jonathan Richards an chaoi ar tháinig teoiric an fheimineachais chun cinn i réimse na Gaeilge agus an tionchar a bhí ag smaointeoireacht an fheimineachais i dtraidisiún na Fraincise agus i dtraidisiún an Bhéarla ar an teoiric seo:

[...] ba iad na criticeoirí feimineacha a bhí taobh thiar d'ionsaí mór ar chonstráid na canóna liteartha (Nic Dhiarmada 1998: 153). Tháinig an chritic fheimineach chun cinn sa Ghaeilge go díreach ar an gcuma chéanna le bunú scoil chritice Mhá Nuad: ó theoiricí liteartha na Fraincise agus an Bhéarla (Ní Annracháin 1982: 144). Cuireadh tús leis an bhfeimineachas mar ghluaiseacht pholaitiúil ach de réir a chéile tháinig deireadh leis an nasc sin agus bhí aidhm ealaíonta agus scolártha ag an gcritic seachas aidhm pholaitiúil (ibid., 153). Bhí an *écriture feminine* ar cheann de na rudaí ba thábhachtaí don chineál

price equal to that of a king; in fact, in Christian times, king, bishop and ollav had the same honour-price, and the equation with a bishop gives us the best idea of the dignity and influence of this highest poetic functionary' (1973: 234).

¹⁰⁰ San aiste 'An Bhanfhile Sa Traidisiún', luann Nuala Ní Dhomhnaill go raibh banfhilí ann sa ré chlasaiceach chomh maith (2005: fch lch 45).

¹⁰¹ Déanann Sorcha de Brún plé ar an easpa stádais a bhí ag na scríbhneoirí baineanna i réimse an phróis ina tráchtas doctúireachta agus maíonn sí 'gur dhearbhaigh, agus go ndearbhaíonn, an-chuid léirmheastóirí go bhfuil ganntannas ban ag saothrú phrós-scríbhneoireacht na Gaeilge' (2015: 39).

critice seo, beart de réir briathair a bhí i gceist leis sin. Iarracht a bhí san *écriture feminine* an teanga a iompú bunoscionn agus urlabhra bhaineann a dhéanamh as an teanga (2016: 92–93).

In ‘Ait Leo Bean’, díríonn Ní Annracháin aird an léitheora ar chanóin ‘oifigiúil’ na Gaeilge agus déanann sí an chanóin seo a cheistiú go géar. Molann sí don léitheoir imscrúdú a dhéanamh ar an míchothromaíocht inscne atá le brath sa chanóin, mar aon le traidisiún scríbhneoireachta na mban:

Go deimhin is beag ainm banúdair atá le sonrú in aon stair liteartha ná catalóg lámhscríbhinní ach ní gá go gciallaíonn sé sin nach gcumaidís tada fiúntach. Ní conclúidí ach ceisteanna a spreagann an easpa fhianaise—ceisteanna ar nós ‘an amhlaidh nár mhian leis na mná, nó nár éirigh leo, nó nár ceadaíodh dóibh dul i mbun an sórt cumadóireachta a nglactaí leis mar ard-litríocht de réir chaighdeán an ghrúpa cheannais, agus ina dhiaidh sin, an bhfuil traidisiún eile litríochta, munar ‘liteartha’ féin, a bhfuil cáilíochtaí agus slatanna tomhais dá chuid féin aige ar ar fhágadar a rian go soiléir?’ (Ní Annracháin 1982: 145).

Is léir go gcreideann sí go géar go raibh suim ag mná sa scríbhneoireacht agus sa litríocht, ach nár glacadh lena gcuid iarrachtaí mar litríocht ‘oifigiúil’. Cuireann Ní Annracháin béim, mar sin, ar scríbhneoireacht na mban, nuair a mhaíonn sí ‘[n]í hí an bhean á cruthú trí pheann fir is ábhar dom ach an bhean i mbun an ghnímh chruthaithí í féin’ (ibid.: 145). Cuireadh tús, leis, le díospóireacht mhór, thábhachtach faoi mhíchothromaíocht inscne an traidisiúin.

Lean Máirín Nic Eoin sampla Ní Annracháin nuair a rinne sí cur síos ar ord na litríochta mar ord fireann san alt ‘Dialann Dhá Aigne’ (1982). Dar léi go lagaítear an chanóin mar gheall nach dtugtar dóthain airde ar scríbhneoireacht na mban inti:

Anois is fíor gur ghnó fireann le fada an lá ba ea an litríocht agus go bhfuarthas inti léargas fireann ar an saol, léargas fireann ar mhná agus cur síos ar cheisteanna agus ar fhadhbanna a bhain go traidisiúnta le saol na bhfear [...] fágadh an prionsabal baineann ar cúl nó ar lár ar fad agus ba bhoichte an litríocht í dá bharr (ibid.: 26).

Is léir go gcreideann Nic Eoin go gcuirfeadh litríocht ‘neamhoifigiúil’ na mban go mór leis an traidisiún ‘oifigiúil’.

Sa leabhar *B’ait Leo Bean* (1998), cuireann sí leis an argóint sin nuair a dhéanann sí cur síos ar an gcanóin liteartha mar chonstráid shochpholaitiúil:

Is iondúil gur mar fhíric lom a bhfuil fórsa stairiúil léi a thagraíonn údair d’easnamh nó d’ionad imeallach na mban i dtraidisiún liteartha na Gaeilge. “Is beag rian a d’fhág na mná ar litríocht na Gaeilge”, mar shampla, nó “Is suntasach an ní nach bhfuil rian againn d’oiread agus bean amháin i measc na bhfilí liteartha i dtraidisiún na Gaeilge le míle bliain anuas” [...] Is í an phríomhthéis atá á cur chun cinn ann ná nach bhfuil rud ar bith “nádúrtha” faoin tuiscint gur “eisceacht ón ngnáthriail is ea an file mná”. Ní hamháin go léireofar gur cruthúntais shóisialta iad na rialacha a mhíníonn is a mhúnlaíonn gníomhaíochtaí cultúrtha ach léireofar freisin gur cruthúntais iad ar ghá don aicme liteartha, agus do na hinstiúidí cultúrtha a mhúnlaigh iad, athdhearbhú agus athdhaingniú a dhéanamh orthu arís is arís eile le cinntiú go nglacfaí leo mar noirm (ibid.: xiii).

Is í an aidhm a leagann sí amach di féin sa leabhar ná ‘mionstaidéar’ a dhéanamh ‘ar an idé-eolaíocht inscne i dtraidisiún liteartha na Gaeilge’ (1998: xxii) agus maíonn sí gur fiú go mór mionstaidéar den chineál seo a dhéanamh:

Cén tábhacht a bhaineann le mionstaidéar ar an idé-eolaíocht inscne i dtraidisiún liteartha na Gaeilge mura bhfuil ann sa deireadh ach léiriú eile ar an bhfeiniméan domhanda sin a dtugtar an córas patrarcach air? [...] Is é mo thuairim féin go bhfuil cúiseanna iomadúla gur fiú agus gur mithid tabhairt faoina leithéid d’anailís i gcomhthéacs cultúrtha na Gaeilge (ibid.).

Is léir ón sliocht thuas go gcreideann Nic Eoin gur chóir do chriticeoirí na Gaeilge patrarcacht agus míchothromaíocht inscne an traidisiúin agus na canóna a cheistiú mar go bhfuil tábhacht ar leith ag baint leis an gcineál sin athmheasúnaithe, .i. ní thiochfaidh athrú ar bith ar an gcanóin sheanbhunaithe muna ndéantar í, agus na coinbhinsiúin shóisialta agus pholaitiúla as ar eascair sí, a cheistiú.

Tá cáil ar Nuala Ní Dhomhnaill mar fhile a bhaineann úsáid as a cuid filíochta chun athléamh, agus athscríobh, a dhéanamh ar an traidisiún agus a chuireann béim ar an mbanúlacht agus ar ghnáthshaol na mban ina cuid dánta.¹⁰² San *Oxford Companion to English Literature*, déantar cur síos ar ghuth fileata Ní Dhomhnaill mar ghuth atá ‘stubbornly contemporary in its feminist awareness’ (Birch 2009). Déanann Molly Ferguson plé cuimsitheach san alt ‘The Subversion of Supernatural Lament in the Poetry of Nuala Ní Dhomhnaill’ ar an gcaoi a dtéann an file i ngleic le polaitíocht inscne an traidisiúin liteartha:

[...] Ní Dhomhnaill situates the female poet in terms of the supernatural in her essay, ‘What Foremothers?’ when she describes a common superstition from bardic tradition that she heard as a girl in Ireland. It was the belief that a woman poet was such a destructive force that if one turned up in a family, the family was cursed against having future poets for seven generations [...] In this myth a woman poet is an oxymoron, whose mere existence cancels out poetry. The origins of this sexist curse foreground the difficulty women poets in Ireland have had in creating a poetics that reflects the way they see the world, offering a case of how canon formation haunts contemporary female artists. If women, as Eavan Boland has argued in *Object Lessons*, have traditionally been the objects of Irish poetry rather than the authors of it, then a critical transformation must occur when a woman attempts to cross one set of boundaries from woman to poet [...] Ní Dhomhnaill’s poetic voice universalizes a specifically female experience of exclusion and silencing (2013: 643–644).

Is léir ón méid seo thuas go mbaineann Ní Dhomhnaill úsáid as a cuid filíochta chun dul i ngleic leis an easpa stádais atá ag scríbhneoirí baineanna sa chanóin.

¹⁰² Déanann Donna Potts cur síos ar Ní Dhomhnaill mar fhile iarchoilíneach agus mar fhile feimineach, mar shampla, nuair a phléann sí an chaoi a gcuireann Ní Dhomhnaill béim ar an saol Ceilteach ina cuid filíochta: ‘By returning to ancient Celtic traditions—which portray a close relation between woman and land, embodied in the figure of the all-powerful earth mother—Ní Dhomhnaill simultaneously reclaims power for women; just as postcolonial writers invite their readers to look beneath the surface of the power structure, Ní Dhomhnaill continually reminds us that there is more to the feminine than meets the eye’ (2011: 140). Molann Potts an chaoi a gceistíonn Ní Dhomhnaill réasúnachas an Iarthair agus míníonn sí go gcasann an file dénárthachtaí traidisiúnta an Iarthair bunoscíonn chun seo a dhéanamh (ibid.: 141).

Is minic a dhéanann Ní Dhomhnaill plé ar an easpa stádais, agus ar mhíchothromaíocht inscne an traidisiúin liteartha—traidisiún na Gaeilge agus traidisiún an Bhéarla—ina cuid aistí agus agallamh chomh maith. San aiste ‘What Foremothers?’, a luadh thuas, cáineann an file an dearcadh sotalach, mórchúiseach a bhí ag caomhnóirí na canóna i leith na scríbhneoirí baineanna:

Eavan Boland¹⁰³ has produced an essay that addresses [...] how the two concepts of ‘woman’ and ‘poet’ were seen as incapable of being entertained simultaneously by *the tiny little minds of the literati of this island*, how a diagrammatic and *dehumanised image of woman* has been used by Irish male poets as a kind of literary shorthand long after it was necessary and how the image of woman in the national tradition is *a very real dragon that every Irish woman poet has to fight every time she opens her literary door* (1992: 31: liomsa an bhéim).

Tugann sí le fios anseo go gcruthaíonn míchothromaíocht inscne an traidisiúin deacrachtaí ollmhóra praiticiúla do na scríbhneoirí baineanna agus nach féidir leo na deacrachtaí seo a sheachaint ná a shéanadh.

Is teideal suntasach é ‘What Foremothers?’ i gcomhthéacs na caibidile seo. Tá eiseamláir, nó *máthair* mheafarach, á lorg ag Ní Dhomhnaill, ach maíonn sí nach bhfuil go leor *máithreacha* le fáil i gcanóin na Gaeilge. Baineann sí úsáid as meafar an ghinealaigh chun cur síos a dhéanamh ar pholaitíocht inscne an traidisiúin i dteideal na haiste. Tugann sí le fios go soiléir go bhfuil aithreacha nó *forefathers* ag na scríbhneoirí fireanna, ach nach bhfuil *foremothers* ag na scríbhneoirí baineanna. Dar léi, mar sin, go gcuirtear béim sa traidisiún agus sa chanóin ar chumhacht na bhfear agus ar mheafar na hatharthachta; is traidisiún athairlíneach é agus tá sé an-deacair ar na scríbhneoirí baineanna áit a bhaint amach dóibh féin sa chanóin dá bharr.

¹⁰³ Is ríléir go raibh tionchar mór ag smaointe Eavan Boland ar Ní Dhomhnaill, go háirithe na smaointe a leag Boland amach sa leabhar *Object Lessons* (1996), ina gcuireann sí béim ar eispéireas agus ar ghnáthshaol na mban, mar aon leis an gcaoi a gcaithfidh mná Éireannacha dul i ngleic le sochaí phatarcach agus leis an gcaoi a gcaithfidh scríbhneoirí baineanna, cosúil léi féin, dul i ngleic le traidisiún patarcach.

Cé go maíonn sí in ‘What Foremothers?’ nach raibh *foremothers* aici nuair a bhí sí ina bean agus ina file óg, tugann sí le fios sa chomhrá a rinne sí le Medhb McGuckian agus Laura O’Connor go raibh eiseamláirí éagsúla ar fáil sa traidisiún di; luann sí Eibhlín Dhubh Ní Chonaill (McGuckian agus Ní Dhomhnaill 1995: 390), Caitlín Maude agus Máire Mhac an tSaoi (ibid.: 592). Anuas air sin, dar léi nach ndearnadh faillí uirthi mar fhile san ‘Irish-language scene’, nuair a bhí sí ag obair, mar shampla, leis na filí INNTI eile i gColáiste na hOllscoile, Corcaigh (ibid.: 593). Is léir go gceapann sí go bhfuil traidisiún na Gaeilge níos oscailte agus níos tuisceanaí ná traidisiún an Bhéarla toisc gur traidisiún imeallach, imeallaithe atá ann.

Is díol spéise é go luann sí an tionchar a bhí ag a máthair féin ar an spéis atá aici san fhilíocht. Déanann sí plé sa chomhrá ar an gcaidreamh casta a bhí aici lena máthair, ag maíomh ‘at some level a situation arose whereby we mutually rejected each other’ (ibid.: 586). Luann sí chomh maith nach raibh suim ag a máthair sa Ghaeilge, cé gur cainteoir dúchais a bhí inti, agus maíonn sí ‘she [a máthair] sees the sides of her personality that she repressed writ large in me, and that is a real source of chagrin to her’ (ibid.: 587). Is cosúil gur chuir an caidreamh casta a bhí ag Ní Dhomhnaill lena máthair leis an bhfonn a bhí uirthi filíocht a scríobh trí mheán na Gaeilge toisc go raibh fonn uirthi, b’fhéidir, olc a chur ar a máthair trí mheán ‘the sides of personality that she repressed’, traidisiún an Ghaeilge san áireamh, a chur chun tosaigh ina cuid scríbhneoireachta. Is díol spéise é go raibh caidreamh casta ag Ní Dhomhnaill lena máthair agus go raibh caidreamh casta ag Seán Ó Ríordáin lena mháthair siúd chomh maith. Cé gur léir ón méid atá le rá ag Ní Dhomhnaill sa chomhrá go raibh an caidreamh idir í féin agus a máthair i bhfad ní ba chasta ná mar a bhí an caidreamh idir an Ríordánach agus a mháthair, tá sé fíorshuimiúil go raibh tionchar mór ag máithreacha na beirte ar dhearcadh a bpáistí i leith an tsaoil, i leith na Gaeilge agus i leith scríobh na filíochta.

Déanann Ní Dhomhnaill agus McGuckian plé ar na difríochtaí idir próiseas cruthaitheach na mban agus próiseas cruthaitheach na bhfear, cé go dtugann siad le fios go bhfuil sé deacair idirdhealú righin a dhéanamh eatarthu i ndáiríre (ibid.: fch 596–599). Tógann siad beirt neart ón taithí atá acu ar an máithreachas agus is léir go gceapann siad go raibh tionchar ag an máithreachas ar a gcuid stíle agus gur chóir dóibh an scríbhneoireacht ‘bhaineann’—an *écriture feminine*—nó scríbhneoireacht na

mhan a chur chun tosaigh sa traidisiún, gur chóir dóibh an traidisiún fireann a cheistiú agus a athrú (ibid.: 594–596; 599–602).

Cé go dtógann siad neart ón máithreachas, tuigeann siad go maith go bhfuil buntáistí agus míbhuntáistí ag baint leis. Pléann siad an toircheas go fíreannach agus go hoscailte, mar shampla (ibid.). Déanann Ní Dhomhnaill plé ar na deacrachtaí a bhíonn aici agus í ag iarraidh an toircheas a léiriú trí mheán na filíochta mar ‘being pregnant is acutally unspeakable’, dar léi (ibid.: 600). Tugann ráiteas Ní Dhomhnaill le fios go bhfuil sé deacair ar dhaoine dul i ngleic le ‘fírinne’ an toirchis agus na giniúna toisc go mbaineann na próisis sin le corp na mhan agus leis an Ord Séimeolaíoch. Tugann an ráiteas le fios chomh maith go bhfuil sé deacair ar dhaoine labhairt nó scríobh faoin toircheas agus faoin nginiúint toisc nach bhfuil fáil againn ar an bhfriotal cuí chun é sin a dhéanamh. Tá cosúlachtaí, mar sin, idir tuairimí Ní Dhomhnaill agus smaointe Kristeva¹⁰⁴ agus Irigaray faoin gcorp máithriúil agus faoin gcorp baineann. Is léir go bhfuil dearcadh casta ag an mbeirt fhilí i leith na giniúna, i leith an mháithreachais agus i leith na filíochta agus is léir chomh maith go bhfuil naisc láidre, shuimiúla le brath idir an máithreachas, an ghiniúint—taobh dearfach agus taobh diúltach na bpróiseas seo—agus an fhilíocht i scríbhneoireacht agus i bhfealsúnacht fhileata na beirte.

Luann Ní Dhomhnaill agus McGuckian an nós atá ag fir an traidisiúin Iartharaigh deighilt a dhéanamh idir scríbhneoirí fireanna agus scríbhneoirí baineanna:

NNiD: They want to corral us off as ‘women poets,’ as if that were a form of inferior being [...] we are not taken seriously. We are still put away in the women's quarters [...] For real liberation our input has to change what logos actually is and the Western ego structure that is based on it. Medbh, you say that you're called a wallpaper poet, and I'm called an anti-rationalist. I'm not. But I am for a marrying of the logical with the non-rational. The sovereignty-myth story I have as a framing metaphor to my book *Feis* is basically it. The king is the ego energy. A lot of feminists would say why a man, but this is an energy that in me images itself as male [...] there is a certain type of energy that dreams itself [...] as male. And that energy, part of the dominant

¹⁰⁴ Luann Ní Dhomhnaill sa Chomhrá go bhfuil Kristeva á léamh aici (1995: 596).

European energy, marries the cailleach, the despised, left-out, repressed female energy. And in the marriage she is transformed into the speirbhean, which is what happens when a genuine marriage of these two energies occurs in the personality at a deep level (ibid.: 598).¹⁰⁵

Déantar iarracht idirdhealú a dhéanamh idir scríbhneoireacht chéillí agus ‘shuntasach’ na bhfear agus scríbhneoireacht ainghiallta shuarach na mban, idirdhealú a chuireann smaointe Julia Kristeva faoin Ord Siombalach agus faoin Ord Séimeolaíoch i gcuimhne dúinn arís. Is léir nach n-aontaíonn Ní Dhomhnaill leis an idirdhealú sin agus go gceapann sé go bhfuil fuinneamh fireann agus fuinneamh baineann le brath i ngach duine. Molann sí, mar sin, comhoibriú idir fuinneamh na bhfear—fuinneamh na n-aithreacha—agus fuinneamh na mban—fuinneamh na máithreacha. Ba chóir go mbeadh áit ar fáil, de réir mar a thuigeann sí an scéal, do na haithreacha agus do na máithreacha sa traidisiún toisc nach féidir linn idirdhealú righin a dhéanamh idir na fórsaí fireanna agus na fórsaí baineanna atá le brath sa duine.

Tá saothar na gcriticeoirí feimineacha uilig a luadh thuas fíorthábhachtach mar gur spreag sé criticeoirí, lucht léinn agus léitheoirí na Gaeilge chun dianmhachnamh a dhéanamh ar pholaitíocht agus ar mhíchothromaíocht inscne an traidisiúin agus chun athléamh a dhéanamh ar an gcanóin. Is díol spéise é go ndéanann Ní Annracháin, Nic Eoin agus Ní Dhomhnaill uilig tagairt do shaothar an Ríordánaigh agus plé á dhéanamh acu ar dhearcadh na scríbhneoirí fireanna i leith na scríbhneoirí baineanna. Tagann teideal pháipéar Mháire Ní Annracháin ‘Ait Liom Bean’ (1982) díreach ón gcéad líne de ‘Banfhile’ an Ríordánaigh, dán a foilsíodh in 1978, bliain i ndiaidh bhás an fhile (*TÉB*: 45–46). Déanann Nic Eoin tagairt don líne chéanna i dteideal a leabhair *B’ait Leo Bean* (1998). In ‘An Bhanfhile Sa Traidisiún’, pléann Ní Dhomhnaill an dán ‘Banfhile’ agus an t-athrá a dhéanann an cainteoir ar an líne iomráiteach ‘[n]í file ach filíocht an bhean’ (l. 12, l. 15, l. 18, l. 21) ann (2005: 23–24). San aiste seo, cáineann sí dearcadh diúltach na scríbhneoirí fireanna i leith na scríbhneoirí baineanna arís. Luann Bríona Nic Dhiarmada ‘Banfhile’ san aiste ‘Ceist na Teanga: Dioscúrsa na Gaeilge, an Fhilíocht, agus Dioscúrsa na mBan’, ina bpléann sí impleachtaí na líne

¹⁰⁵ Is díol spéise é go maíonn Frank Sewell go dtagann ‘the female or feminine presence in the within the male psyche’ chun cinn mar ábhar plé i bhfilíocht Mháirtín Uí Dhireáin agus go ndéanann an Direánach an téama seo a fhiosrú ‘with acute anxiety typical of the period in which he was writing’ (2018: 26–27).

‘[n]í file ach filíocht an bhean’ do scríbhneoirí baineanna (1992: 163). Ní hiad na mná amháin a phléann an léiriú conspóideach a thugann cainteoir an dáin ‘Banfhile’ dúinn ar scríbhneoirí baineanna agus ar mhná i gcoitinne. Déanann Caoimhín Mac Giolla Léith, faoi mar a luadh ag tús na caibidle seo, cur síos ar an dán mar ‘probably the most misogynistic poem in modern Irish literature’ (1996: 51). Tugtar le fios go ndéanann an Ríordánach míchothromaíocht inscne an traidisiúin liteartha a chur chun cinn mar rud nádúrtha, ceart sa dán agus go bhfuil baint láidir aige, mar sin, le patrarcacht an traidisiúin. Tá sé i gceist ag údar an tráchtais seo an tuairim seo a phlé agus a cheistiú sa chéad chuid eile den chaibidil seo, trí mhionphlé a dhéanamh ar an dán.

2.8.: ‘gairm staile’: Polaitíocht Inscne an Dáin ‘Banfhile’

Tosaíonn ‘Banfhile’ leis na línte conspóideacha seo a leanas:

Is ait liom bean a bheith ina file,
Tuigtear dom gur gairm staile,
Cúram fireann, dúthracht raide,
Is ea filíocht a bhaint as teanga (ll. 1–4).

Mar a mhaíonn Ríona Ní Fhrighil ‘[i]s i dtéarmaí foréigneacha *macho* a chuirtear síos ar bhua an fhile’ (2008: 42). Tugtar le fios sna línte seo gur gníomh fireann é cumadh na filíochta agus tagann siad leis an gcur síos a rinne Gerard Manley Hopkins—file a raibh meas mór ag an Ríordánach air¹⁰⁶— ar chumadh na filíochta mar ‘a kind of male gift’ (qtd Gilbert agus Gubar 2000: 3).¹⁰⁷ Cuireann an cainteoir béim ar ról an fhile mar athair meafarach nuair a mhaíonn sé gur ‘[I]e fórsa fireann, éigean buile’ a ‘t[h]ugtar slán an ghin chun beatha’ (ll. 5–6). Ní féidir le bean ról an athar a chomhlíonadh, de réir an chainteora, agus ba chóir di a bheith ina bé, mar sin. Cuireann sé béim ar an smaoineamh seo nuair a dhéanann sé athrá arís agus arís eile ar an líne ‘[n]í file ach filíocht an bhean’ (l. 12, l. 15, l. 18, l. 21). Mar a mhíníonn Moynagh Sullivan, i dtraidisiún liteartha an Iarthair ‘[t]he mother/woman is the past that must be radically dissociated from and remade in order that the male poet may re-make

¹⁰⁶ Fch Caibidil 4, Cuid 4.9., lgh 343–352.

¹⁰⁷ Fch Caib. 2, Cuid 2.6., lch 133.

himself in the image of his fathers, in the image of other men' (2008: 19). Ag tús an dáin, mar sin, tugann an cainteoir le fios go láidir gur duine fireann é an file a bhfuil smacht aige ar cheird na filíochta. Is furasta cúis inní na gcriticeoirí feimineacha a aithint agus a thuiscint anseo mar go bhfuil an chuma ar an scéal go ndéanann an cainteoir ról agus coinbhinsiúin inscne thraidisiúnta na canóna a chur chun cinn i línte tosaigh an dáin. Tá an ceart ar fad ag Frank Sewell nuair a mhaíonn sé go mbraithfeadh an léitheoir 'undemocratic credo' in 'Banfhile' (2014: xxvi) mar tá an chuma ar an scéal go ndéanann an cainteoir na banfhilí a imeallú.

Tá baint ag coincheap na bé baininne le coincheap eile ar a dtugtar *féachaint an fhir* (*the male gaze*), coincheap a léiríonn an bhéim a cuireadh ar dhearcadh na bhfear sa traidisiún liteartha. Dar le Nuala Ní Dhomhnaill go bhfuil sé fíordheacair ar mhná 'a look in' a fháil i dtraidisiún patrarcach na Gaeilge (2005: 51; liomsa an bhéim). I dtraidisiún liteartha an Iarthair, bhí an file fireann ina shuibiacht ghníomhach agus 'd'fhéach'—agus bhraith—sé ar an oibiacht bhaineann, nó ar an mbé, chun spreagadh a fháil agus é i mbun pinn. Déanann Laura Mulvey cur síos beacht ar fhéachaint an fhir i gcomhthéacs na scannánaíochta sa sliocht seo a leanas:

In a world ordered by sexual imbalance, pleasure in looking has been split between active/male and passive/female. The determining male gaze projects its fantasy onto the female figure, which is styled accordingly (Mulvey 1975 qtd Tanke agus McQuillan 2012: 584).

Tugtar le fios go bhfuil an chumhacht uilig ag na fir sa déscaradh áirithe seo. Ina leabhar ceannródaíoch *Gender Trouble* (1999 [1990]), áfach, déanann Judith Butler plé ar an gcaoi a bhféachtar ar an mbean mar 'Other' an fhir san Iarthar agus maíonn sí gur coincheapa idirspiléacha iad an fhearúlacht agus an bhanúlacht .i. is féidir le fear cur síos a dhéanamh air féin mar fhear *toisc nach bean é* agus a mhalairt. Dar le Butler, mar shampla, '[t]he radical dependency of the masculine subject on the female "Other" suddenly exposes his autonomy as illusionary' (ibid.: xxviii),¹⁰⁸ ráiteas a thugann le

¹⁰⁸ Fch an plé a dhéanann Butler ar shaothar Lacan, go háirithe ar choincheap an Fhailis agus ar an gcaoi a léiríonn an Bhean 'lack' an Fhir agus ar an gcaoi a bhfuil sí ina 'Other' a mbíonn an Fear ag brath go géar uirthi chun é féin a thuiscint toisc go léiríonn sí cumhacht an Fhailis dó (1999: 56–58). Déanann Butler achoimre ar thuairimí Lacan faoin déscaradh inscne: 'In a strong sense, Lacan disputes the notion that *men* signify the meaning of *women* or that *women* signify the meaning of *men*. The division and exchange between this "being" and "having" the Phallus is established by the

fios go múnlaíonn an déscaradh idir an Fear agus an Bhean na mná agus na fir araon. Anuas air sin, creideann sí gur féidir linn úsáid a bhaint as coincheap na Mná chun an déscaradh, agus an córas patrarcach as ar eascair sé, a cheistiú. Cuireann sí mar seo a leanas é, agus í ag tagairt do shaothar Simone de Beauvoir agus do shaothar Luce Irigaray:

In opposition to Beauvoir, for whom women are designated as the Other, Irigaray argues that both the subject and the Other are masculine mainstays of a closed phallogocentric signifying economy that achieves its totalizing goal through the exclusion of the feminine altogether. For Beauvoir, women are the negative of men, the lack against which masculine identity differentiates itself; for Irigaray, that particular dialectic constitutes a system that excludes an entirely different economy of signification. Women are not only represented falsely within the Sartrean frame of signifying-subject and signified-Other, but the falsity of the signification points out the entire structure of representation as inadequate. The sex which is not one, then, provides a point of departure for a criticism of hegemonic Western representation and of the metaphysics of substance that structures the very notion of the subject (ibid.: 14).

Cé go dtugtar le fios go mbíonn míchothromaíocht le brath sa déscaradh inscne, mar sin, tugtar le fios, ag an am céanna, gur féidir linn—agus gur chóir dúinn—é a cheistiú. Cuirtear an-bhéim ar an idirspéachas agus ar na naisc dhiúltacha idir téarmaí agus coincheapa i dteoiric an iarstruchtúrachais (*poststructuralism*). Díríonn teoiricthe mar Jacques Derrida (2016 [1967]), Gilles Deleuze agus Félix Guattari (2013a [1972]; 2013b [1980]), Michel Foucault (1990a [1984] 1990b [1984]; 1991 [1975]; 1998 [1976]; 2001 [1966]; 2018¹⁰⁹) agus Julia Kristeva (fch *Moi* 1986) ar an tionchar a bhíonn ag cúrsaí teanga ar chruthú an chéimlathais sa tsochaí, ar chruthú agus athchruthú na claontachta agus na daorsmachta, agus ar ghaol stádais go ginearálta. Is sa chineál seo teoirice a chuirtear béim ar nádúr coibhneasta na teanga agus ar chumacht an déscartha. Déanann Todd Reeser plé ar an nasc coibhneasta idir na

Symbolic, the paternal law. Part of the comedic dimension of this failed model of reciprocity, of course, is that both masculine and feminine positions are signified, the signifier belonging to the Symbolic that can never be assumed in more than token form by either position' (ibid.: 58). Tugtar le fios, mar sin, gur déscaradh casta, ach lochtach é an déscaradh inscne.

¹⁰⁹ Foilsiúchán iarbháis.

téarmaí ‘fear’ agus ‘bean’ agus idir na téarmaí ‘banúlacht’ agus ‘fearúlacht’, mar shampla:

Because meaning is made through opposition (e.g. the word ‘man’ and the concept behind it make sense because they are assumed to be not ‘woman’), theorists often consider ‘masculinity’ as one element of a binary opposition with ‘femininity’. In the opposition of two elements, one element can be considered unmarked—more frequent or less noticed than its marked counterpoint. Heterosexuality is unmarked because we tend not to think about it while homosexuality is marked, and whiteness is unmarked while blackness is marked. If masculinity is unmarked because it is taken to be the norm and not thought about unless in opposition to something else, femininity is the marked category because people tend to think about it more often when they see it. Traditionally in Western culture, women are considered to have a gender, while men are more often considered genderless (2010: 8–9).

I réimse an iarstruchtúrachais, mar a mhíníonn Reeser, ‘[m]asculinity is [...] dependent on the very others that are defined as different from it’ (ibid.: 11). Is féidir linn a rá go bhfuil déscaradh le brath sa traidisiún liteartha idir an file fireann agus an bhé bhaineann, mar sin. Nuair a bhaineann file fireann úsáid as bé bhaineann, déanann sé a fhéiniúlacht mar fhile fireann agus mar fhear a dheimhniú mar gheall go ndéanann sé comparáid dhiúltach idir é féin agus an bhé: ‘is file fireann mé *toisc nach* bhfuil mé i mo bhé bhaineann’.

Tá an lámh uachtair ag na fir sa traidisiún fileata; is iad na fir scríbhneoirí na filíochta go traidisiúnta agus is iad na mná béithe na bhfear sin. Mar a mhíníonn Todd Reeser tá dlúthnasc traidisiúnta ann idir coincheap na fearúlachta agus coincheap na féachana:

[...] there is a close relationship between looking and masculinity [...] Man’s love of the gaze, his scopophilia, means that he cannot imagine woman as subject of the gaze or man as object of the gaze. The male gaze is often thought to be a kind of metaphor for—or extension of—the penis. The male eye penetrates the outside world and especially the erotic female body (2010: 109–110).

Bhí sé deacair ar na filí baineanna áit a bhaint amach dóibh féin sa traidisiún dá bharr. Ina théacs *The White Goddess*, maíonn Robert Graves go dúthrachtach gur féidir le bean a bheith ina bé ach nach féidir léi filíocht a chumadh (1948). Tugtar le fios in ‘Banfhile’ go n-aontaíonn an Ríordánach leis an tuairim seo .i. go mbraitheann file fireann ar bhé bhaineann chun a stádas féin a dheimhniú. Tá meafar na giniúna in úsáid aige ag tús an dáin nuair a dhéanann sé comparáid idir dán agus ‘leanbh’ (l. 8). Cuireann sé béim ar mheafar na hatharthachta agus ar atharthacht an fhile, go háirithe nuair a mhaíonn sé gur ‘[a]s an mnaoi a baintear leanbh’ (ibid.) agus gur ‘[d]eacair di a bheith ina hathair’ (l. 9) dá bharr. Tugtar le fios go láidir ansin gurb é an file, gurb é *an fear* ‘athair’ an dáin agus go bhfuil ról géilliúil ag an mbean sa phróiseas cruthaitheach. Cuireann úsáid an tsaorbhriathair—‘as an mnaoi a *baintear* leanbh’—béim ar easpa gníomhaireachta na mná mar go dtugtar le fios nach saolaíonn an bhean an leanbh—an dán—ach go mbaineann an file—an fear—an fhilíocht aisti le ‘fórsa fireann, éigean buile’ (l. 5). Úsáideann an file an bhé bhaineann chun filíocht a chruthú agus níl rogha aici ach géilleadh dó.

Is maíomh achrannach é an maíomh go nglacann an Ríordánach le míchothromaíocht inscne an traidisiúin go dílis in ‘Banfhile’, áfach, mar go bhfuil castacht ar leith ag baint leis an dán. Léirítear an chastacht seo go beacht san imeartas focal agus san áibhéil atá le brath ann. Luann Declan Kiberd (1996) agus Frank Sewell (2014: xxvi) an nós atá ag an Ríordánach úsáid spráíúil a bhaint as friotal inscneach. Cuireann an cainteoir ceist áibhéalach, spráíúil orainn sna línte seo a leanas: ‘An é go n-iompaíonn baineann fireann/Nuair a iompaíonn bean ina file?’ (ll. 10–11). Tugann áibhéil na ceiste seo le fios nach bhfuil sé cinnte faoin idirdhealú idir scríbhneoireacht na bhfear agus scríbhneoireacht na mban agus go bhfuil sé ag iarraidh an deighilt seo a léiriú mar dheighilt sheafóideach. Tá fianaise ann a thugann le fios gur chreid an Ríordánach go raibh difríochtaí soiléire idir an scríbhneoireacht ‘fhireann’ agus an scríbhneoireacht ‘bhaineann’. Scríobh sé an léirmheas seo a leanas ar fhilíocht Mháire Mhac an tSaoi san *Irish Times*, mar shampla:

An chéad rud atá le rá mar gheall ar Mháire Mhac an tSaoi dar liom is ea gur file í [...] An tarna rud is ea gur *banfhile* í [...] Níor mheasfadh aoinne gur *fearfhile* í. Dob fhiú duanaire de bhanfhilí a chnuasach. Dob fhiú staidéar fé

leith a dhéanamh ar a gcáilíochtaí mura bhfuil sé déanta cheana. Ar chuma na scríbhneoirí raibiléiseacha braithim go mbíd mar a chéile i ngach teanga (*Irish Times* 13.11.1975: 8; liomsa an bhéim).

Déanann sé idirdhealú anseo idir banfhilí agus *fearfhilí* agus tugann sé le fios go bhfuil tréithe ar leith le brath i scríbhneoireacht na mban go ginearálta—ní hamháin sa Ghaeilge, ach ‘i ngach teanga’—nach bhfuil le brath i scríbhneoireacht na bhfear. Ní chiallaíonn sé sin, áfach, gur cheap sé nár chóir do bhean a bheith ina file.

Tugann an comhrá a bhí aige le dlúthchara dá chuid, Mícheál ‘An File’ Ó Gaoithín,¹¹⁰ faoi Mháire Mhac an tSaoi, agus ar thug an file cuntas air ina dhialann, léargas dúinn, ní hamháin ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith fhilíocht na mban, ach ar thaobh magúil an dán ‘Banfhile’ chomh maith:

Do luadh Máire Mhac an tSaoi. ‘Ní file í sin,’ arsan File. ‘File isea í,’ arsa mise. ‘Ní hea,’ ar seisean, ‘mar ní raibh bean riamh ina file 7 ní fhéadfadh a bheith. Is chun an bláth a chruthaigh Dia a mholadh, file. An bláth an bhean. Áilleacht mná ábhar an fhile. Conus is féidir le bean bean eile a mholadh? Do thagadh Éire i bhfoirm mná chuig filí. Chum Mairí Bhuí ceann des na h-aislingí úd ach bhí sé mí-nádúrtha toisc gur bean a bhí inti.....’ (*Aircív* D23: 14.6.1961: 48).

Déanann Seán Ó Coileáin nasc idir an sliocht dialainne thuas agus ‘Banfhile’ nuair a mhaíonn sé gur chuir smaointe Uí Ghaoithín an Ríordánach ag machnamh:

A ndúirt an File mar gheall ar gan an fhilíocht a bheith ar chumas na mná, is é atá mar bhonn leis an dán ‘Banfhile’ [...] Agus ní baol gurb í an bhean chéanna atá i gceist ann (1982: 204).

Sa sliocht dialainne a luadh thuas, tugann an Ríordánach le fios nach raibh an File iomlán dáiríre nuair a mhaígh sé nach féidir le bean a bheith ina file toisc go gcaithfidh sí glacadh le ról na bé:

¹¹⁰ Fch Caibidil 4, Cuid 4.9., lgh 322–329.

Dá mbuailfá leis an bhFile amáireach bheadh a mhalairt de phort aige (*Aircív* D23 14.6.1961: 48).

Tugtar le tuiscint, mar sin, nár chuir an Ríordánach mórán stóir sa mhéid a dúirt an Gaoithíneach.

Níor foilsíodh ‘Banfhile’ sula bhfuair an Ríordánach bás in 1977 (Ó Coileáin 1982: 204), rud a thugann le fios go mb’fhéidir gur thuig sé go raibh conspóid ag baint le teachtaireacht an dáin (Sewell 2014: xxvi). Seans maith gur thuig sé nuair a scríobh sé an dán go gcáinfí ‘Banfhile’, agus dearcadh an fhile i leith scríbhneoireacht na mban, dá gcuirfeadh sé i gcló é mar gheall go dtuigfí teachtaireacht an dáin mar theachttaireacht dhiúltach, choimeádach, shotalach. Cé nár chuir sé féin an dán i gcló, bhí sé sásta é a léamh go poiblí ag Dámhscoil Mhúscraí in 1971 (Ó Coileáin 1982: 204). De réir an chuntais a thugann Seán Ó Coileáin ar an ócáid sin bhí an Ríordánach ‘in ard-ghiúmar’ nuair a rinne sé aithris ar an dán (Ó Coileáin 2011: 23). Tugann sé sin le fios gur thuig sé féin ‘Banfhile’ mar dhán spráúil.

Tá tón magúil, spráúil le brath sa dán in áiteanna, gan dabht. Tagann an léamh a dhéanann Ríona Ní Fhrighil ar an dán leis an léamh a dhéanann an scríbhneoir seo air, sa chaoi is go gcreideann sí chomh maith go bhfuil *machismo* an dáin ‘chomh háibhéalach sin gur deacair géilleadh don léamh litriúil frithbhaineann a dhéantar ar an dán seo go minic’ (2008: 42). Maíonn sí go bhfeictear di go bhfuil ‘blas láidir den aoir’ le brath in ‘Banfhile’ (ibid.). Mar a luadh cheana, tá áibhéil le brath go soiléir sa cheist ‘An é go n-iompaíonn baineann fireann/Nuair a iompaíonn bean ina file?’ (ll. 10–11). Cé go dtugann an cheist seo le fios go ndéanann banfhilí iarracht aithris ghlan a dhéanamh ar na filí fireanna—‘go n-iompaíonn baineann fireann’—rud a cháineann Graves go géar in *The White Goddess* (1948), is ceist í, seachas ráiteas, agus cuireann sé seo éiginnteacht an chainteora in iúl. Déanann Ní Fhrighil trácht ar an gceist a thagann chun cinn:

i rann a trí agus arís i rann a cúig faoi nádúr insneach an bhanfhile, an fear baineann nó bean fhireann í, ceist a thugann le fios nach ann d’aon deighilt shimplí ó thaobh inscne de. Má tá an file andraigineach faoi mar a thugtar le fios sna línte: ‘Fireannach baineann nó baineannach fireann/Deacair a rá cé

acu banfhile’, is beag tábhacht mar sin a bhaineann le gnéas an fhile (2008: 42).

Tá ciall ag baint leis an argóint seo, dar leis an údar seo. Ní dhéanann an Ríordánach an smaoineamh traidisiúnta sin a chur chun cinn sa dán. Déanann sé é *a cheistiú* agus spreagann sé an léitheoir chun é a cheistiú chomh maith.

Leanann an cainteoir leis an tón spráúil nuair a dhéanann sé cur síos ar an mbanfhile mar heirmeafraidíteach; bíonn an banfhile ‘ag luí léi féin’ (l. 13) ‘trom léi féin’ (l. 14) agus ‘á líonadh féin’ (l. 17). De ghnáth, bíonn fórsa fireann ag teastáil i bpróiseas na coimpeartha agus sa phróiseas cruthaitheach, mar a thuigeann cainteoir an dáin é, ach séanann an banfhile fórsa fireann na cruthaitheachta nuair a dhéanann sí ‘coilleadh’ (l. 16) uirthi féin. Imríonn an cainteoir leis na focail *fireann* agus *baineann* tríd an dán. Tugann sé le fios, mar shampla, go bhfuil sé deacair cur síos a dhéanamh ar thréithe inscne an fhile bhaininn:

Fireannach baineann nó baineannach fireann—
Deacair a rá ciacú í an banfhile (ll. 19–20).

Baineann sé sárúsáid as an imeartas focal agus as an urtheilgean chun an déscaradh idir an file fireann agus an bhé bhaineann a léiriú mar dhéscaradh neamhsheasmhach, seafóideach.

Sa véarsa deireanach, tugtar le fios go bhfuil inní ar chainteoir an dáin faoi stádas na bhfear sa traidisiún liteartha:

Má théann na béithe le filíocht
Is gearr go nginfidh siad leanaí
Gan cabhair ón bhfireannach ina mbroinn,

Is ní file ach neamhní an fear (ll. 22–25).

Tugann na línte seo le fios go dtuigeann an cainteoir go bhfuil lochtanna móra le brath i bpolaitíocht inscne an traidisiúin mar go mbraitheann na filí fireanna ar na béithe

baineanna chun filíocht a chumadh *agus* chun féiniúlacht na bhfilí fireanna a dheimhniú agus go mbíonn inní ar na filí fireanna go mbainfeadh na filí baineanna an bonn dá gcuid fearúlachta agus dá gcuid féiniúlachta—‘neamhní’. Maíonn Ní Fhrighil ‘gurb í eagla an fhile fhirinn agus na straitéisí cosanta a mbaineann sé úsáid astu le teacht slán, is téama don dán’ (2008: 42). Aontaíonn an scríbhneoir seo léi. Cuireann na línte thuas neamdhiombháilteacht na bhfilí fireanna in iúl go soiléir agus cuireann an bhearna idir an líne leathdheireanach agus an líne dheireanach go mór leis an tón faiteach.

Ní léir nuair a léitear den chéad uair é gur dán treascrach é ‘Banfhile’ agus chum an Ríordánach dánta i bhfad níos treascaí ná é, gan aon agó. Téann sé i ngleic leis an nasc idir an file fireann agus an bhé bhaineann arís sa dán ‘Súile Donna’, mar shampla. Má tá imeartas focal le brath go flúirseach in ‘Banfhile’, tá imeartas den chineál céanna le brath in ‘Súile Donna’ (LL: 10, 13). Tá féachaint an fhir chun tosaigh mar ábhar sa dán seo. Déanann John Berger cur síos ar an gcoincheap sin mar seo a leanas:

[...] *men act and women appear*. Men look at women. Women watch themselves being looked at. This determines not only most relations between men and women but also the relation of women to themselves (1978 [1972]: 47).

Ag tús an dáin ‘Súile Donna’ cheapfadh an léitheoir go bhfuil an cainteoir ag féachaint ar a bhé agus ag iarraidh í a mholadh. Molann sé a súile, mar shampla, teicníc a fheictear go fórmhínic sna dánta grá:

Ba theangmháil phribhléideach é,
Lena meabhair is lena corp,
Is míle bliain ba ghearr leat é,
Is iad ag féachaint ort (ll. 5–8).

Is féachaint ghníomhach í féachaint an fhile sna línte seo agus is í an bhean a bhé. Ní dán bé traidisiúnta é seo, áfach.

Tugann an Ríordánach níos mó eolais dúinn faoi scéal agus faoi chúlra an dáin sa dialann:

[...] tráthnóna inné bhuaileas le buachaill scoile, sé nó seacht mbliana déag. Cuireadh in aithne dhom é. Dúradh liom cé hí a mháthair. Tá aithne agam uirthi. Lil Ní Shúilleabháin ab ainm di tráth. Ansan thugas a súile siúd fé ndeara ina cheann so. Thitfeadh aon fhear i ngrá léi mar mhaithe lena súile amháin. Thógas ceann dá súile riamh ó bhí sí ina leanbh. Súile donna áille ag léimrigh ina ceann. Shamhlaínn a pearsantacht leis na súile sin. B’í féin a súile. Siad na súile ceannann céanna atá aige seo. Ní leis a shúile. Is léi sin iad. B’ait liom inné iad a bheith i gcorp eile (*Aircív D34 10.9.1967: 74–75*).

Faighimid léargas sa dán seo ar mheon an fhile nuair a chuireann súile an mhic—súile fireanna—súile na máthar i gcuimhne dó. Nuair a fheiceann sé na súile sin ‘i bplaosc a mic’ (l. 2), tagann mearbhall air agus tagann náire air chomh maith toisc gur fear é a bhé:

Is náir liom aghaidh a thabhairt uirthi,
Ó tharla sí i bhfear (ll. 11–12).

In *The White Goddess* maíonn Robert Graves nach minic a bhaineann file úsáid as bé fhireann; tugann sé le fios nach mbaineann béithe fireanna ach le ‘poems written by homosexuals and belong to morbid pathology’ (1948: 446). Tugann an nasc sin idir an homaighnéasacht agus an phaitheolaíocht le fios nach coincheap ‘ceart’ nó ‘nádúrtha’ coincheap na béithe firinne. Tagann inní agus mearbhall ar chainteoir an dáin ‘Súile Donna’ toisc go bhfuil coinbhinsiúin an traidisiúin faoi bhrú. Is ‘údar mearbhaill’ (l. 17) é an chaoi a ‘bhfireannódh na súile sin’ (l. 15), dar leis.

Roghnaigh an Ríordánach an mac mar bhé, seachas an mháthair, nuair a bhí an dán á scríobh aige, áfach. Creideann an scríbhneoir seo go raibh sé ag iarraidh béim a chur ar an déscaradh idir an file fireann agus an bhé bhaineann agus go raibh sé ag iarraidh an déscaradh seo a cheistiú. Mar a dhéanann sé in ‘Banfhile’, imríonn an Ríordánach leis na focail ‘baineann’ agus ‘fireann’ tríd an dán seo. Baineann sé úsáid astu mar aidiachtaí, mar ainmfhocail, agus mar ainmneacha briathartha agus cuireann

sé brú, mar sin, ar theorainneacha na bhfocal féin. Dar le húdar an tráchtais seo go bhfuil an Ríordánach ag magadh faoin traidisiún liteartha agus faoi pholaitíocht inscne an traidisiúin in ‘Súile Donna’ agus cuireann an t-imeartas focal uilig go mór leis an magadh sin.

Cheapfadh an léitheoir go bhfuil dearcadh coimeádach le brath in ‘Banfhile’. Luann Ní Dhomhnaill an t-athrá a dhéanann an Ríordánach ar an líne ‘[n]í file ach filíocht an bhean’ agus maíonn sí go bhfuil ‘ever-increasing hysteria’ le brath sa dán de bharr an athrá seo (2005: 47). Tá rialtacht shoiléir ag baint le húsáid na líne seo, áfach, rud nach luann Ní Dhomhnaill ina cuntas. Déantar athrá uirthi i líne 12, líne 15, líne 18 agus líne 21, patrún a thugann le fios go raibh smacht ag an bhfile ar an líne, seachas é a bheith ag éirí taomach agus é á scríobh. Baintear úsáid as an líne ag pointí áirithe sa dán, nuair atá an file ag iarraidh polaitíocht inscne an traidisiúin a cheistiú agus ag iarraidh brú a chur ar theorainneacha an traidisiúin chomh maith. Sa dara líne déag, mar shampla, úsáideann sé an líne tar éis dó an cheist ‘[a]n é go n-iompaíonn baineann fireann/Nuair a iompaíonn bean ina file?’ a chur. Ní cheapann údar an tráchtais seo go bhfuil an file ag iarraidh déscaradh an traidisiúin a dheimhniú, ná gurb é príomhphointe an dáin go mbíonn imní ar na filí fireanna nuair a bhaintear an bonn de choinbhinsiúin an traidisiúin. Baineann an Ríordánach úsáid as an dán seo, a bhfuil an deighilt idir an file agus an bhé mar ábhar ann, chun an deighilt sin a cheistiú go géar. Cuireann an áibhéil, an t-imeartas focal, agus an greann a bhaineann leo, lochtanna na deighilte in iúl don léitheoir go soiléir.

2.9. Aigne Athar, Aigne Linbh: Fealsúnacht Fhileata an Ríordánaigh

Leagann Ó Ríordáin a fhealsúnacht fhileata amach go cuimsitheach sa Réamhrá a chuir sé lena chéadchnuasach filíochta *Eireaball Spideoige*. Déanann sé iarracht a fhreagra féin ar an gceist ‘[c]ad is filíocht ann?’ (ES: 9) a thabhairt don léitheoir. Is léir go gceapann sé go bhfuil nasc láidir, tábhachtach, idir an fhilíocht agus ‘[a]igne linbh’ (ibid.). Déanann sé cur síos ar na smaointe agus ar na mothúcháin chontrártha a mhúsclaíonn capall i bhfear fásta agus ina mhac chun mionléiriú a dhéanamh ar an nasc sin. Is freagairt chéillí, shimplí í freagairt an athar:

Féachann an t-athair amach [nuair atá an capall ‘ag gabháil na sráide lasmuigh’] agus adeir: ‘Sin capall Mháire ag dul thar bráid.’ Sin insint. De réir dealraimh *cailleann an t-athair an capall* toisc go bhfanann sé *lasmuigh dhe*. Abair gur galar capall. Ní thógann an t-athair an galar sin. Ní shaibhríonn an capall beatha an athar (ibid.; liomsa an bhéim).

Tuigeann an t-athair go maith go bhfuil deighilt idir é féin agus an capall. Ní cuid d’fhéiniúlacht an athar é an capall; is Eile é agus fanann an t-athair ‘lasmuigh dhe’. Déanann an t-athair idirdhealú idir é féin agus an capall trí mheán na teanga—‘agus a adeir “[s]in capall Mháire ag dul thar bráid”’—rud a thugann le fios dúinn go bhfuil smacht aige ar an domhan mórthimpeall air. Cruthaíonn agus atreisiúnn sé an deighilt idir é féin agus an capall trí mheán na bhfocal sin.

Is freagairt iomlán dhifriúil í freagairt an mhic, áfach. Ba mhaith leis taithí a fháil ar rithimí, ar fhuaimneanna agus ar ghluaiseachtaí an chapail agus ba mhian leis dlúthbhaint a chruthú agus a chothú idir é féin agus an t-ainmhí:

Ach an leanbh—airíonn sé fuaim an chapail. Blaiseann sé fuaim an chapail ar son na fuaim féin. Agus éistean leis an bhfuaim ag dul i laghad agus i laghad agus ag titim siar isteach sa tost. Agus breithníonn sé cosa deiridh an chapail agus déanann ionadh dá n-údarásacht agus dá seandacht. Agus líontar an saol de chapall-alltacht agus de shodardhraíocht. Sin bheith—bheith fé ghné eile. Agus sin, dar liom, filíocht (ibid.).

Tá codarsnacht shoiléir le brath idir friotal an tsleachta seo agus friotal an tsleachta ina ndéantar tagairt don athair. Tá baint láidir ag friotal an tsleachta seo le céadfaí an duine—‘[b]laiseann [...] éistean [...] sa tost [...] fuaim an chapail’—agus leis an gcorp—‘breithníonn sé cosa deiridh an chapail agus déanann sé ionadh dá n-údarásacht agus dá seandacht’. Roghnaíonn an Ríordánach friotal aisteach, aduain chun cur síos a dhéanamh ar fhreagairt an mhic, an dá chomhfocal ‘chapall-alltacht’ agus ‘s[o]dardhraíocht’, mar shampla. Ba mhaith leis an mac a fhéiniúlacht féin a bhá i bhféiniúlacht an chapail agus cuireann na comhfocail an mhian sin in iúl go láidir mar go mbánn sé focal i bhfocal eile chun iad a chruthú. De réir an Ríordánaigh, ba chóir don fhile é féin a bhá san Eile—duine nó ainmhí, rud neamhbheo nó coincheap teibí atá lasmuigh den tsuibíocht féin atá i gceist leis an Eile i bhfealsúnacht an

Ríordánaigh—agus ba chóir dó iarracht a dhéanamh taithí a fháil ar an Eile seo. Dá ndéanfadh sé sin, gheobhadh sé tuiscint níos fearr, ní hamháin ar an Eile, ach air féin¹¹¹ chomh maith, agus bheadh sé in ann ‘dán ionraic’ a chumadh toisc go ‘ngineann cuimilt—idir an chuid is ingheite dínne agus an chuid is ingheite de rud eile’—geit agus is í an ‘bheo-gheit’¹¹² sin a spreagann an próiseas cruthaitheach (ibid.: 11). Sa chaoi sin, míníonn an Ríordánach gur chóir don fhile a bheith oscailte do dhaoine agus do rudaí eile lasmuigh de féin.

Is focal suntasach é an focal ‘gineann’—[*glineann* cuimilt geit’—i gcomhthéacs na caibidile seo toisc go gcruthaíonn sé nasc meafarach idir cumadh na filíochta agus an ghiniúint. Úsáideann an Ríordánach friotal na giniúna agus an ghnéis chun cur síos a dhéanamh ar chumadh na filíochta i rith an Réamhrá. Dar leis, mar shampla, nach ‘*saolaítear* dán gan beo-gheit’ (ibid.: 13; liomsa an bhéim). Déanann sé cur síos ar an dán a eascraíonn as an mbeo-gheit mar ‘ghin nua’ (ibid.: 15). Tá friotal gnéasaithe le feiceáil sa sliocht seo a leanas, ina ndéanann sé cur síos ar phróiseas na beo-gheite:

[...] níl aon bhlas ag duine ar a bhlas féin. Agus ní féidir le duine cuimilt leis féin agus é féin a gheiteadh. Is amhlaidh a gheiteann sé rud eile (rud teibí go minic, mar ghréasaíocht nó ailtireacht nó banaltracht). Geiteann siad a chéile. Ní hamháin go ndúisítear a phaidir féin ach dúisítear paidir an ruda eile chomh maith. Éiríonn an duine agus an rud gníomhach agus *comhghníomhaíonn siad* nó *comhphaidríonn* siad. *Tarlaíonn cuimilt idir an chuid is ingheite díobh araon* .i. idir an dá ghníomh, an dá phaidir. Ansin *tagann an gheit agus as an ngeit a ghintear an rud nua* mar dhán nó eaglais nó bróg nó fuaim ag a mbíonn a mhúnla agus a phaidir féin. Ach *sa ghin nua* seo beidh paidreacha *a sinsir* le fáil chomh maith lena paidir féin (ibid.; liomsa an bhéim).

¹¹¹ Déanann Colm Breathnach cur síos ar an bpróiseas cruthaitheach mar ‘mheán trína ndeineann an file é féin nó í féin a chur i bhfios dó féin nó di féin [...] Ag iarraidh é féin nó í féin a fheiscint nó a shuíomh sa tsaol a bhíonn an file. Iarracht is ea an fhilíocht, chomh maith, ar chuid éigin den tsaol a chuimsiú i bhfocail nó ar bhlaiseadh beag den iontas, nó den alltacht b’fhéidir, a chuireann an chuid sin den tsaol ar an bhfile a athchruthú i bhfriotal’ (2019: 5). ‘B’in mar a bhíodh,’ dar leis, ‘ag Seán Ó Ríordáin go minic’ (ibid.).

¹¹² Déantar plé níos cuimsithí ar *bheo-gheit* an Ríordánaigh i gCaibidil 4. Fch Cuid 4.8., lgh 339–340; Cuid 4.9. lch 348–351.

Cuireann an sliocht seo, agus úsáid na mbriathra ‘cuimil’, ‘comhghníomhaigh’, ‘tar’ agus ‘gin’ go háirithe, an gnéas agus an ghiniúint i gcuimhne dúinn. Is léir gur cur síos ar choincheapa teibí é sin, ach is minic a thagraíonn an Ríordánach do phróiseas na giniúna chun cur síos a dhéanamh ar an bpróiseas cruthaitheach. Tá cosúlachtaí idir cumadh na filíochta, de réir an Ríordánaigh, agus coimpeart agus breith linbh.

Cuireann na difríochtaí idir na smaointe agus na mothúcháin a mhúsclaíonn an capall san athair agus sa mhac an t-idirdhealú a rinne Julia Kristeva idir an tOrd Siombalach agus an tOrd Séimeolaíoch i gcuimhne dúinn. D’fhéadfaí a áiteamh go seasann an t-athair don Ord Siombalach; is fear é, is *athair* é agus déanann sé idirdhealú idir é féin agus an capall trí mheán na teanga. Is *speaking subject* é. Tá anchuid cosúlachtaí idir aigne an athar, de réir mar a léiríonn an Ríordánach é, agus an cur síos a dhéanann Kristeva ar an Ord Siombalach. Cáineann Kristeva réimse na teangeolaíochta, agus an fhealsúnacht a bhaineann leis, mar gheall ar an easpa airde a thugann teangeolaithe agus fealsúna áirithe ar an bpróiseas teangeolaíoch agus síceolaíoch casta as a bhfásann an tsuibíocht a bhfuil caint aici. Tugann sí ‘the signifying process’ ar an bpróiseas sin (1986a: 90):

But language [langage]—modern linguistics’ self-assigned object—lacks a subject or tolerates one only as a *transcendental ego* (in Husserl’s sense or in Benveniste’s more specifically linguistic sense) and defers any interrogation of its (already dialectical because translanguistic) ‘externality’ (ibid.).

Tá sé mar aidhm ag Kristeva san aiste ‘Revolution in Poetic Language’ (1986a) mionscrúdú a dhéanamh ar ‘the signifying process’ agus ar fhorbairt na suibíochta a bhfuil caint aici. Baineann sí úsáid as teoiric na síocanailíse—Freud, Lacan, Klein—teoiric na teangeolaíochta agus teoiric na fealsúnachta—Husserl, Frege, Benveniste, Culioli—chun an aidhm seo a bhaint amach.

Tá ‘two modalities’ ag baint leis an ‘signifying process’, de réir mar a chuirtear os ár gcomhair é in ‘Revolution in Poetic Language’: an tOrd Séimeolaíoch—ord an choirp, na mianta agus na máthar—agus an tOrd Siombalach—ord na teanga, na

ndlíthe agus an Athar (1986a: 92–93).¹¹³ Ní chreideann Kristeva go bhfuil deighilt iomlán le brath idir an tOrd Siombalach agus an tOrd Séimeolaíoch. Níl caint ag suibiacht an Oird Shéimeolaíoch agus, mar sin, ní suibiacht ‘cheart’ í:

Discrete quantities of energy [na treallúis Fhreudacha] move through the body of *the subject who is not yet constituted as such* [...]’ (1986a: 93; liomsa an bhéim).

Ní cheapann Kristeva gur treallúis éaguimseacha iad treallúis an Oird Shéimeolaíoch, áfach:

[...] in the course of his development, they [luchtanna an fhuinnimh] are arranged according to the various *constraints imposed on this body—always already involved in a semiotic process—by family and social structures*. In this way the drives, which are ‘energy’ charges as well as ‘psychical’ marks articulate what we call a chora: a non-expressive totality formed by the drives and their stases in a motility that is as full of movement as it is regulated (ibid.; liomsa an bhéim).

Tugtar le fios go dtéann nósanna, rialacha agus struchtúr an Oird Shiombalaigh go mór i bhfeidhm ar shuibiacht an Oird Shéimeolaíoch.

Chun áit a bhaint amach di féin san Ord Siombalach, ní mór don tsuibiacht ‘on trial/in process’ an ‘thetic stage’ a bhaint amach (ibid: 98–100). Ní mór di, i bhfocail eile, dul i ngleic le fadhbanna síceolaíocha áirithe—céim an scátháin (*the mirror stage*), de réir mar a chuireann Jacques Lacan síos uirthi, an Coimpléacs Éideapúis (*the Oedipus Complex*) agus follasú an choillte (*castration anxiety*)—agus iad a réiteach (ibid.: 100–105). I rith an ‘thetic stage’, déanann an tsuibiacht idirdhealú idir í féin mar shuibiacht agus oibiachtaí eile, daoine eile san áireamh. Is féidir leis an tsuibiacht úsáid a bhaint as an teanga chun cur síos a dhéanamh uirthi féin agus is féidir léi breithiúnais a thabhairt ar rudaí agus ar dhaoine eile agus ‘identification’ a dhéanamh leo: tugann Kristeva ‘signification’ ar an bpróiseas sin (ibid.: 98). I rith chéim an scátháin, de réir Lacan, déanann an tsuibiacht idirdhealú idir a féiniúlacht

¹¹³ Fch Caib. 2, Cuid 2.3, lgh 107–108.

spruánach shéimeolaíoch agus a féiniómhá iomlán de réir mar a fheiceann sí sa scáthán í, trí mheán na teanga:

From that point on, in order to capture his image unified in a mirror, the child must remain separate from it, his body agitated by the semiotic motility we discussed above, which fragments him more than it unifies him in a representation [...] Captation of the image and the drive investment in this image, which institute primary narcissism, permit the constitution of objects detached from the semiotic *chora*. Lacan maintains [...] that the specular image is the ‘prototype’ for the ‘world of objects’ (ibid.: 100).

San Ord Séimeolaíoch, braitheann an tsuibíacht ‘in process/on trial’ go mór ar chorp na máthar. Cuireann an Coimpléacs Éideapúis, agus follasú an choillte a bhaineann leis, deireadh leis sin, dar le Kristeva agus Lacan araon:

The discovery of castration [...] detaches the subject from his dependence on the mother, and the perception of this lack [...] makes the phallic function a symbolic function—the symbolic function [...] the subject, finding his identity in the symbolic, separates from his fusion with the mother, confines his *jouissance* to the genital and transfers semiotic motility on the symbolic order (ibid.: 101).

Rinne Kristeva—agus Lacan roimpi—athléamh ar Freud chun coincheap an Choimpléics Éideapúis, agus coincheap fhollasú an choillte a leathnú.

Luann Kristeva tuairimí Frege ar choincheap na fírinne ina cuid saothair agus tugann na smaointe sin le fios go mbraitheann an tOrd Siombalach go mór ar an Ord Séimeolaíoch agus an chaoi a ngluaiseann—tá gluaiseacht shíceolaíoch i gceist anseo—an tsuibíacht ón Ord Séimeolaíoch go dtí an tOrd Siombalach:

[...] denotation would be understood as the subject’s ability to separate himself from the ecosystem into which he was fixed, so that, as a result of this separation he may designate it [...] Frege’s *Bedeutung*, in our view, designates, precisely, the break that simultaneously sets up the symbolic thesis

and an object: as an externality within judgement, it has a truth value only by virtue of this scission (ibid.: 105–106).

Tugtar le fios gur féidir leis an tsuibíacht ‘an fhírinne’ a chur chun tosaigh san Ord Siombalach, trí mheán na teanga. Is léir, mar sin, gur fórsa cumhachtach í an teanga i bhfealsúnacht Kristeva.

Cé go gceapfaí go bhfuil dhá ord ar leith i gceist leis an Ord Séimeolaíoch agus an Ord Siombalach agus go bhfágann an tsuibíacht an chéad ord ina diaidh chun an dara ceann a bhaint amach, ní mar sin atá sé. Mar a mhíníonn Kristeva é, is codanna den phróiseas céanna iad agus tá impleáchas le brath eatarthu. Ní féidir linn an tOrd Séimeolaíoch a thuiscint gan tuiscint a bheith againn ar an Ord Siombalach .i. gan an teanga agus an teoiric a bhaineann leis. Ar an lámh eile, ní féidir linn an tOrd Siombalach a thuiscint gan tuiscint a bheith againn ar an Ord Séimeolaíoch ach an oiread. Is é an tOrd Séimeolaíoch ‘Eile’ an Oird Shiombalaigh agus ní féidir linn cur síos a dhéanamh ar an Ord Siombalach gan cur síos a dhéanamh ar an Ord Séimeolaíoch: braitheann an t-idirdhealú go hiomlán ar na difríochtaí atá le brath idir na hoird.

Cuireann Kristeva béim ar leith ar an impleáchas seo in ‘Revolution in Poetic Language’:

Our discourse—all discourse—moves with and against the [semiotic] *chora* in the sense that it simultaneously depends upon and refuses it [...] The *chora* is neither signifier nor sign, but is, however, generated in order to attain this signifying position (ibid.: 93–94).

Tugann sé sin le fios nach féidir leis an tsuibíacht an tOrd Siombalach a shroicheadh agus an teanga a fhoghlaim gan trácht ar an Ord Séimeolaíoch.

Luadh cheana go gceapann Kristeva go mbíonn tionchar ag nósanna agus ‘rialacha’ an Oird Shiombalaigh ar an Ord Séimeolaíoch. Is léir, ón sliocht seo a leanas, go gceapann sí go mbíonn tionchar ag an Ord Séimeolaíoch ar an Ord Siombalach, ar chúrsaí teanga agus ar chaint na suibíachta chomh maith:

Language-learning can therefore be thought of as an acute and dramatic confrontation between positing—separating—identifying and the motility of the semiotic *chora*. Separation from the mother’s body, the *fort-da* game, anality and orality, all act as a permanent negativity that destroys the image and the isolated object even as it facilitates the articulation of the semiotic network, which will afterwards be necessary in the system of language where it will be more or less integrated as a *signifier* [...] Signification exists precisely because there is no subject in signification. The gap between the imaged ego and the drive motility, between the mother and the demand made on her, is precisely why the break that establishes what Lacan calls the place of the Other as the place of the ‘signifier’ [...] Dependence on the mother is severed, and transformed into a symbolic relation to an other, the constitution of the Other is indispensable for communicating with an other [...] the signifier/signified break is synonymous with social sanction [...] (ibid.: 100–102).

Déanann sí cur síos ar an ‘thetic stage’ mar mhodúlacht ina ndéantar targhabháil ón Ord Séimeolaíoch go dtí an tOrd Siombalach:

[...] we view the thetic phase—the positing of the *imago*, castration and the positing of semiotic motility—as the place of the Other, as the precondition for signification, i.e., the precondition for the positing of language. The thetic phase marks a threshold between heterogeneous realms: the semiotic and the symbolic. The second includes part of the first and their scission is thereafter marked by the break between signifier and signified. *Symbolic* would seem an appropriate term for this always split unification that is produced by a rupture and is impossible without it (ibid.: 102).

Ní teorainn neamhscagach í an teorainn idir an dá ord, áfach. Is féidir leis an Ord Séimeolaíoch agus na treallúis a bhaineann leis—go háirithe treallús an bháis (*the death drive*)—cur isteach ar an Ord Siombalach. Ceapann Kristeva go mbaineann friotal na filíochta leis an Ord Séimeolaíoch agus go gcuireann sé isteach ar an Ord Siombalach agus creideann sí nach féidir le rialacha an Oird Shiombalaigh smacht iomlán a chur ar threallús an Oird Shéimeolaíoch:

All poetic ‘distortions’ of the signifying chain and the structure of signification may be considered in this light: they yield under the attack of the ‘residues of first symbolizations’ (Lacan), in other words, those drives that the thetic phase was not able to sublimate [...] by linking them into signifier and signified. As a consequence, any disturbance of the ‘social censorship’—that of the signifier/signified—attests, perhaps, first and foremost, to the influx of the death drive, which no signifier, no mirror, no other and no mother could ever contain (ibid.: 103¹¹⁴).

Is cuid den duine an tOrd Séimeolaíoch agus is cuid den duine an tOrd Siombalach. De ghnáth, faigheann rialacha, teanga agus dlíthe an Oird Shiombalaigh an lámh in uachtar ar threallúis an Oird Shéimeolaíoch, ach, cé gur féidir linn smacht a chur ar na treallúis sin, ní féidir linn iad a sheachaint ná a shéanadh i gcónaí.

D’fhéadfaí comparáid a dhéanamh idir cuntas Kristeva agus an t-idirdhealú a dhéanann an Ríordánach idir aigne an athar agus aigne an linbh sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige*. Déanann sé dlúthnasc idir aigne an pháiste agus cumadh na filíochta: ba chóir don fhile iontas, fiosracht agus oscailteacht an pháiste a chothú ann féin chun filíocht ‘ionraic’ a chruthú. Tugann sé sin le fios go bhfuil baint ag friotal na filíochta leis an Ord Séimeolaíoch, leis an gcorp—go háirithe corp na máthar—agus le mianta agus treallúis an duine. Baineann an Ríordánach úsáid as friotal na giniúna agus friotal gnéasaithe chun béim a leagan ar an nasc sin. Cuireann sé an-bhéim, mar

¹¹⁴ Fch Kristeva (1986a: 103): ‘In “artistic” practices the semiotic—the precondition of the symbolic—is revealed as that which also destroys the symbolic, and this revelation allows us to presume something about its functioning’. Déanann sí forbairt ar an argóint seo nuair a dhéanann sí mionscrúdú ar an míméis mar theicníc litríochta agus ar an nasc casta idir an mhíméis agus an tOrd Siombalach: ‘[...] mimesis partakes of the symbolic order [...] only to re-produce some of its constitutive rules [...] it must posit an object, but this “object” is merely a result of the drive economy of enunciation [...] What is more when poetic language—especially modern poetic language—transgresses grammatical rules, the positing of the symbolic (which mimesis has always explored) finds itself subverted, not only in its possibilities of Bedeutung or denotation (which mimesis has always contested), but also as a possessor of meaning (which is always grammatical, indeed, more precisely, syntactic). In imitating the constitution of the symbolic as meaning, poetic mimesis is led to dissolve not only the denotative function but also the specifically thetic function of positing the subject. In this respect modern poetic language goes further than any classical mimesis [...] because it attacks not only denotation (the positing of the object) but meaning (the positing of the enunciating subject) as well’ (ibid.: 109). Is teicníc nó próiseas ‘transgressive’ í an mhíméis, de réir mar a chuireann Kristeva síos uirthi, agus ní chuireann sí an tOrd Séimeolaíoch faoi cheilt. Creideann Kristeva gur friotal réabhlóideach é friotal na filíochta. Creideann Irigaray go bhfuil ‘revolutionary potential in hysteria’ [luaitear an nasc idir an histéire agus mná san agallamh] (1995b: 47).

shampla, ar na céadfaí nuair a dhéanann sé cur síos ar na mothúcháin agus na mianta a mhúsclaíonn an capall sa mhac agus leagann sé an bhéim ar an mblaiseadh ach go háirithe: ‘blaiseann’ an páiste ‘fuaim an chapail’ agus ‘slogtar é [...] isteach in atmaisféar an chapail’ (ES 9; 10). Tá difríocht idir friotal na filíochta agus friotal an Athar .i. friotal na réasúntachta, friotal an Oird Shiombalaigh. Creideann Kristeva go bhfuil nasc idir an fhilíocht agus an tOrd Séimeolaíoch chomh maith agus is léir, mar sin, go bhfuil cosúlachtaí le feiceáil idir cuntas Kristeva agus an cuntas a thugann an Ríordánach dúinn ar an bpróiseas fileata sa Réamhrá.

D’fhéadfaí a áiteamh go seasann an capall don mháthair—ní máthair an Ríordánaigh atá i gceist anseo, ach íomhá theibí na máthar—in *Eireaball Spideoige*. Tá ‘údarásacht’ agus ‘seandacht’ ag baint le corp an chapail (ibid.: 9). Tá gaol idirspiléach le brath idir an páiste agus an capall; cothaíonn an capall an páiste—‘blaiseann’ (ibid.) sé an capall—agus, ag an am céanna, cothaíonn an páiste an capall—‘slogtar é [...] isteach in atmaisféar an chapail’ (ibid.: 10). Cuireann an t-idirspiléachas seo, agus an friotal corpartha as a mbaineann an Ríordánach úsáid chun é a chur in iúl, ‘the bodily encounter with the mother’ i gcuimhne don léitheoir (Irigaray 1995a). Déanann an Ríordánach cur síos ar fhuaimneanna, ar thostanna, ar ghluaiseachtaí agus ar chorp an chapail, ag cur béim ar na céadfaí agus ar rithimí an tsaoil, a bhaineann, dar le teoiricithe na síocanailíse mar Lacan, Kristeva agus Irigaray, leis an Ord Séimeolaíoch agus le corp na máthar. Chaill an páiste—an file—an dlúthnasc a bhí aige lena mháthair agus le corp a mháthar nuair a bhain sé an tOrd Siombalach amach agus ba mhian leis an nasc sin a athchruthú trí nasc a dhéanamh idir é féin agus an Eile .i. an capall.

Is léir nach suibiacht shéimeolaíoch amháin atá i bpáiste an Réamhrá, cé nach mbaineann sé úsáid as an teanga chun an nasc idir é féin agus an capall a mhíniú dó féin, dá athair nó don léitheoir. Tugtar le fios dúinn nach féidir leis an bpáiste a fhéiniúlacht féin a bhá go hiomlán i bhféiniúlacht an chapail toisc go dtuigeann sé nach capall é féin, ach duine:

Téann an leanbh anonn go dtí an capall. Ach is leanbh a théann anonn agus ní capall. Déanann an leanbh iarracht, ámh, ar bheith ina chapall, ar phaidir an chapail a rá, le méid a uaignis. Bíonn uaigneas ar an leanbh toisc ná raibh sé

riamh ina chapall, mar a bhíonn orainn go léir nuair a machnaímid le báidh ar threo nár ghabhamar (*ES*: 10).

Is cuid thábhachtach agus riachtanach den phróiseas cruthaitheach é an t-uaigneas seo, de réir mar a thuigeann an Ríordánach é:

Ní dócha gur thréig an leanbh a mhúnla féin. Ní bheadh sin ar a chumas. Ach níor ghaibh sé chomh saor ón gcapall is a ghaibh a athair—duine nár bhlais. Dá gcumfadh an leanbh dán in am seo a bháidhe agus a uaignis an mbeadh paidir an chapail le fáil sa dán chomh maith le paidir an linbh féin? Measaim go mbeadh dá n-éireodh leis an leanbh dán ionraic a chumadh (bheadh an trú paidir le fáil ann leis .i. paidir an dáin féin, mar tá paidir i ngach rud dar liom, rud a mhíneod ar ball). Agus ní tagairt don chapall a bheith sa dán atá i gceist agam, ná insint fé. B'fhéidir ná luafaí capall ann in aon chor ach go mbraithfí meanma capail a bheith ann fé mar a bhraithfí meanma linbh agus meanma na filíochta ann mar *ní insint dán ach bheith* (ibid.: 11; liomsa an bhéim).

Nuair a dhéanann an Ríordánach trácht ar mhúnla agus ar phaidir an duine nó an ruda, is léir go gcreideann sé go bhfuil eisint—anam nó ‘múnla’—ag gach duine agus ag gach rud agus gur féidir leis an eisint seo teagmháil a dhéanamh le heisintí rudaí eile trí mheán na ‘paidre’. Creideann sé ar an ábhar sin go gcaithfidh file iarracht a dhéanamh an teagmháil sin a dhéanamh le rudaí eile toisc gurb í an teagmháil sin a spreagann an próiseas cruthaitheach.

I bhfealsúnacht fhileata an Ríordánaigh tá dlúthnasc idir an fhilíocht agus an bheatha— ‘ní insint dán ach bheith’—agus dar leis nach féidir le duine nó le rud maireachtáil i bhfolús:

Ach is ar scáth a chéile a mhaireann na daoine agus na paidreacha. De réir dealraimh, ní féidir le duine paidir a ghiniúint gan machnamh ar rud nach é féin—ar threo nár ghaibh sé, mar a dhein an leanbh. Más mian le duine é féin d'ardú mar thús i láthair Dé, is thar lear a gheobhaidh sé an tús—thar lear i nduine nó i rud eile (ibid.: 14–15).

Roghnaíonn an Ríordánach focal suimiúil chun cur síos a dhéanamh ar léiriú na paidre. Cuireann an focal ‘g[i]niúint’ meafar na giniúna in iúl dúinn arís; ‘gineann’ an duine nó an rud a phaidir féin. Ní féidir leis an bhfile, áfach, é féin a bhá go hiomlán in eisint duine nó ruda eile agus, mar sin, níl rogha aige ach an deighilt idir é féin agus an Eile sin a aithint. Spreagann sé sin uaigneas san fhile agus spreagann an t-uaigneas sin an próiseas cruthaitheach toisc go ndéanann an file iarracht an t-uaigneas a sheachaint agus a chloí nuair a dhéanann sé iarracht dul i dteagmháil le heisint duine nó ruda eile:

De réir dealraimh is ionann an caidreamh idirphaidre seo agus an bheatha féin nó an grá. Agus bíonn sé ar siúl de shíor mar fásann sé as an mian agus as an uaigneas atá ionainn go léir, idir dhaoine agus ainmhithe agus coillte agus oráistí agus ealaíona agus gach rud teibí agus neamhtheibí san mbith, ionas go dtéimid uile ag cuairteoireacht i dteampaill a chéile (ibid.: 16–17).

Creideann sé go mbeidh ‘deireadh leis an gcuariteoireacht idirphaidre’ sa tsíoraíocht toisc go mbeidh ‘foirm iomlán na fírinne os ár gcomhair’, ‘ach go dtí sin,’ dar leis, ‘beimid ag paidreoireacht’ toisc go bhfuilimid scartha amach ón bhfírinne agus ó aontacht na síoraíochta (ibid.: 17). Úsáideann an Ríordánach friotal agus meafar na giniúna sa Réamhrá chun iarracht an fhile—agus an duine—é féin a bhá sa Rud Eile a cheiliúradh. Is léir gur próiseas dearfach é sin i bhfealsúnacht an Ríordánaigh toisc go dtugtar le fios gur próiseas torthúil é agus go mbaineann an duine áit amach dó féin sa tsíoraíocht trí mheán an phróisis sin.

Cad a tharlaíonn nuair nach ngéilleann duine don phróiseas seo, nuair nach ndéanann sé iarracht é féin a bhá i bhféiniúlacht an Eile? Is duine damanta é, de réir mar a chuireann an Ríordánach síos air:

Ach an té a dhamnaítear cad a tharla dó? Measaim gur shéan sé an fhírinne agus gur lean air ag síorchruthú a chuid bréagfhoirmeacha féin mar fhrith-Chruthaitheoir ionas gur fhan sé istigh ann féin de shíor mar a bheadh broc (ibid.: 18–19).

Tá friotal an-diúltach le feiceáil sa sliocht sin—‘damnaítear’, ‘shéan’ ‘bréagfhoirmeacha’, ‘f[r]ith-Chruthaitheoir’—agus is léir nach próiseas sláintiúil é

sin. Is díol spéise é go mbaineann an Ríordánach úsáid as friotal na giniúna arís chun cur síos a dhéanamh ar fhile damanta, ar fhile a dhéanann iarracht dán ‘réasúnta’ a chumadh gan taithí a bheith aige ar an mbeo-gheit:

[...] má dheinimid iarracht réasúnta ar dhán a scríobh [...] is amhlaidh a théimid isteach i bhfuarthampall agus sinn féin inár bhfuarthampall. Bímid seal fada *aimrid*, míchéatach, uaigneach (ibid.: 21–22; liomsa an bhéim).

Is filíocht ‘aimrid’ í an fhilíocht réasúnta, intleachtúil ach is filíocht thorthúil í an fhilíocht ‘ionraic’. Is suibiacht an Oird Shiombalaigh é an file—tá teanga aige agus baineann sé úsáid as an teanga sin chun é féin agus chun a dhomhan féin a chur in iúl. Tuigeann sé rialacha na sochaí agus coinbhinsiúin an traidisiúin fhileata agus aithníonn sé an deighilt idir é féin agus an Eile. Ba mhian leis, áfach, filleadh ar an Ord Séimeolaíoch trí mheán na filíochta; ba mhian leis filleadh ar aontacht an oird sin agus an deighilt idir é féin agus an Eile a scríosadh. Anuas air sin, creideann an Ríordánach *gur chóir* dó é sin a dhéanamh chun filíocht chumasach a ‘ghiniúint’.

2.10. Íomhá an Chapail: ‘Réamhrá’ an Ríordánaigh agus ‘Little Hans’ Freud

Cuireann an capall a luann Ó Ríordáin in *Eireaball Spideoige* an cás-staidéar ‘Little Hans’¹¹⁵ le Sigmund Freud (1909), ina ndéantar plé ar bhuachaill óg a bhfuil eagla an domhain air roimh chapail—roimh chapail mhóra agus chapail chairte go háirithe—i gcuimhne dúinn. Aimsíonn Freud agus athair Hans, a choimeádann cuntas ar iompar a mhic don síocanailísí, forbairt ghnéasach an pháiste mar fhoinsé an fhóibe. Tá áit lárnach ag an gCoimpléacs Éideapúis agus ag coincheap choimpléacs an choillte (*the castration complex*) sa chuntas, mar sin.

Tá trí bliana slánaithe ag Hans nuair a chuirtear tús leis an gcuntas agus tá sé fiosrach faoina chorp agus faoi choirp eile. Toisc go bhfuil bod aige, creideann sé go bhfuil ceann ag gach duine eile agus ag rudaí, fiú. Tá fonn air coirp eile a fheiceáil ionas gur féidir leis comparáid a dhéanamh idir na coirp sin agus a chorp féin (ibid.: 9–10; 107–108). Is cosúil go gcreideann sé go mbíonn boid mhóra ag daoine agus ag

¹¹⁵ Teideal iomlán: ‘Analysis of a Phobia in a Five Year-Old Boy’.

rudáí móra agus go mbíonn boid bheaga ag daoine agus ag rudáí beaga agus déanann sé nasc ina intinn idir baill ghiniúna an duine mhóir—agus go háirithe baill ghiniúna a mháthar—agus baill ghiniúna na gcapall atá feicthe aige (ibid.: 10; 107). Cuireann sé a lán ceisteanna ar a thuismitheoirí agus tugann siad méid áirithe eolais dó faoi chorp an duine, faoin toircheas agus faoi na difríochtaí idir anatamaíocht na bhfear agus anatamaíocht na mban. Tugtar le fios, mar sin, go bhfuil caidreamh dearfach, oscailte ag Hans lena thuismitheoirí. Ina ainneoin sin, cuireann an Coimpléacs Éideapúis agus coimpléacs an choillte¹¹⁶ isteach ar Hans, de réir an chuntais.

Tá an-ghrá aige dá mháthair agus, de réir Freud, spreagann an grá seo mianta anghrácha ann (ibid.: 39–40). Tagann inní ar Hans toisc go gceapann sé go gcaillfeadh sé a mháthair agus níl fonn air an teach a fhágáil dá bharr (ibid.: 23–25). Deir sé léi go bhfuil eagla air roimh chapail ionas go mbeadh sé in ann an domhan lasmuigh den teach a sheachaint agus, de réir a chéile, tagann fíoreagla air roimh chapail (ibid.: 24; 114–115). Tá grá mór ag Hans dá athair chomh maith, ach is iomaitheoirí iad ag an am céanna.¹¹⁷ Déanann an t-athair agus Freud nasc idir an iomaíocht idir mac agus a athair agus an Coimpléacs Éideapúis (fch ibid.: 38–40).¹¹⁸ De bharr an Choimpléacs,

¹¹⁶ Dúirt a mháthair leis uair amháin, mar shampla, go dtallfadh an dochtúir a bhod mar go raibh sé de nós aige a bheith ag útamáil leis (Freud 1909: 7–8). Ní raibh tionchar láithreach ag an mbagairt sin air ach, nuair a thuig Hans nach bhfuil boid ag mná, tháinig dianú ar choimpléacs an choillte: ‘The piece of enlightenment which Hans had been given a short time before to the effect that women really do not possess a widdler was bound to have a shattering effect upon his self-confidence and to have aroused his castration complex [...] could it be that living beings really did exist which did not possess widdlers? If so, it would no longer be so incredible that they could take his own widdler away, and, as it were, make him into a woman’ (ibid.: 36).

¹¹⁷ Cuireann athair Hans síos ar bhrionglóid a bhí ag Hans, mar shampla. Bhí searáf mór agus searáf beag sa bhrionglóid. Lig an searáf mór béic as nuair a thóg Hans an searáf beag uaidh agus, nuair a thit an searáf mór ina thost, shuigh Hans ar an searáf beag (Freud 1909.: 37–38). Déanann an t-athair an anailís seo a leanas ar an mbrionglóid: “‘The big giraffe is myself, or rather my big penis (the long neck), and the crumpled giraffe is my wife, or rather her genital organ. It is therefore the result of the enlightenment he has had [.i. nach bhfuil boid ag mná] [...] The whole thing is a reproduction of a scene which has been gone through almost every morning for the last few days. Hans always comes in to us in the early morning, and my wife cannot resist taking him into bed with her for a few minutes. Thereupon I always begin to warn her not to take him into bed with her (“the big one called out because I’d taken the crumpled one away from it”); and she answers now and then, rather irritated, no doubt, that it’s all nonsense, that after all one minute is of no importance, and so on. Then Hans stays with her a little while. (“Then the big giraffe stopped calling out; and then I sat down on top of the crumpled one.”) Thus the solution of this matrimonial scene transposed into giraffe life is this: he was seized in the night with a longing for his mother, for her caresses, for her genital organ, and came into our bedroom for that reason. The whole thing is a continuation of his fear of horses”’ (ibid.: 39).

¹¹⁸ Fch an comhrá idir Hans agus a athair in Freud (1909: 92): “‘I [an t-athair]: “[...] you’d like to be Daddy.” *Hans*: “Yes ... How does it work?” *I*: “How does what work?” *Hans*: “You say Daddies don’t have babies: so how does it work, my wanting to be Daddy?” *I*: “You’d like to be Daddy and married to Mummy; you’d like to be as big as me and have a moustache; and you’d like Mummy to have a baby.” *Hans*: “And Daddy, when I’m married I’ll only have one if I want to, when I’m married to

bíonn fonn ar an mbuachaill óg fáil réidh lena phríomhiomaitheoir, an t-athair, chun seilbh a fháil ar a mháthair, de réir Freud. Músclaíonn an fonn sin ciontacht agus eagla in intinn Hans. Tugann Freud le fios gur réitíodh an Coimpléacs i mbealach dearfach i gcás Hans (ibid.: 97). Is léir, áfach, go bhfuil caidrimh chasta ag Hans lena thuismitheoirí agus go bhfuil nasc idir an chastacht sin agus an eagla atá air roimh chapail.

Déantar nasc idir íomhá na gcapall agus an toircheas sa chuntas chomh maith. Cé go dtugann Hans le fios go gceapann sé gur thug an storc a dheirfiúr, Hanna, don teaghlach (ibid.: 71), is léir do na daoine fásta gur thug sé na hathruithe a tháinig ar chorp a mháthar le linn an toirchis faoi deara (ibid.: 70–71). Déanann Freud nasc idir an bosca a luann Hans agus é ag trácht ar bhreith Hanna (ibid.: 69–70)¹¹⁹ agus broinn na máthar (ibid.: 70). Déanann athair Hans agus Freud nasc idir an inní atá ar Hans roimh na capaill, go háirithe na capaill chairte, agus an toircheas. Tá eagla ar Hans roimh na capaill chairte nuair atá ualach trom á tharraingt acu. Déanann an t-athair nasc idir cart trom agus broinn na mná torraí (ibid.: 66).¹²⁰ Creideann Freud gur trí shiombalachas na gcapall a léirítear inní Hans. Seasann capaill an chás-staidéir seo do na mianta casta atá aige dá thuismitheoirí, agus go háirithe dá mháthair.

In ainneoin nach gcreideann an t-údar seo gur cuntas iomlán iontaofa atá i gcuntas Freud ar scéal Hans,¹²¹ d'fhéadfaí naisc shuimiúla a dhéanamh idir

Mummy, and if I don't want a baby, God won't want it either, when I'm married." I: "Would you like to be married to Mummy?" Hans: "Oh yes.""

¹¹⁹ Fch "I: "But last year Hanna travelled with us in the railway carriage." Hans: "But before that she always travelled with us in the box" (Freud 1909: 69).

¹²⁰ Fch Freud (1909: 81): "In the street Hans explained to me [an t-athair] that buses, furniture-vans, and coal-carts were stork-box carts." [Freud] That is to say, pregnant women. Hans's excess of sadism [dúirt sé gur mhaith leis a mháthair a leadradh le 'carpet-beater'] immediately before cannot be unconnected with the present theme'.

¹²¹ Is iad suibiachtúlacht agus claontacht an chuntais na fadhbanna is mó atá le feiceáil ann. Aithníonn Freud féin cuid de na lochtanna seo (ibid.: 101–106). Admhaíonn sé, mar shampla, go bhfuil meas ar leith ag thuismitheoirí Hans ar a chuid teoiricí agus go gciallaíonn sé sin nach cuntas oibiachtúil é (ibid.: 101–102). Cáineann Freud athair Hans i rith an chuntais toisc go gceapann sé gur chuir an t-athair an iomarca ceisteanna agus an iomarca brú ar a mhac ag pointí áirithe agus toisc go gcreideann sé go raibh drochthionchar ag an iompar sin ar an gcuntas (fch ibid.: 64). Faighimid léargas ar chás Hans trí chuntas a athar agus faighimid léargas ar chuntas an athar trí chuntas Freud. Is léir, mar sin, gur chóir dúinn a bheith ar ár bhfaichill agus an cuntas á léamh againn. B'fhéidir gur bhain Freud úsáid as an gcás seo chun a theoiricí féin a chur chun cinn. Tugann cás Hans léiriú 'foirfe' dúinn ar an gCoimpléacs Éideapúis, dar leis: 'In his attitude towards his father and mother Hans confirms in the most concrete and uncompromising manner what I have said in my *Interpretation of Dreams* [...] and in my *Three Essays* [...] with regard to the sexual relations of a child to his parents. Hans really was a little Oedipus who wanted to have his father "out of the way", to get rid of him, so that he might be alone with his

siombalachas an chuntais agus an siombalachas as a mbaineann an Ríordánach úsáid sa Réamhrá. Níor mhaith le Hans a mháthair a chailleadh. D’fhéadfaí a rá, mar a luadh cheana, gur mhaith leis an bpáiste sa Réamhrá filleadh ar an Ord Séimeolaíoch, ord na máthar. Baineann siombalachas an chapail i gcás-staidéar Freud leis na mothúcháin chasta a bhraitheann Hans i leith a mháthar, i leith a athar agus i leith a dheirfear, mar aon leis an gCoimpléacs Éideapúis agus le forbairt shíceolaíoch Hans. Cuirtear an-bhéim sa chás-staidéar ar an gcaidreamh casta idir Hans agus a mháthair. Tá nasc láidir idir an capall agus an máithreachas sa Réamhrá chomh maith. Baineann an Ríordánach úsáid as íomhá an chapail, agus as an gcaidreamh idir an capall agus an páiste óg, chun an gaol idéalach idir filí agus an domhan a léiriú dúinn; gaol oscailte, idirspeách, séimeolaíoch. Baineann sé an-úsáid as friotal na giniúna chun nasc a dhéanamh idir an gaol sin agus an máithreachas chomh maith; is gineadóir é an file agus ba chóir dó na teorainneacha idir é féin agus daoine nó rudaí eile a bhriseadh ionas gur féidir leis a chuid páistí—a dhánta ionraice—a thabhairt chun beatha. D’fhéadfaí a rá, mar sin, go seasann capall an Réamhrá don Ord Séimeolaíoch, d’ord na máthar. Cuireann friotal na giniúna go mór leis an nasc siombalach sin.

Tá áit lárnach ag rithimí an tsaoil, briseadh na dteorainneacha, an corp, an máithreachas agus an ghiniúint i bhfealsúnacht fhileata an Ríordánaigh. Arís agus arís eile sa Réamhrá, déanann sé nasc idir an próiseas cruthaitheach filíochta agus próiseas na giniúna agus cuireann sé béim ar na céadfaí agus ar mhianta séimeolaíocha an fhile na teorainneacha idir é féin agus oibiachtaí eile a shéanadh. Anuas air sin, cáineann sé an fhilíocht intleachtúil, réasúnta toisc go gcreideann sé gur filíocht leamh í seo. Cuireann sé dúshlán, mar sin, faoin nasc traidisiúnta idir scríobh na filíochta agus réimse réasúnta intleachtúil na bhfear agus cuireann sé an nasc idir an fhilíocht agus an máithreachas go mór chun tosaigh.

beautiful mother and sleep with her’ (ibid.: 111). D’fhéadfaí a rá gur chuir athair Hans focail i mbéal a mhic go minic i rith an chuntais; chreid an t-athair go raibh tionchar an Choimpléacs Éideapúis le brath in iompar a mhic agus chuir sé brú air na mianta a bhí aige dá mháthair a admháil dó. Anuas air sin, is iad Freud agus an t-athair a mhíníonn siombalachas na gcapall dúinn agus d’fhéadfaí a rá go n-oireann an míniú sin dóibh toisc go dtugann sé údarás dá gcuid smaointe féin. Déanann Freud iarracht, áfach, é féin, athair Hans agus próiseas na síocanailíse a chosaint, ag rá nach bhfuil ‘impartial scientific investigation’ i gceist i réimse na síocanailíse (ibid.: 104).

2.11. An Máthairfhile: *The Primal Womb*¹²² agus ‘A Sheanfhilí, Múinidh Dom Glao’

Cé go ndíríonn an Ríordánach ar mheafar na hatharthachta sa dán ‘Banfhile’, cuireann sé béim ar mheafar an mháithreachais i roinnt dánta eile. Tá teannas le brath ina chuid filíochta idir fórsaí fireanna agus fórsaí baineanna na filíochta, mar sin. Déantar mionscrúdú ar an teannas seo sa dán ‘A Sheanfhilí, Múinidh Dom Glao’ (*ES*: 36).

Ag tús an dáin, tá an cainteoir ag iarraidh teacht ar na ‘focail’ (l. 1) chuí chun dán a chumadh toisc go bhfuil siad ‘[f]olaithe i gceo na haimsire’ (l. 2). Is léir go bhfuil nasc idir na focail atá á lorg aige agus an traidisiún liteartha mar deir sé go bhfuil siad ‘scaipithe i leabhraibh léinn/Is fós i gcuimhne seanóirí’ (ll. 5–6). Cuireann an cur síos seo traidisiún oifigiúil, fireann na litríochta in iúl don léitheoir. Tá an-chuid focal firinsneach le fáil sa chéad véarsa—‘focal’, ‘ceo’, ‘leabhar’, ‘seanóir’—a bhaineann go díreach leis an traidisiún liteartha. Is léir go dtuigeann an cainteoir tábhacht agus ársaíocht an traidisiúin toisc go dtagann frustrachas air nuair nach féidir leis teacht ar na focail chuí chun dán a scríobh. Léirítear frustrachas an chainteora go soiléir san agall seo a leanas: ‘Och, buailim leo is ní aithním iad’ (l. 8). Tugtar le fios anseo go mbraitheann an cainteoir go bhfuil deighilt idir é féin—nó a chuid scríbhneoireachta féin—agus an traidisiún agus go bhfuil focail an traidisiúin seo ceilte air. Is léir go gcuireann an deighilt seo isteach go mór air. D’fhéadfaí a rá go mbraitheann an cainteoir fireann seo go bhfuil sé ar imeall an traidisiúin fhirinn.

Tá nasc idir na smaointe sin agus dearcadh an Ríordánaigh i leith an traidisiúin liteartha.¹²³ Mar a mhaíonn Louis de Paor, is cuid lárnach den scríbhneoireacht tuiscint an scríbhneora ar choincheap an traidisiúin:

¹²² Irigaray (1995a: 40).

¹²³ Níorbh é an Ríordánach an t-aon file a rinne dianmhachnamh ar an ngaol idir an file agus an traidisiún, ar ndóigh. Sa leabhar *Ag Caint leis an Simné?* (2018), mar shampla, cuireann Louis de Paor an ‘gaol is ceart, nó is féidir, a bheith idir an scríbhneoir aonair is an traidisiún a tháinig roimhe’ chun tosaigh mar cheist ‘phráinneac[h]’ (8). Cuireann sé leis sin, ag rá go bhfuil ‘míshuaimhneas éigin ag baint le ceist an traidisiúin ó tosaíodh ar litríocht na Gaeilge a athchóiriú aimsir na hathbheochana agus freagraí éagsúla tabhartha ag scríbhneoirí ar an dúshlán a bhaineann le teanga mhionlathé agus cultúr coilínithe a chur in oiriúint dóibh féin agus dá gcuid léitheoirí’ (ibid.). Díríonn sé ar an léiriú a thugann roinnt scríbhneoirí dúinn ar choincheap agus ar thionchar an traidisiúin: Eochaidh Ó hEoghusa, Brian Ó Nualláin/Flann O’Brien/Myles na gCopaleen, Liam S. Grógan, Máirtín Ó Direáin, an Cadhanach agus, ar ndóigh, an Ríordánach.

Bíonn a mhíniú féin mar sin ag gach aon scríbhneoir ar ‘traidisiún na Gaeilge’. Leis sin, díríonn sé ar ghné éigin den traidisiún dúchais a bhfuil an iomarca údaráis aige i measc léitheoirí agus léirmheastóirí, dar leis, chun aird a tharraingt ar ghnéithe dá shaothar féin nach bhfuil ag teacht leis an múnla sin (2018: 10).

Pléann sé an ‘drochamhras a bhí ag scríbhneoirí Gaeilge ar an traidisiún dúchais’, ag maíomh go bhfuil nasc idir an drochamhras seo agus ‘an [ch]umacht idé-eolaíochtúil a chuaigh le coincheap an traidisiúin Ghaelaigh i reitric pholaitiúil agus chultúrtha a linne féin’ (ibid.). Thuig an Ríordánach an tábhacht a bhaineann le traidisiún liteartha na Gaeilge—agus, ar ndóigh, thuig sé tábhacht na teanga féin—bhí meas mór aige ar an traidisiún agus bhí tionchar mór ag an traidisiún ar a chuid scríbhneoireachta. Sa dialann, mar shampla, molann sé saothar Pheadair Uí Laoghaire, Thomáis Uí Chriomhthain agus an Chéitinnigh agus luann sé go spreagann litríocht an triúir go mór é:

Is deise liom stíl an Athar Peadar ná stíl aon scríbhneora eile dar bhuail umam sa Ghaeilge fós. Ní mór dom leabhar nó dhó leis a léamh arís más mian liom slacht a bheith ar an ráiméis seo. Léifidh mé *An tOileánach* chomh maith. Thaitin glan-Ghaeilge Uí Chriomhthain liom. Tá bearna idir sin agus an Céitinneach, ach tá cion agam ar a chaint. Cuirfidh macalla meascáithe an triúir sin mo pheann ag rince ó leathanach go leathanach (*Airiciv* D1: 1.1.1940: 10–11).

Is minic a luann sé scríbhneoirí na Gaeilge sa dialann. Luann sé, mar shampla, Piaras Béaslaí, Michael Davitt, Piaras Feirtéir, Pádraigín Haicéad, Séamas agus Seosamh Mac Grianna, Mícheál Mac Liammóir, Caitlín Maude, Máire Mhac an tSaoi, Eibhlín Dubh Ní Chonaill, Eiléan Ní Chuilleanáin, Nuala Ní Dhomhnaill, Mairéad Ní Ghráda, Brian Ó Nualláin, Dáibhí Ó Bruadair, Máirtín Ó Cadhain, Máirtín Ó Direáin, Liam Ó Flaithearta, Eochaidh Ó hEoghusa, Tadhg Dall Ó hUiginn agus Liam Ó Muirthile, gan ach beagán a lua. Cuireann sé sin an tionchar a bhí ag seanscríbhneoirí agus ag scríbhneoirí nua-aimseartha na Gaeilge ar a chuid smaointeoireachta in iúl go soiléir.

Ag an am céanna, áfach, níl aon dabht ach go bhfuil an ‘drochamhras’ a luann de Paor le brath i scríbhneoireacht an Ríordánaigh. Ní raibh fonn air cloí go hiomlán le traidisiún ar leith agus leis na nósanna a bhain leis, toisc go raibh sé mar aidhm aige úsáid a bhaint as a chuid filíochta chun rudaí nua a rá. Chreid sé gur chóir don fhile Gaeilge imirt leis an teanga agus leis an bhfriotal fileata chun sin a dhéanamh:

[...] Agus ba mhaith liom leis spórt a bheith agam le teanga, súgradh le teanga, agus laistigh den Ghaeilge mo rogha rud do dhéanamh [sa phrós ach go háirithe]. Nithe áiféiseacha, nithe scanrúla a dhéanamh dá mba mhaith leat. Is minic is dócha a scríobhas rudaí a chuir olc ar dhaoine. [...] Ba mhaith liom i gcónaí leis, cé gur mustarach an chaint í, ach ba mhaith liom réim na teangan a leathnú agus ina theannta san dá fheabhas í an Ghaeilge [...] ba mhaith liom í fheiscint—n’fheadar conas é rá, táim ar tí rud a rá nach teastaíonn uaim a rá—í d’fheiscint níos nua-aimsirí (qtd in Ó Mórdha 1978: 175–176).

Is léir, mar sin, go raibh saoirse chruthaitheach uaidh. Cé go molann sé dó féin agus don léitheoir ‘[s]rathar shibhialtacht an Bhéarla’ a chur de sa dán ‘Fill Arís’, dán ina ndéanann sé ceiliúradh ar chultúr, ar thraidisiún agus ar theanga na Gaeilge (1976 [1964]¹²⁴: 41, l. 7), níor éirigh leisean sin a dhéanamh riamh.

Bhí cion aige, leis, ar scríbhneoirí an Bhéarla; bhí tionchar mór ag Eliot, Hopkins, Keats, Shelley, Blake, Dickinson, Ibsen, Yeats, Joyce agus Beckett air, mar shampla. Déanann Eibhlín Nic Ghearrailt scrúdú ar an tionchar a bhí ag Yeats, Hopkins, Ibsen, Blake agus Beckett ar shaothar an Ríordánaigh sa leabhar *Seán Ó Ríordáin agus ‘An Striapach Allúrach’* (1988). Déanann Declan Kiberd cur síos ar an Ríordánach mar ‘f[h]ile Angla-Éireannach’ agus maíonn sé gur féidir linn ‘a dhearbhu go bhfuil idir rithim, samhlaoidí, comhréir agus mothúcháin an Bhéarla le brath’ ina chuid scríbhneoireachta (1980: 93; 111). Aithníonn Kiberd (1980) agus Frank Sewell (2000) araon go raibh tionchar mór ag Joyce ar an Ríordánach agus gur féidir linn cosúlachtaí a aimsiú i saothar na beirte. Cé go raibh an-mheas aige ar thraidisiún liteartha na Gaeilge, tá rian an Bhéarla le brath go soiléir ar a chuid saothar. Thug sé féin an choimhlint theangeolaíoch seo faoi deara, ar ndóigh. Rinne sé cur síos air féin

¹²⁴ Déantar tagairt anseo don chnuasach *Brosna*. Bainfear úsáid as an ngiarrúchán *B* chun tagairt a dhéanamh don chnuasach céanna amach anseo.

mar ‘[dh]uine gan rútaí á stracadh idir dhá theanga’ (*Aircív* D28 8.9.1964: 179) sa dialann tráth, mar shampla, agus tá an choimhlint idir an Béarla agus an Ghaeilge le brath mar mhórtéama ina dhara cnuasach, *Brosna*, ina ‘[dt]ugann sé aghaidh ar fhadhb an dá theanga agus a gcaidreamh míshocair le chéile’ (de Paor 2018: 114).

Chruthaigh an dearcadh casta a bhí ag an Ríordánach i leith an traidisiúin—an meascán suimiúil de mheas agus easurraim spráúil—teannas in intinn an fhile agus ba mhínic a chuir sé ceisteanna mar seo a leanas air féin:

Ní fheadar an fearr cloí leis na seanchora cainte nó focail nach bhfeictí i gcomhluadar in aon chor roimhe seo a cheangal i gcuing an phósta (*Aircív* D1: 14.1.1940: 43).

Déanann Kiberd cur síos ar an teannas céanna:

Tá an bhunchoimhlint chéanna taobh thiar de shaothar Uí Ríordáin—dán amháin ag cloí leis an saol Gaelach, ceann eile leis an saol eachtrannach, agus an t-uafás freisin bunaithe ar an teannas idir an dá thraidisiún agus an síor-rogha atá le déanamh eatarthu (1980: 97).

In *Eireaball Spideoige*, déanann an Ríordánach iarracht rudaí nua a dhéanamh leis an teanga chun smaointe nua a chur in iúl agus, mar a deir Ó Tuama, bhain sé ‘geit’ as lucht an traidisiúin dá bharr (1984: 5). Léirítear imeartas teangeolaíoch an Ríordánaigh go soiléir sna comhfhocail aisteacha as ar bhain sé úsáid, mar shampla. Is minic a bhíonn cruth ciotach ar na focail seo agus seasann siad amach don léitheoir a bhfuil taithí aige ar struchtúr na Gaeilge. Sa dán ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ (*ES*: 56–58), mar shampla, déanann sé cur síos ar dhord na beiche sa reilig mar ‘screadstracadh ar an nóinbhrat’ (l. 4). Tá cainteoir an dáin seo ag iarraidh dul i ngleic le bás a mháthar trí mheán na healaíne, mar a luadh cheana¹²⁵ agus cuireann an comhfhocail aisteach ‘screadstracadh’ aduaine an bháis agus an dobróin in iúl.¹²⁶ Ní focal traidisiúnta é in aon chor, áfach (Ó Tuama 1984: 5). Bhí—agus tá—an-chuid criticeoirí sásta an tréith sin a mholadh.

¹²⁵ Fch Caib. 2, Cuid 2.4., lgh 113–124.

¹²⁶ Fch *ibid.*, lch 121.

Chomh maith le Ó Tuama (1973; 1975; 1977; 1984), mhol criticeoirí eile mar Fhlann Mac an tSaoir (1953), Mháirtín Ó Direáin (1953), Eoghan Ó hAnluain (1973 [1929]), Thadhg Ó Dúshláine (1978; 1993), Frank Sewell (2000; 2014), Louis de Paor (2009) agus Mháire Ní Annracháin (2012) nuálaíocht a chuid filíochta. Luann Kiberd an tionchar a bhí ag an mBéarla ar a chuid filíochta i gcomhthéacs dearfach, nuair a mhaíonn sé gur éirigh leis ‘an teanga dhúchais a shaothrú agus a leasú le smaointe casta comhaimseartha, le teibíocht a bhí le sonrú le fada an lá ar nualitríocht an Bhéarla ach a bhí imithe as an nGaeilge ón seachtú haois déag i leith’ (1980: 93). Ní raibh gach duine sásta glacadh le stíl thrialach an Ríordánaigh, áfach.

Spreag foilsíú *Eireaball Spideoige* díospóireacht bheoga sna hirisí liteartha agus sna nuachtáin. Bhí tionchar ollmhór ag léirmheas gear Mháire Mhac an tSaoi ar an Ríordánach. San iris *Feasta*, cháin sí meadaracht a chuid filíochta agus an úsáid a bhain sé as an nGaeilge,¹²⁷ ag rá go dtéann *Eireaball Spideoige* i gcoinne an traidisiúin (17–19). D’aontaigh roinnt criticeoirí eile léi. Cháin an taidhleoir agus an colúnaí Thomas Woods (1953a), a bhain úsáid as an ainm cleite ‘Thersites’ san *Irish Times*, Gaeilge an Ríordánaigh, toisc nach raibh an file ina chainteoir dúchais, mhaígh sé go raibh an file róthógtha leis an gcleasaíocht agus go raibh an fhilíocht in *Eireaball Spideoige* gan substaint dá bharr. Nuair a cháin Seán Ó hÉigearthaigh, foilsitheoir Uí Ríordáin, (qtd Ó Coileáin 1982: 247) an tuairim sin, sheas Woods a fhód, ag rá in alt eile san *Irish Times* nach raibh i bhfilíocht an Ríordánaigh ach ‘pseudo-Irish poetry’ (1953b). Chreid Ciarán Ó Nualláin go raibh filíocht an chnuasaigh rótheibí (fch Ó Coileáin, 1982: 249–251). Mhaígh Mhac an tSaoi nárbh fhéidir le duine filíocht an Ríordánaigh a thuiscint gan tuiscint mhaith a bheith aige ar an nBéarla agus chuir sí béim ar roinnt botún teanga a bhraith sí ina chuid dánta (fch Kiberd 1980: 106–107). Rinne roinnt criticeoirí—Ó hÉigearthaigh, Ó Direáin, Ó Tuama, an scríbhneoir Breandán Ó Beacháin agus Kiberd ina measc (fch Ó Coileáin 1982: 247–248; Kiberd

¹²⁷ Déanann Louis de Paor trácht ar an gcaoi ar dírfodh den chuid ba mhó ar úsáid na teanga féin sa díospóireacht sin agus nár glacadh leis gur chóir don fhile úsáid ar leith a bhaint as an teanga ina chuid saothair: ‘[...] glacadh leis den gcuid is mó ar an dá thaobh den argóint go raibh a leithéid de rud ann agus ceart na Gaeilge is gur cheart glacadh leis sin. Má bhí easpa máistreachta ar an teanga agus pseudo-Ghaeilge á chasadh leis ó thaobh amháin, bhí a lucht leanúna ar an taobh eile á áiteamh chomh daingean céanna nach raibh ceart na Gaeilge sáraithe dáiríre aige ach i gcúpla mionrud nár dheacair a cheartú ar ball. Ba bheag duine a bhí sásta a rá go raibh sé de cheart ag an bhfile a bheith mícheart má bhí a chanúint dhána ag freastal ar a riachtanas samhlaíochta féin’ (2018: 114).

1980: 107)—iarracht saothar agus cáil an Ríordánaigh a chosaint. Rinne an file iarracht é féin a chosaint chomh maith. Cháin sé na scríbhneoirí a chuir béim ollmhór ar chúrsaí stíle agus teanga ina gcuid dánta, seachas an bhéim a chur ar ábhar na filíochta, ag rá nach raibh filíocht ionraic i gceist sna dánta sin (qtd Ó Coileáin 1982: 243). Ghoill cáineadh na gcriticeoirí air, áfach, agus tuairimí Mhac an tSaoi go háirithe.

Foilsíodh *Eireaball Spideoige* in 1952 agus níor foilsíodh *Brosna* go dtí an bhliain 1964. Déanann an Ríordánach iarracht mionscrúdú cuimsitheach a dhéanamh ar cheist na teanga agus ar cheist an dátheangachais sa chnuasach seo (fch Kiberd 1980: 106; Sewell 2000). Is léir go raibh tionchar ag na cuntais dhiúltacha thuasluaite a scríobh criticeoirí ar *Eireaball Spideoige* air, mar sin. Sa dán ‘Fill Arís’ (*B*: 41), mar a luadh cheana, maíonn sé gur chóir d’fhilí Gaelacha traidisiún an Bhéarla a sheachaint chun díriú go hiomlán ar thraidisiún na Gaeilge (fch ll. 1–9). Tá áibhéil le brath sa dán seo, go háirithe nuair a thuigimid go raibh tionchar mór ag filí agus scríbhneoirí an Bhéarla ar an Ríordánach. In ‘A Ghaeilge Im Pheansa’ (ibid.: 9–10), tugann sé ‘an striapach allúrach’ ar an mBéarla (l. 28), ach admhaíonn sé go bhfuil tionchar ag an mBéarla agus ag smaointe an Bhéarla ar a chuid scríbhneoireachta sna línte seo a leanas:

Is sínim chughat smaointe
A ghoideas-sa uaithi [ón ‘striapach allúrach’],
Do dhealramhsa a chímse,
Is do mhalairt im shúilibh (ll. 29–32).

In ‘A Theanga Seo Leath-Liom’ (ibid.: 25) cáineann sé é féin arís toisc nach bhfuil sé tumtha sa Ghaeilge, ach aithníonn sé go mbeadh sé deacair air é féin a thumadh go hiomlán inti:

Ní mheileann riamh leath-aighe,
Caithfeam dul ionat;
Cé nach bog féd chuid a bhraithim tú,
A theanga seo leath-liom (ll. 13–16).

In ainneoin na dtuairimí atá le brath sa chnuasach *Brosna*, ní raibh an Ríordánach in ann traidisiún an Bhéarla a sheachaint riamh. Tá dán in omós do Joyce¹²⁸ le fáil sa chnuasach *Tar Éis Mo Bháis* (21–22), mar shampla, ina maíonn sé go bhfuil Joyce ‘ina chuid díom chomh dearfa/Le soiscéal Chríost nó an aibítir’ (ll. 4–5) agus ina molann sé meon Joyce agus an fonn a bhí air teorainneacha an traidisiúin liteartha a cheistiú (ll. 29–32). Is léir go raibh teannas mór le brath idir meon Uí Ríordáin agus meon na dtraidisiúnaithe.

Creideann an scríbhneoir seo go raibh tionchar ag an teannas sin ar a dhearcadh i leith thraidisiún liteartha na Gaeilge, ach go raibh an dearcadh casta sin le brath sular foilsíodh cuntais na gcriticeoirí chomh maith. Sa dán ‘Seo Libh’ (*ES*: 26), mar shampla, maíonn sé nach mbaineann an dán le ‘fear léinn’ ar bith (l. 10). D’fhéadfaí a rá gur cheap sé go raibh cáineadh i ndán don chnuasach. Cé go raibh meas aige ar thraidisiún liteartha na Gaeilge, bhí sé mar aidhm aige brú a chur ar theorainneacha an traidisiúin sin. Cuireann na tagairtí don ‘c[h]eo’ sa chéad véarsa den dán ‘A Sheanfhillí Múinidh Dom Glao’ na deacrachtaí atá ag an gcainteoir leis an traidisiún in iúl dúinn go soiléir.

Tagann athrú mór ar íomhánna agus ar fhriotal an dáin sa dara véarsa. Cuirtear béim ar an mbanúlacht agus ar an máithreachas sna línte seo a leanas:

Tá aisling ann, is is eol dom í,
Ag fiuchadh i mbroinn mo shamhlaíochta,
Lasair gheal gan chorp mar ghaoith,
Is corp oiriúnach á impi aici,
Abhar linbh í ag santú saoil,
Bean mé nach maighdean is nach máthair (ll. 9–14).

Cuireann na híomhánna seo taobh baineann na filíochta in iúl go soiléir. Seasann an *b[h]roinn* don tsamhlaíocht fhileata agus seasann an *[t]-abhar linbh* don dán neamhiomlán. Cuireann an focal ‘broinn’ an nasc, an *aontacht* sin idir an duine agus corp na máthar, an ‘first sojourn in which we become bodies’ i gcuimhne dúinn go

¹²⁸ Déanfar plé níos doimhne ar an nasc idir saothar an Ríordánaigh agus saothar Joyce i gCaibidil 4, Cuid 4.8., lgh 332–343.

láidir (Irigaray 1995a: 41). Is focail bhaininsneacha iad ‘aisling’, ‘broinn’, ‘samhlaíocht’, ‘lasair’, ‘gaoth’, ‘bean’, ‘maighdean’ agus ‘máthair’. Tá codarsnacht mhór idir an friotal firinsneach ag tús an dáin agus an friotal bainisneach sa véarsa seo. Is díol spéise é go ndéanann an cainteoir baineannú air féin sa líne dheireanach thuas.¹²⁹ Is aircitíopaí baineanna fíorchoitianta iad *an mhaighdean* agus *an mháthair* i ndioscúrsaí an Iarthair, mar a luann teoiricí mar Marina Warner (1976) agus Julia Kristeva (1985) agus cuireann na focail seo an Mhaighdean Bheannaithe i gcuimhne dúinn. D’fhéadfaí a rá go ndéanann cainteoir an dáin seo máthair mheafarach de féin, go bhfuil sé ina *mháthairfhile*.

Sa chomhrá úd a bhí acu le Laura O’Connor, pléann Nuala Ní Dhomhnaill agus Medhbh McGuckian an file Seamus Heaney, fearfhile eile a chuir béim ar thaobh baineann na filíochta. Luann McGuckian gur thug Heaney an-tacaíocht di nuair a bhí sí ina file óg sa Tuaisceart agus déanann sí féin agus Ní Dhomhnaill cur síos air mar mháthair mheafarach:

MMcG: [...] when I went to Queens and Heaney was teaching there—in my final year, ’72, I had him in a seminar, and he was just a wonderful *mediatrix*.¹³⁰

NNiD: Yes sometimes I think about Seamus that his greatest strength is that he is actually a woman—a great, big, benevolent mountain, standing protectively behind you, *like your mother should do* (1995: 592; liomsa an bhéim).

San alt ‘The Treachery of Wetness’ (2005) déanann Moynagh Sullivan cur síos suimiúil ar Heaney mar mháthair mheafarach na filíochta Éireannaí agus ar a chuid filíochta mar fhilíocht bhaineann. Maíonn sí go mbaineann sé úsáid as an-chuid íomhánna a bhaineann leis an gcorp—go háirithe le corp na máthar—ina chuid dánta. Pléann sí na cuntais a scríobh criticeoirí éagsúla, mar Terence Brown, ar shaothar Heaney sa chnuasach *Modern Critical Views*, a foilsíodh sna hochtóidí, agus luann sí gur cháin cuid acu stíl ‘bhaineann’ Heaney ann (ibid.: 452). Tuigeadh Heaney mar ‘fhile náisiúnta’—cé go raibh drogall air féin glacadh leis an gcur síos sin (ibid.)—

¹²⁹ Luann Sullivan (2008) ‘the andocentrism encoded in aesthetics’ (17). Seans gur aithin an Ríordánach an ‘andocentrism’ sin agus go raibh sé i gceist é a cheistiú.

¹³⁰ Is minic a bhaintear úsáid as an téarma seo chun cur síos a dhéanamh ar an Maighdean Bheannaithe.

agus rinne na criticeoirí nasc idir an fhilíocht náisiúnta agus an fhearúlacht. Chreid siad nach mbeadh Heaney in ann dul chun cinn a dhéanamh mar fhile de bharr a chuid stíle. Maíonn Browne, mar shampla, go bhfuil filíocht Heaney “governed by feminine sexual principles” (ibid.: 452) agus gur chóir do na criticeoirí béim a chur ar “government of his gestation and birth by masculine forces” (ibid.: 453). Creideann Sullivan go raibh sé mar aidhm ag criticeoirí mar Brown fearúlacht Heaney a chur chun tosaigh san anailís a rinne siad ar a chuid saothair. D’úsáid na criticeoirí, Brown ina measc, friotal na giniúna chun cur síos a dhéanamh ar an bpróiseas fileata agus rinne siad tagairtí do ‘shaolú’ Heaney mar fhile náisiúnta i rith an téacs sin (ibid.). Luann Sullivan, áfach, gur chreid na criticeoirí sin nach raibh Heaney—an file náisiúnta—‘saolaithe’ i gceart go fóill.

Cheap Brown, mar shampla, nach raibh aibíocht iomlán le brath i bhfilíocht Heaney go fóill toisc go raibh an-chuid íomhánna baineanna—íomhánna a bhaineann leis an nginiúint agus le silteacht an choirp mar shampla—le fáil ina chuid scríbhneoireachta (ibid.). Déanann Sullivan cur síos ar shaolú an fhile mar ‘an Oedipal rebirth’ (ibid.) ina bhfágann an file ‘the mater/matter’ ina dhiaidh chun béim a chur ar ‘the textual father/son [...] as the locus of meaning’ (ibid.). Cuireann an cur síos seo saothar Irigaray agus Kristeva i gcuimhne dúinn arís. Úsáideann an file meán na filíochta chun aibíocht a bhaint amach agus, de réir Sullivan, déantar baineannú ar an bhfilíocht (an próiseas cruthaitheach) agus ar scríobh na filíochta dá bharr. Samhlaítear an dán mar ‘the feminised matter, the matrix out of which the poet heroically struggles into his own maturity’, dar léi (ibid.). Ní raibh criticeoirí Heaney sásta leis na gnéithe ‘baineanna’ a bhraith siad ina chuid filíochta.

Míníonn Sullivan gur athraigh stíl Heaney i rith na mblianta agus gur chuir sé béim ar leith ar an gcruacht agus ar íomhánna fallacha ina chuid filíochta déanaí, ach nár thréig sé na híomhánna a bhaineann leis an nginiúint agus le silteacht an choirp riamh. Déanann sí comparáid idir an cur síos a rinne Yeats agus Heaney ar an túr céanna, mar shampla. Chuir Yeats béim ar thréithe fallacha an túir ach, de réir Sullivan, ‘Heaney subtly redefines the tower to form a womb for the creation of a national poetry’: cuireann sé an bhéim, mar sin, ar an máithreachas (ibid.: 454). Cuireann sí béim ar ‘fluid oeuvre’ Heaney (ibid.: 455) agus ar an drogall a bhí air dul i ngleic leis an ‘hard intellectual labor’ a bhí idir lámha ag Yeats (ibid.). Déanann sí

cur síos ar Heaney mar mháthair nó mar *mháthairfhile* arís agus arís eile san alt seo. Déanann sí trácht, mar shampla, ar a ‘cultural transvestism’ (ibid.) agus luann sí go gcuireann sé béim ar ‘the maternal phallus’ agus ar an ‘originary wholeness’ a bhaineann leis chun an íomhá den náisiún neamhroinnte a chur chun tosaigh (ibid.).

Pléann sí an bhéim a chuireann Heaney ar an Ord Séimeolaíoch agus ar íomhánna a bhaineann leis an bhfliche ina chuid scríbhneoireachta (ibid.: 456–457). Cé go raibh fonn ar chriticeoirí Heaney béim a chur ar fhearúlacht agus ar réasúntacht a chuid filíochta, seachas ar na gnéithe ‘baineanna’ a bhraith siad inti (ibid.: 457–458), maíonn Sullivan nár thréig Heaney íomhánna na broinne agus na giniúna riamh:

[...] by metonymically borrowing female physiology to create the illusion of originary wholeness, Heaney’s work, although it resists naming the mother’s body, as itself, through the redress as the maternal body of the maternal phallus, brings the mother powerfully into representation [...] Heaney’s work [...] keeps the desired dry paternity of the pen treacherously wet (ibid.: 458).

Tugann sé sin le fios nár ghéill sé go hiomlán don traidisiún patrarcach toisc gur dhírigh sé ar chorp na máthar agus ar an ngaol séimeolaíoch idir an mháthair agus an páiste (ibid.). Maíonn Sullivan go bhfuil rian den ‘disgust and fear of women’s bodies’ atá le brath i sochaí na hÉireann agus i sochaí an Iarthair, le feiceáil chomh maith san anailís a dhéanann criticeoirí éagsúla ar fhilíocht Heaney (ibid.: 460). Déanann sí tagairt don mhéid atá le rá ag Irigaray faoi chontúirt na broinne chun an déistin agus an faitíos sin a mhíniú (ibid.: 461–462). Tugtar le fios san alt seo gur minic a bhain Heaney úsáid as friotal agus as íomhánna an mháithreachais agus na giniúna ina chuid filíochta. Is féidir linn nasc a dhéanamh, mar sin, idir teicnící Heaney agus na teicnící atá in úsáid ag Ó Ríordáin in ‘A Sheanfhillí, Múinidh Dom Glao’.

Cuireann an ról máithriúil a aimsíonn sé dó féin inní mhór ar an gcainteoir in ‘Seanfhilí’ agus iarrann sé ar na seanfhilí cabhair a thabhairt dó arís ag deireadh an dáin de bharr gur mhaith leis smacht a chur ar a ‘shamhailtgharlach’ (l. 16). Cuireann an comhfhocal aisteach seo aduaine an fhórsa fhileata agus míchompord an chainteora in iúl go héifeachtach. Síleann an cainteoir go mbeadh sé in ann smacht a chur ar an bhfórsa fileata dá dtiocfadh sé ar na focail chuí, thraidisiúnta chun dán a chumadh.

Tugann an dán le fios dúinn go gcoimeádann fórsa fireann an traidisiúin smacht ar fhórsa baineann na filíochta féin.

Tugtar le fios go dtéann ‘abhar linbh’ an dáin i gcoinne struchtúr an traidisiúin fhirinn toisc go bhfuil an fórsa cruthaitheach níos cumhachtaí ná traidisiún liteartha ar bith. Cé go dtugann an cainteoir aghaidh ar na ‘seanfhlí’—ar an traidisiún—sna línte deireanacha, ní réitítear aincheist an dáin. Is díol spéise é an chaoi a ndéanann an cainteoir nasc idir friotaíocht an fhórsa fhileata, próiseas na giniúna agus an máithreachas. Mar a luadh cheana, creideann Kristeva (1986a) gur friotal réabhlóideach é friotal na filíochta toisc go gcuirtear béim ar leith inti ar smaointe agus ar mhianta dosmachtaithe baineanna agus toisc go gcuireann sé isteach ar choinbhinsiúin an oird—nó an traidisiúin—fhirinn. Tugtar le fios in ‘Seanfhilí’ go bhfuil an Ríordánach ag iarraidh smacht iomlán a fháil ar a dhán neamhiomlán. Tugtar le fios go dtuigeann sé cumhacht threascrach an fhórsa fhileata, áfach, cé go gcuireann an chumhacht seo eagla air.

D’fhéadfaí a rá, mar sin, go léiríonn ‘Seanfhilí’ go raibh deacrachtaí móra ag an Ríordánach, mar fhile fireann, leis an traidisiún fireann ar bhain sé leis. Tuigeann cainteoir an dáin scríobh na filíochta mar ghníomh baineann agus máithriúil, rud a chuireann inní air toisc gur fear é. Baineann sé sárúsáid as friotal insneach agus meafar na giniúna chun a mhíshocracht a chur in iúl agus ceistíonn sé na teorainneacha idir an fhearúlacht agus an bhanúlacht. D’aithin an Ríordánach go raibh baint éigin aige le traidisiún fireann patrarcach, ach d’aithin sé chomh maith go raibh an traidisiún seo teoranta agus go raibh áit lárnach ag gnéithe a raibh baint thraidisiúnta acu leis an mbanúlacht i gceird na filíochta.

2.12. ‘Cneas le cneas’: An Próiseas Cruthaitheach agus an Ghiniúint in ‘Dán’

Tagann meafar na giniúna chun tosaigh arís in ‘Dán’ (*ES*: 113–114) ina luann an file an tionchar a bhí ag daoine mar a sheanathair—fear a raibh tuiscint shármhaith aige ar an nGaeilge agus ar an dúlra—ar a chuid scríbhneoireachta. Maíonn an cainteoir gur mhaith leis an dán neamhiomlán a iompar ina bhroinn mheafarach:

Mar thoircheas i mbroinn

Bíodh an véarsa seo a chím,
Ní iarraim ach a iompar
Idir an dá linn [...] (ll. 6-9).

Admhaíonn sé sa chéad véarsa eile nach ‘liomsa féin a bhrú/Ná ní liomsa féin a bhrí’ (ll. 12-13). Is cosúil go gciallaíonn na línte sin go raibh tionchar ag daoine eile ar an dán—go bhfuil traidisiún éigin taobh thiar de—agus go mbeidh léitheoirí in ann a mbrí féin a thógáil as an dán amach anseo. D’fhéadfaí nasc a dhéanamh idir na smaointe seo agus an toircheas. Tuigeann mná torracha, mar shampla, nach ‘leosan’ amháin an leanbh agus go raibh tionchar ag daoine eile—ag a dtuismitheoirí, ag a bhfir, ag an tsochaí—ar choimpeart agus ar ghiniúint an linbh. Tuigeann siad chomh maith go mbeidh a s(h)aol féin ag an leanbh tar éis dó nó di an bhroinn a fhágáil.

Maíonn sé sa chéad líne eile go raibh ‘lámh ag mo sheanathair’ sa dán (l. 14). Cé go dtugann sé le fios nach raibh baint ag a sheanathair leis an traidisiún liteartha toisc nár ‘chleacht sé riamh filíocht’ (l. 15), déanann sé dlúthnasc idir ceird na feirmeoireachta agus scríobh na filíochta. Deir sé go raibh ‘duanaire bó bainne’ (l. 16) ag a sheanathair i gCiarraí, mar shampla, agus déanann sé comparáid idir an íomhá dá sheanathair agus é i mbun bhleán na mbó agus file agus é i mbun pinn sna línte seo a leanas:

Ní neamhionann crú na bhfocal san
Is sniogadh na siní (ll. 28–29).

Déantar nasc sa dán seo idir scríobh na filíochta, an máithreachas agus an corp bainne—an bhroinn—agus tá neart tagairtí do na ‘siní’ réadúla a ‘chuimil’ a sheanathair (l. 21) agus do ‘sniogadh na siní’ (l. 29) meafaracha a dhéanann an file agus é i mbun pinn. Léiríonn Warner (1976) agus Kristeva (1986a) gur íomhánna coitianta a bhaineann leis an máithreachas iad íomhánna den bhainne agus de chócha na máthar i ndioscúrsaí an Iarthair.

Tá friotal corpartha le brath in ‘Dán’. Déanann an cainteoir cur síos caidreamhach ar a sheanathair agus é i mbun bhleán na mbó agus tugann sé le fios go

raibh tuiscint láidir ag an bhfear sin ar na hainmhithe agus go mb'fhéidir go raibh an-tuiscint ag a sheanathair ar an gcollaíocht chomh maith:

Is do thuig sé cad ba chrú,
Is do thuig sé cad ba chóch,
Is do bheirimse mo bhuíochas dó
Gur chuimil sé siní.

Do bhlais a lámh an tsine sin,
Is do thuig a brú ó chroí [...] (ll. 18–23).

Tá an íomhá is caidreamhaí sa dán le brath sna línte '[c]neas le cneas do tuigeadh é/Mar fhear ag luí na mnaoi' (ll. 24–25). Is léir go ndéanann an file nasc meafarach idir bleán na mbó agus scríobh na filíochta sa dán seo agus, mar sin, tugann na línte seo le fios gur gníomh é scríobh na filíochta atá chomh caidreamhach agus chomh corpartha leis an ngnéas agus leis an nginiúint fhisiciúil.

2.13. Conclúid

Déantar éagóir ar an Ríordánach, dar leis an scríbhneoir seo, nuair a chuirtear ina leith gur aontaigh sé le míchothromaíocht inscne an traidisiúin liteartha nó go ndearna sé iarracht an mhíchothromaíocht seo a chur chun cinn ina chuid dánta. Bhí dearcadh an-chasta aige i leith an mháithreachais, dearcadh a bhain ní hamháin leis an ngaol a bhí aige lena mháthair féin, ach leis an idéalú a rinneadh ar an máthair i sochaí na hÉireann san fhichiú haois agus leis na tuairimí casta a bhí aige i leith thraidisiúin liteartha na Gaeilge chomh maith.

Bhí tionchar mór ag a mháthair féin—agus go háirithe ag bás a mháthar—ar a dhearcadh i leith an mháithreachais (idéalaigh) agus bhí tionchar doshéanta ag coincheap an mháithreachais ar a fhealsúnacht fhileata chomh maith. Rinne sé idéalú ar a mháthair, gan dabht, agus d'fhág coincheap an mháithreachais rian láidir ar a chuid scríbhneoireachta. Is léir ón Réamhrá in *Eireaball Spideoige* agus i ndánta áirithe dá chuid, cuid acu atá pléite anseo, go raibh fonn air iniúchadh a dhéanamh ar thaobh baineann, ar thaobh *máithriúil* na filíochta.

Níor ghlac sé go dílis le míchothromaíocht inscne an traidisiúin liteartha—traidisiún na Gaeilge agus traidisiún an Iarthair i gcoitinne atá i gceist anseo—toisc nár ghlac sé go dílis le coinbhinsiúin an traidisiúin seo. Cé go raibh meas aige ar thraidisiún na Gaeilge, thuig sé chomh maith gur féidir le laincisí an traidisiúin bac a chur ar ghuth an scríbhneora, mar a léirigh sé san alt nuachtáin seo a leanas ina bpléann sé an chomhairle a thug Domhnall Ó Corcora dó tráth:

Dúirt [Domhnall] Ó Corcora liom uair gan aon líne a scríobh ná beadh bunaithe ar líne as an seanfhillíocht. Ach cad tá le déanamh [...] nuair a bhíonn an duine níos fairsinge ná an traidisiún [...] Tá sé ceart go leor fanúint laistigh de thuiscint na Gaeilge ach rud eile is ea cuid díot féin a fhágaint as an áireamh. Ní foláir an dúchas d'fhairsingiú (*Irish Times* 12.8.1972: 12).

Ní raibh fonn air cuid de féin 'a fhágaint as an áireamh' agus a shaoirse chruthaitheach a laghdú chun cloí go docht le coinbhinsiúin an traidisiúin.¹³¹ Is léir chomh maith go raibh tuiscint aige ar an traidisiún, uaireanta, mar 'láimh mharbh ar a shamhlaíocht', mar a chuireann Louis de Paor é (2018: 12). Dar leis an scríbhneoir seo gur bhain Ó Ríordáin úsáid as a chuid filíochta chun na coinbhinsiúin sin a cheistiú. Cé gur minic a léitear an Ríordánach mar fhile an-dáiríre, tá imeartas focal le brath go flúirseach i ndánta mar 'Banfhile' agus 'Súile Donna'. I ndánta eile, mar 'A Sheanfhillí, Múinidh Dom Glao' agus 'Dán', cuireann sé an bhéim ar thaobh baineann agus máithriúil an phróisis chruthaitheach.

D'aithin an Ríordánach taobh baineann na filíochta. Ní hé sin le rá nár chuir an taobh seo inní air, mar fhile fireann. Tá inní an fhile fhirinn le brath go soiléir in 'Banfhile' agus in 'Seanfhillí' araon, mar shampla. Ní raibh sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo an chaoi ar ghlac an Ríordánach go hiomlán le taobh baineann na filíochta a léiriú sa chaibidil seo. Ní dhearna sé sin. Bhí sé mar aidhm ag an údar seo béim a chur ar an teannas idir fórsa fireann agus fórsa baineann na filíochta i

¹³¹ Dar le Louis de Paor gur comhartha de scríbhneoir 'cumasach' an chaoi a n-éiríonn leis 'teannas cruthaitheach a chothú idir na coinbhinsiúin chumadóireachta a fuair sé roimis agus mianach fé leith a shamhlaíochta féin' (2018: 12). Cuireann sé leis sin, nuair a mhaíonn sé nach 'ag scarúint leis an traidisiún a bhíodar ['scríbhneoirí cumasacha' na Gaeilge] ach ag cur leis, á chlaochlú mar a dheineann scríbhneoirí cumasacha i ngach teanga' (ibid.). Dar leis gur gné lánach den litríocht chumasach é an 'teannas [...] idir éileamh an traidisiúin agus brú na samhlaíochta' (ibid.: 14).

bhfealsúnacht agus i ndánta an Ríordánaigh. Anuas air sin, bhí sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo na cuntais ina léirítear an Ríordánach mar fhile fireann nua-aimseartha a ghlac le coinbhinsiúin inscne na canóna go dílis a cheistiú. Tá polaitíocht inscne fhilíocht an Ríordánaigh an-chasta. Cé gur file fireann a bhí ann agus cé gur thuig sé go maith go raibh baint aige le traidisiún a raibh smacht ag na fir air leis na céadta bliain, ghlac sé leis in amanna go raibh fórsa éigin baineann taobh thiar den phróiseas cruthaitheach, rud a chiallaíonn go raibh air iniúchadh a dhéanamh ar a fhéiniúlacht féin mar fhile fireann, mar *fhear*.

Caibidil 3

‘Fothram na Feola’: Léiriú an Choirp agus na Collaíochta i Scríbhneoireacht an Ríordánaigh

3.1. Réamhrá

Bhí dearcadh an-chasta ag Seán Ó Ríordáin i leith a choirp agus i leith a chollaíochta féin, ar chúiseanna ar leith: (1) an drochthionchar a bhí ag an eitinn ar a chorp agus ar a dhearcadh ina leith féin; (2) a dhearcadh i leith na collaíochta agus i leith a mhianta collaí, ar a raibh tionchar, ní hamháin ag a chúinsí saoil, ach ag teagasc na hEaglaise Caitlicí—coincheap na collaíochta dlisteanáí, coincheap an pheaca—agus dearcadh na sochaí comhaimseartha i leith na cúirtéireachta, an phósta agus na giniúna; (3) a thaithí phearsanta féin ar an ngrá rómánsúil.

Ní hionadh ar bith é go raibh tionchar mór ag na tuairimí casta a bhí ag an Ríordánach i leith a choirp agus i leith a chollaíochta ar an dearcadh a bhí aige ina leith féin mar *fhear*. Ba mhinic a thuig sé a shaol mar shaol ‘mí-rialta’ (*Aircív* D19 28.4.1958: 31) agus bhraith sé ‘easba fearúlachta’ ann féin chomh maith (*Aircív* D9 29.1.1951: 113). Bhí tuiscint aige air féin mar fhear ait toisc nár chloígh sé le noirm na sochaí comhaimseartha, go háirithe noirm na fearúlachta. Bhíodh sé de nós aige comparáid a dhéanamh idir é féin agus daoine eile, go háirithe fir eile, chun tuiscint a fháil ar a phearsantacht agus ar a stádas sóisialta. Baineann an cineál sin comparáide go pointe leis an iomaíocht idir fir a bhíonn ar siúl i gcóras sóisialta patrarcach.¹³²

Cuirtear béim ar an míchothromaíocht a chruthaíonn an phatrarcacht idir fir agus mná i ndioscúrsaí an fheimineachais, toisc go dtuigtear an phatrarcacht mar

¹³² Déanann Arensberg agus Kimball (1940) plé ar struchtúr patrarcach na sochaí Éireannaí sna 1930idí. Maidir leis an téarma *patrarcacht* féin, déanann Sorcha de Brún nasc idir coincheap na *hinscne* agus coincheap na *patrarcachta* nuair a mhaíonn sí ‘an chéad chéim (inscne) is ea an chéim a chuireann síos ar an tógán sóisialta; an dara céim (an phatrarcacht) is ea an chéim a chuireann síos ar theoiric stáit a eascraíonn as an tógán sóisialta agus a mhaíonn gur uirlis neamh-chomhionannais inscne atá sa stát féin’ (2015: 9).

chóras ina gcuirtear mná faoi chois (Firestone 1970; Hartmann qtd Sedgwick 1985: 3; Griffin 2017 ‘Patriarchy’; Buchanan 2018: ‘Patriarchy’) agus toisc go nglactar leis go bhfuil an phatracacht i bhfeidhm i sochaithe éagsúla timpeall an domhain le fada (Lerner 1986: 8–11). Déanann Sorcha de Brún nasc idir an phatracacht agus gluaiseacht an fheimineachais dá bharr:

[...] d’fhéadfaí a rá go bhfuil an phatracacht go mór faoi chomaoin an fheimineachais radacaigh a mhaíonn gurb í bunchloch an stáit ná riail an athar, agus riail fhireann a dhéanann leatrom ar mhná (2015: 10).

Is ar an drochthionchar a bhíonn ag córas na patrarcachta ar shaol, ar choirp agus ar mheon na mban a dhírítear i gcuid mhaith den teoiric a bhaineann leis an gcóras seo, mar sin.

Aithnítear, áfach, go mbíonn tionchar ag an bpatracacht ar shaol na bhfear chomh maith. Déanann Richards cur síos ar an bpatracacht mar ‘an injustice that is as harmful to men as it is to women’ toisc go gcruthaíonn sí ‘unreal divisions [...] rationalized by the gender binary’ (2013: 143). Baineann Fintan Walsh an-úsáid as saothar an tsíocanailísí Fhrancaigh Jacques Lacan chun trácht ar an mbrú a chuirtear ar an tsuibacht fhireann glacadh le rialacha patrarcacha an Oird Shiombalaigh¹³³ (2010: 20–22). Maíonn Walsh go gcaithfidh an tsuibacht fhireann cloí le ‘specific, normative codes of masculinity’ (ibid.: 22) chun ‘a privileging “masculine” position’ a bhaint amach san Ord seo (ibid.: 21). Ní bhíonn an stádas céanna ag gach fear i sochaithe patrarcacha toisc gur córas ‘hierarchical’ (Hartmann qtd Sedgwick 1985: 3) atá i gceist agus mar gheall go gcuirtear béim ar na gaoil chasta homashóisialta (*homosocial*) idir fir (Sedgwick 1985: 1–5) agus ar ‘male-male competition for status and power’ (Kruger *et al.* 2014: 3¹³⁴). Tugtar le fios gur féidir le ‘highly powerful men’

¹³³ Bunaithe ar smaointe Saussure faoin nasc aondeonach idir ‘the signifier’ agus ‘the signified’ agus ar smaointe Lévi-Strauss faoi ‘the symbolic system that gives all phenomena their specific meanings’ maíonn Lacan ‘that the unconscious must be structured like a language for it to have produced such a system and to be able to exist within it’ agus ‘that the subject is born into the symbolic system which they have to learn to use’ agus míníonn sé go dtéann an *ego* in aois ‘when the child is inducted into the symbolic order’ (Buchanan 2018: ‘Symbolic (*symbolique*)’).

¹³⁴ Fch Reeser (2010): ‘Relations between two men can be defined by a hidden or less explicit competition or rivalry in which one man views another as his rival. This kind of masculine rivalry, however, is not simply based on a desire to emulate, to identify with, or to be like him. The rival is a rival precisely because he displays certain traits that his rival wants to imitate’ (57).

an lámh in uachtar a fháil ar ‘both women and other men’ mar gheall ar struchtúr an chórais (ibid.: 5).

Ní raibh an Ríordánach ina fhear ‘idéalach’ agus tá sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo iniúchadh a dhéanamh ar an gcaoi a ndeachaigh sé i ngleic leis an bhfíric seo agus ar an tionchar a bhí aici ar a fhéiníomhá sa chaibidil seo.

3.2. *Gender Trouble: An Fhearúlacht agus an Teoiric*

Ní thuigtear coincheap na fearúlachta mar choincheap ‘nádúrtha’, buan a thuilleadh agus is minic a bhaintear úsáid, mar sin, as an téarma *fireannachtaí*¹³⁵ chun cur síos a dhéanamh ar chastacht agus ar luaineacht an choincheapa. Tugann úsáid an iolra le fios gur féidir le duine amháin a thuiscint féin a bheith aige ar an gcoincheap agus gur féidir le duine eile tuiscint iomlán difriúil a bheith aige ar an gcoincheap céanna, nó go n-athraítear an tuiscint atá ag duine amháin ar an gcoincheap, ag brath ar chúinsí éagsúla—an aois, mar shampla, nó an suíomh sóisialta lena bhfuil sé ag dul i ngleic fiú.¹³⁶

Tá dlúthnasc idir an tuiscint seo ar choincheap na fearúlachta mar choincheap achrannach agus an chaoi a ndearnadh ceist achrannach pholaitiúil den inscne agus den chollaíocht san fhichiú haois. Tháinig an inscne chun tosaigh mar ‘an scoilteadh polaitiúil is mó dá bhfuil sa tsochaí’ (de Brún 2015: 6), go háirithe sa dara leath den fhichiú haois. Tháinig tuiscint ar an inscne, ar an gcollaíocht agus ar mhianta an duine mar choincheapa achrannacha, luaineacha, polaitiúla go mór chun cinn i saothar na dteoiricthe inscne agus i saothar theoiricthe na haiteachta (*queer theorists*¹³⁷) um an dtaca sin, a leithéidí Michel Foucault,¹³⁸ Eve Sedgwick,¹³⁹ Judith Butler,¹⁴⁰ J. Jack

¹³⁵ Fch Réamhrá, lch vi, fn 1, ina ndéantar plé níos doimhne ar na téarmaí ‘fearúlacht’ agus ‘fireannacht(aí)’.

¹³⁶ Fch Reeser (2010): ‘Masculinity does not have any single meaning, even for a given individual, but its definition changes through relations to various external factors that arise [...] masculinity itself is composed of the relation between the perceiver and the perceived’ (42).

¹³⁷ Déanann Jonathan Richards plé cuimsitheach ar fhorbairt theoiric na haiteachta ina thráchtas Ph.D. (2016: fch 10–44).

¹³⁸ Fch Foucault (1990a [1984]; 1990b [1984]; 1991 [1975]; 1998 [1976]; 2001 [1966]; 2018).

¹³⁹ Fch Sedgwick (1985).

¹⁴⁰ Fch Butler (1988; 1993; 1996 [1990]; 1999; 2004).

Halberstam,¹⁴¹ Lauren Berlant,¹⁴² Michael Warner,¹⁴³ Michael Kimmel,¹⁴⁴ agus R.W. Connell.¹⁴⁵ Sa chineál seo teorice, tuigtear an fhearúlacht, an bhanúlacht, an chollaíocht agus féiniúlacht iomlán an duine mar chonstráidí sóisialta, nó mar *gníomhartha* (*performances*). Tá an cineál seo teorice faoi scáth theoiric an iarstruchtúrachais, ina maítear nach bhfuil féiniúlacht ‘nádúrtha’ ag éinne, ach go gcaithfidh an duine a f(h)éiniúlacht a thógáil de réir a chéile, ag baint ‘leas as tuiscintí sóisialta agus staire’ (Richards 2016: 28). I dteoiric an iarstruchtúrachais, ceistítear bunús na teanga agus *coincheap* an choincheapa féin chomh maith, .i. déantar diancheistiú ar an tuiscint a fhaighimid ar an saol trí mheán na teanga *agus* ar an gcaoi a mínimid an saol trí mheán na teanga. Maíonn Reeser go gcuireann teoiric an iarstruchtúrachais ‘a language that can be of great use in gender studies’ ar fáil agus ‘many of its concerns and premises (e.g. discourse, power, instability, representation) have direct application to gender studies’ (2010: 10). Sin an fáth a raibh—agus a mbíonn—tionchar chomh mór sin ag teoiric, agus ag friotal, an iarstruchtúrachais ar theoiric na hinscne agus na haiteachta.

In *Gender Trouble* (1999), pléann Butler nádúr gníomhúil (*performative*) na hinscne agus an chaoi a dtéann noirm na sochaí i bhfeidhm ar an duine agus é ag iarraidh an inscne a *dhéanamh*. Agus í ag tarraingt ar chuid den teoiric faoi chonstráid shóisialta na hinscne a cumadh sular scríobh sí *Gender Trouble*, go háirithe *The Second Sex* (2011 [1949]) le Simone de Beauvoir, déanann Butler cur síos ar an inscne mar rud ‘performative’ atá ‘manufactured through a sustained set of acts, posited through the gendered stylization of the body’ (1999: xv), seachas mar rud ‘nádúrtha’ a bhaineann le corp nó le heisint an duine. Aontaíonn roinnt teoricithe eile léi. Déanann R.W. Connell agus James Messerschmidt trácht ar chonstráid shóisialta na hinscne nuair a chuireann siad síos ar ghníomhartha na hinscne—gníomhartha na fearúlachta agus gníomhartha na banúlachta—mar ‘configurations of practice’ (Connell agus Messerschmidt 2005: 840). Tugann Butler le fios gur féidir linn an inscne a fhoghlaim go pointe. Tugann sí le fios chomh maith, áfach, gur féidir linn an inscne a bhriseadh

¹⁴¹ Úsáideann an teoiricí seo ‘Judith’ agus/nó ‘Jack’ mar chéadainm agus glacann sé/sí leis an bhforainm ‘sé’ nó ‘sí’. Fch Halberstam (1998; 2011; 2012).

¹⁴² Fch Berlant (1998; 2008; 2011; 2014).

¹⁴³ Fch Warner (1993; 2002), fch Berlant (1995; 1998).

¹⁴⁴ Fch Kimmel (1989; 1996; 2005).

¹⁴⁵ Fch Connell (2005 [1995]).

síos¹⁴⁶ agus gur chóir dúinn gníomhartha traidisiúnta na hinscne a cheistiú. Baineann sí úsáid as cleachtas an *drag* mar shampla amháin den chineál seo ceistiúcháin (1999: 174–175).

Tá Butler den tuairim gur constráid shóisialta í an chollaíocht chomh maith agus go gcruthaítear déscaradh idir, mar shampla, an heitrighnéasacht agus an homaighnéasacht san Iarthar chun ‘nádúrthacht’ an choincheapa neamh-mharcáilte (*unmarked*¹⁴⁷)—an heitrighnéasacht sa chás seo—a chur in iúl agus a dheimhniú:

[...] gender is a kind of imitation for which there is no original [...] the naturalistic effects of heterosexualized genders are produced through imitative strategies; what they imitate is a phantasmatic ideal of heterosexual identity, one that is produced by the imitation as its effect [...] Reconsider then the homophobic charge that queens and butches and femmes are imitations of the heterosexual real. Here ‘imitating’ carries the meaning of ‘derivative’ or ‘secondary’, a copy of an origin which is itself the ground of all copies, but which is itself a copy of nothing [...] if it were not for the notion of the homosexual as copy, there would be no construct of heterosexuality as origin (1993b: 313).

Tugann Butler le fios nach bhfuil collaíocht ‘nádúrtha’ ann ach go mbíonn tionchar ag coinbhinsiúin agus noirm na sochaí ar an gcaoi a dtuigeann daoine an chollaíocht. Aontaíonn Kimmel agus Fracher (2005) léi nuair a mhaíonn siad ‘[s]exuality is less the product of biological drives than of a socialization process’ (141). Tá Eve Sedgwick ar aon intinn leo nuair a deir sí ‘the ways in which the shapes of sexuality, and what *counts* as sexuality, both depend on and affect historical power relationships’ (1985: 2). Baineann na teoiricthe seo an-leas as saothar an fhealsaimh Michel Foucault. Ní thuigeann Foucault an chollaíocht mar ‘a kind of natural given which power tries to hold in check, or as an obscure domain which knowledge tries gradually to uncover’ (1978: 105), ach mar

¹⁴⁶ Mar a thugann sí le fios go soiléir i dteideal a leabhair *Undoing Gender* (2004).

¹⁴⁷ Fch Reeser (2010): ‘In the opposition of two elements, one element can be considered unmarked—more frequent or less noticed than its marked counterpoint’ (8). Fch Caibidil 2, Cuid 2.8., lgh 147–149, ar a ndéantar plé ar choincheap an déscartha.

a historical construct [...] a great surface network in which the stimulation of bodies, the intensification of pleasures, the incitement of discourse, the formation of special knowledges, the strengthening of controls and resistances, are linked to one another, in accordance with a few major strategies of knowledge and power' (ibid.: 105–106).

Tá tuiscint aige, mar sin, ar chorp agus ar chollaíocht an duine mar 'the direct locus of social control' agus creideann sé go bhfuil an corp 'directly targeted and formed by historically variable regimes of bio-power' (Armstrong: *Internet Encyclopedia of Philosophy*). Déanann Jonathan Richards achoimre ar choincheap na bithchumhachta, mar a thugann sé féin air, ina thráchtas dochtúireachta:

Tugann Foucault [an] bhithchumhacht (*biopower*) ar an gcaoi a gcuireann an tsochaí srian leis an duine i gcomhthéacs iompair (iompar collaí, síceolaíoch, insneach nó eile) agus tá seo bainteach go dlúth leis an bpionós. Is uirlis shóisialta í an pionós le srian a chur ar choirp (a bhfisiciúlacht) agus ar bhaill (a n-aighe) na sochaí (Lynch 2011: 13) (2016: 100).

Dar le Foucault gur chóir dúinn an chollaíocht a thuiscint 'as constructed through the exercise of power relations' (Armstrong: *IEP*), seachas mar fhórsa ' nádúrtha'. Míníonn Armstrong an tionchar a bhí ag Foucault ar theoricithe eile, go háirithe ar Butler:

Drawing on Foucault's account of the historical construction of sexuality and the part played by the category of sex in this construction, feminists have been able to rethink gender, not as the cultural meanings that are attached to a pre-given sex, but, in Judith Butler's formulation, 'as the ... cultural means by which "sexed nature" or "a natural sex" is produced and established as...prior to culture' (Butler 1990: 7). Following Foucault, Butler argues that the notion of a "natural" sex that is prior to culture and socialization is implicated in the production and maintenance of gendered power relations because it naturalizes the regulatory idea of a supposedly natural heterosexuality and, thus, reinforces the reproductive constraints on sexuality (ibid.).

I saothar den chineál seo, feicimid go gceistítear ní hamháin coincheap na hinscne agus na collaíochta, ach go ndéantar iarracht an tuiscint atá againn ar na naisc idir an inscne, an corp agus an chollaíocht a bhriseadh síos.

Tá sé mar aidhm ag roinnt teoiricthe i réimse na haiteachta an heitreanormatacht (*heteronormativity*)¹⁴⁸ a cheistiú. Tá an aidhm seo ag Butler, mar a luadh thuas, mar go ndéanann sí iarracht leanúnach ina cuid saothair an tuiscint a bhíonn ag daoine ar ‘nádúrthacht’ na heitrihgnéasachta agus na heitreanormatachta a léiriú mar mhíthuiscint. Déanann Eve Sedgwick coincheap na heitrihgnéasachta éigeantaí (*obligatory heterosexuality*) a cháineadh mar go spreagann sí sochaí atá ‘brutally homophobic’, dar léi (1985: 3). Nuair a dhéanann Berlant agus Warner plé ar a n-aidhmeanna san alt ‘Sex In Public’, luann siad an fonn atá orthu an heitrihgnéasacht heigeamaineach (*hegemonic heterosexuality*) a cheistiú:

The aim of this paper is to describe what we want to promote as radical aspirations of queer culture building: not just a safe zone for queer sex but the changed possibilities of identity, intelligibility, publics, culture, and sex that appear when the heterosexual couple is no longer the referent or the privileged example of sexual culture. Queer social practices like sex and theory try *to unsettle the garbled but powerful norms supporting that privilege—including the project of normalization that has made heterosexuality hegemonic*—as well as those material practices that, though not explicitly sexual, are implicated in the hierarchies of property and propriety that we will describe as heteronormative (1998: 348; liomsa an bhéim).

Tá sé mar aidhm acu, mar sin, an heitreanormatacht—agus an heitrihgnéasacht—a léiriú mar chonstráid agus mar norm sóisialta, seachas mar staid nádúrtha.

Pléann Debbie Ging an tionchar a bhí ag teoiric na hinscne, ag teoiric an fheimineachais agus ag teoiric na haiteachta ar staidéar na bhfear agus ar staidéar na fearúlachta:

¹⁴⁸ Córas ina dtuigtear an heitreaghnéasacht mar ghnáthstaid nádúrtha i gcomparáid le ‘Eile’ mínádúrtha na homaighnéasachta.

Over the past three decades, feminism, gender studies and queer studies have served to unravel and thus make visible the artificiality of the relationship between sex, gender and sexuality, with the result that men and masculinity have come increasingly under the spotlight. Culture, politics and history are no longer viewed as gender-neutral, and masculine identities are increasingly understood as socially constructed (Ging 2013: 9).

Glactar leis go forleathan nach coincheap simplí é coincheap na fearúlachta, mar sin, agus glactar leis go mbíonn tionchar ollmhór ag coinbhinsiúin agus ag noirm na sochaí mar aon leis an dioscúrsa agus struchtú(i)r na cumhachta ar an gcaoi a dtuigtear an coincheap in áiteanna agus i suíomhanna éagsúla.

Is í an tuiscint go bhfuil dlúthnasc idir an fhearúlacht—an *fhíorfhearúlacht*—agus corp an fhir ceann de na smaointe a chuireann leis an tuiscint ar an bhfearúlacht mar rud nádúrtha, a bhaineann le fisiciúlacht an duine. Mar a mhaíonn Connell agus Messerschmidt ‘the interplay between bodies and social processes has been one of the central themes of masculinity research from its beginning’ (2005: 837). Pléann Connell an tuiscint atá againn ar an nasc idir an corp fireann agus an fhearúlacht ina leabhar ceannródaíoch *Masculinities* (2005):

True masculinity is almost always thought to proceed from men’s bodies—to be inherent in a male body or to express something about a male body. Either the body drives and directs action (e.g., men are naturally more aggressive than women; rape results from uncontrollable lust or an innate urge to violence), or the body sets limits to action (e.g., men naturally do not take care of infants; homosexuality is unnatural and therefore confined to a perverse minority). These beliefs are a strategic part of modern gender ideology, in the English-speaking world at least (45).

Is féidir linn an nasc seo idir an fhearúlacht mar fhéiniúlacht nó mar aithint (*identification*) agus an corp fireann a cheistiú, áfach. In *Female Masculinity* (1998),¹⁴⁹ déanann Halberstam cur síos ar an bhfearúlacht mar chonstráid shóisialta agus tá sí

¹⁴⁹ Déantar plé ar an bhfearúlacht bhaineann i roinnt comhthéacsanna éagsúla, m.sh. i gcomhthéacs na hoibre: fch Dozier (2017); i gcomhthéacs an oideachais: fch Francis (2010); i gcomhthéacs na litríochta: fch Noble (2004) Bjorklund (2016); Donaldson (2018); i gcomhthéacs an chultúir pobail: fch Berggren (2014); Ozery (2016).

den tuairim go bhfuil *fireannachtaí* éagsúla ann. Míníonn sí, mar shampla, go mbíonn cineálacha éagsúla fearúlachta ann atá ceannasach agus go ndéantar iarracht cineálacha eile a chur faoi chois. Déanann sí an nasc idir coincheap na fearúlachta agus an corp fireann a aitiú nuair a dhíríonn sí ar na slite a léirítear an fhearúlacht i gcoirp bhaineanna, agus go háirithe in iompar an *tomboy*. Míníonn Reeser impleachtaí na straitéise seo:

Masculinity appears even less stable once what is perhaps the most basic assumption about masculinity is stripped away, namely that masculinity belongs to men. What does masculinity look like when we do not assume that masculinity and men are directly related? What happens when masculinity is disassociated from the male body altogether and the possibility of female masculinity is considered? Masculinity might suddenly become very visible because it is seen to reside somewhere it is not normally or naturally housed or somewhere it should not be (2010: 3).

Ní hé sin le rá nach bhfuil nasc ar bith idir an fhearúlacht agus corp an fhir. Aithníonn Reeser an méid seo nuair a mhaíonn sé ‘it is not the case that there is no biological relation to masculinity, that testosterone or genetics or the male body do not influence masculinity’ (ibid.: 12). Aontaíonn Connell leis agus cáineann sé cuid de na cuntais ina ndéantar neamhshuim den chorp:

This approach [an cur chuige ina ndéantar cur síos ar an bhfearúlacht mar chonstráid shóisialta amháin] also—though it has been wonderfully productive—runs into difficulty. With so much emphasis on the signifier, the signified tends to vanish. The problem is particularly striking for that unavoidably bodily activity, sex [...] social constructionist discussions had the odd effect of disembodiment sex [...] Gender is hardly in better case, when it becomes just a subject-position in discourse, the place from which one speaks; when gender is seen as, above all, a performance [...] The surface on which cultural meanings are inscribed is not featureless, and it does not stay still (2005: 50–51).

Is cosúil go bhfuil cuntais le teoiricthe mar Butler i gceist ag Connell anseo. Mar a mhíníonn Richards:

Faoi mar a mhaíonn Butler (1989) in ‘Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions’ is suíomh é corp an duine, áit a gcuirtear an chumhacht i bhfeidhm (ibid., 601). Dar léi go dtógtar an corp féin go cultúrtha (ibid.). Ach ní chuireann Butler san áireamh na slite a dtagann an réigiún agus an corp le chéile go cultúrtha chun aghaidh a thabhairt ar cheisteanna ar leith collaí (2016: 155).

Déanann Butler cur síos ar an gcorp mar ‘a field of interpretive possibilities’ (1986: 45). Déanann sí ábhar polaitiúil den chorp, mar sin:

Is ‘the body’ or ‘the sexed body’ the firm foundation on which gender and systems of compulsory sexuality operate? Or is ‘the body’ itself shaped by political forces with strategic interests in keeping that body bounded and constituted by markers of sex (1999: 164).

Cé go n-aithníonn Reeser réadúlacht an choirp, leanann sé sampla Butler nuair a dhéanann sé plé domhain ar an gcorp fireann:

The male body has a particularly close connection to culture and to discourse and is one of the main avenues through which culture attempts to construct masculinity [...] The male body functions as a kind of tabula rasa or inscriptive surface for masculinity and for culture, and discourse is inscribed on that matter, asserting its power through inscription and reinscription. My approach to the male body is also predicated on the idea that individual perception of masculinity determines what it is, and that we can never move outside the constraints of gendered perception (2010: 91¹⁵⁰).

Cé gur chuir Foucault béim ar ‘the corporeal reality of bodies’ (Armstrong: *IEP*), tugann sé le fios go bhfuil an corp ‘unknowable outside of its cultural significations’ (ibid.). Níl aon dabht ach go bhfuil sé tábhachtach scrúdú a dhéanamh ar an tionchar

¹⁵⁰ Aithníonn sé an corp, ach, dar leis go bhfuil sé tábhachtach an bhéim a chur ar an gcaoi a dtuigimid an corp fireann: ‘But how in fact can one separate the biological from the cultural? For there may be natural aspects to the male body: what do we do with drives? Testosterone? It is what we make of these that is important, especially through the language that we employ, but it is also the difficulty of ultimately separating the biological from the cultural that should be recognized’ (2010: 97–98).

a bhíonn ag an gcultúr ar chorp an duine, ach tá sé éasca dearmad a dhéanamh ar an gcorp fisiciúil i gcuntas den chineál seo.¹⁵¹ Mar a mhíníonn Connell agus Messerschmidt:

The common social scientific reading of bodies as objects of a process of social construction is now widely considered to be inadequate. Bodies are involved more actively, more intimately, and more intricately in social processes than theory has usually allowed. Bodies participate in social action by delineating courses of social conduct—the body is a participant in generating social practice. It is important not only that masculinities be understood as embodied but also that the interweaving of embodiment and social context be addressed (2005: 851).

Ba chóir dúinn iniúchadh a dhéanamh ar an tionchar a bhíonn ag an gcultúr ar an gcorp agus, *vice versa*, ar an tionchar a bhíonn ag an gcorp ar an gcultúr, mar go gcaithfidh fir dul i ngleic leis an gcultúr ach le fisiciúlacht an choirp chomh maith. Cuireann Connell ‘theoretical position, where bodies are seen as sharing in social agency, in generating and shaping courses of social conduct’ chun tosaigh sa leabhar *Masculinities*, mar sin (2005: 60).

Cé go bhfuil sé éasca go leor coincheap na fearúlachta a cheistiú agus na tuiscintí traidisiúnta a bhaineann leis a chur as riocht, cuirtear íomhá den fhearúlacht mar ‘hard, solid, stable, or reliable’ os ár gcomhair de ghnáth (Reeser 2010: 5). Déantar iarracht an fhearúlacht—agus go háirithe an éiginnteacht a bhaineann léi—a cheilt mar ‘[h]iding can allow masculinity to function without challenge or question’ (ibid.: 7). Toisc go bhfuil castacht agus luaineacht na fearúlachta ceilte uaidh, is minic

¹⁵¹ Fch Reeser (2010): ‘One of the common critiques of these kind of theoretical or representational approaches to the study of masculinity is that they have a tendency to ignore what some consider real aspects of masculinity, that masculinity cannot be reduced to simple games of language, and that post-structuralist approaches to gender have tended to efface issues of rights, oppression, and the concrete [...] One way to approach this question would be to take a middle approach to masculinity, to find a compromise between the two positions, and to locate the experience of masculinity somewhere between essentialism and non-essentialism’ (49–50). Cé go gcáineann Connell an tuiscint ar an bhfearúlacht mar chonstráid shóisialta amháin, cáineann sé na cuntais ina ndírítear ar an mbitheolaíocht amháin mar chuntais atá ‘almost entirely fictional’ chomh maith (2005: 47). Maíonn sé ‘we cannot ignore either the radically cultural character of gender or the bodily presence’ (ibid.: 52) agus tá sé den tuairim gur chóir dúinn athmhachnamh a dhéanamh ar an bhfearúlacht ‘by acknowledging that, in our culture at least, the physical sense of maleness and femaleness is central to the cultural interpretation of gender’ (ibid.: 52).

a cheapann an fear go gcaithfidh sé dul i ngleic léi—nó le múnla éigin di, ar a laghad—mar gheall gur cuid dá fhéiniúlacht í, dar leis. Míníonn Debbie Ging an bhéim a chuirtear ar róil inscne i sochaithe éagsúla, mar shampla, agus an brú a chuirtear ar bhail na sochaithe sin cloí leo:

In spite of the apparent ‘constructedness’ of gender identity, however, most societies maintain a vested interest in ascribing fairly limited sets of gender traits to each sex. Change is slow and oftentimes highly contentious, since these processes almost always threaten to illuminate and thus undermine certain powers and privileges within the ‘genderscape’. When masculine norms are challenged, for example, by the dual threats of feminisation and objectification inherent in recent trends such as New Mannism and metrosexuality, there is often a concerted effort both at the cultural and the political level to reaffirm a more traditional or robust concept of manhood (2013: 9).

In ainneoin go gceaptar gur coincheap seasmhach í an fhearúlacht, tá ‘innumerable variations’ den fhearúlacht le brath ‘in time and space’ (Reeser 2010.: 2). Tá sé an-deacair ar fhir, mar sin, cloí le hidéal na fearúlachta toisc go mbíonn an t-idéal seo ag athrú i gcónaí.

Is minic a dhéanann teoiricithe na fearúlachta trácht ar na tuiscintí éagsúla ar an gcoincheap a bhíonn ag bail de shochaithe agus de ghrúpaí éagsúla.¹⁵² Dar le Reeser go gcuireann na tuiscintí éagsúla cultúrtha seo go mór le castacht an choincheapa:

There is such wide cultural variation in masculinity that considering various cases leads to the inevitable conclusion that it is something that is very difficult to ascertain [...] The range of masculinities comes into particular relief when someone used to one definition goes somewhere else [...] Such

¹⁵² Luann Connell agus Messerschmidt an taighde a rinne Matthew Gutmann ar choincheap an *machismo* i Meicsiceo, mar shampla: ‘Gutmann shows how the imagery of machismo developed historically and was interwoven with the development of Mexican nationalism, masking enormous complexity in the actual lives of Mexican men. Gutmann teases out four patterns of masculinity in the working-class urban settlement he studies, insisting that even these four are crosscut by other social divisions and are constantly renegotiated in everyday life’ (2005: 835).

cross-cultural or cross-temporal differences make us aware of masculinity as particularly relative [...] (2010: 2).

Mar gheall go mbraitheann an tuiscint atá ag daoine ar an bhfearúlacht ar an ré agus ar an áit a bhfuil baint acu léi, bíonn na tréithe a bhaineann le fear ‘idéalach’ ag síorathrú. Fiú laistigh de ré agus d’áit amháin, mar a mhíníonn Reeser, ‘ideas about masculinity are far from stable and fixed’ (2010: 3). Tá Connell (2005) den tuairim go bhfaigheann múnla amháin den fhearúlacht an lámh uachtair ar gach múnla de ghnáth: tugann sé fearúlacht heigeamaineach (*hegemonic masculinity*) ar an múnla ceannasach seo. Dar le Debbie Ging go dtagann an fhearúlacht heigeamaineach chun cinn ‘to legitimate male power and privilege’ (2013: 4), .i. chun dul i gcoinne na héagsúlachta agus na luaineachta a bhaineann le coincheap na fearúlachta, chun íomhá den fhearúlacht mar rud ‘hard, solid, stable, or reliable’ a dheimhniú (Reeser 2010: 5) agus chun an chumhacht a bhíonn ag na fir i sochaí phatracach a dhearbhuí.

Déanann Connell agus Messerschmidt anailís chriticiúil ar choincheap na fearúlachta heigeamainí agus ar an tionchar a bhí ag an gcoincheap seo ar réimsí éagsúla acadúla—réimse an oideachais, réimse na coireolaíochta, réimse na meán, réimse na sláinte agus staidéar an eagrúcháin ina measc (2005: 833–834)—san alt ‘Hegemonic Masculinity: Rethinking The Concept’:

The concept of hegemonic masculinity, formulated two decades ago, has considerably influenced recent thinking about men, gender, and social hierarchy. It has provided a link between the growing research field of men’s studies (also known as masculinity studies and critical studies of men), popular anxieties about men and boys, feminist accounts of patriarchy, and sociological models of gender. It has found uses in applied fields ranging from education and antiviolence work to health and counseling (ibid.: 829–830).

Cé nach maíonn Connell agus Messerschmidt gur coincheap ‘foirfe’ é—aithníonn siad gur ‘contested concept’ (ibid.: 830) atá i gceist—is léir go gcreideann siad go raibh éifeacht ar leith ag baint leis. Míníonn na húdair gur bhraith coincheap na fearúlachta heigeamainí ar smaointe a tháinig chun cinn i dteoiric na síceolaíochta sóisialta agus na socheolaíochta, mar shampla, ina ndírítear ar “the male sex role” agus ar

luaineacht an ról seo (ibid.), ar shaothair éagsúla a bhain le saoradh na n-aerach ina ndírítear ar ‘[p]ower and difference’ agus ina ndéantar ‘a sophisticated analysis of the oppression of men as well as oppression by men’ (ibid.), ar thaighde sóisialta ina ndírítear ar ‘local gender hierarchies and local cultures of masculinity in schools [...] in male-dominated workplaces [...] and in village communities’ (ibid.: 832) agus ar theoiric na síocanailíse (ibid.). Bhraith sé chomh maith ar smaointe an fhealsaimh Antonio Gramsci faoi choincheap an cheannais (*hegemony*) (ibid.: 831).

Déanann Connell agus Messerschmidt achoimre an-úsáideach ar choincheap na fearúlachta heigeamainí:

Hegemonic masculinity was understood as the pattern of practice (i.e., things done, not just a set of role expectations or an identity) that allowed men’s dominance over women to continue. Hegemonic masculinity was distinguished from other masculinities, especially subordinated masculinities. Hegemonic masculinity was not assumed to be normal in the statistical sense; only a minority of men might enact it. But it was certainly normative. It embodied the currently most honoured way of being a man, it required all other men to position themselves in relation to it, and it ideologically legitimated the global subordination of women to men [...] (ibid.: 832).

Léirítear anseo tuiscint ar an bhfearúlacht mar idé-eolaíocht, mar ‘a series of beliefs that a group of people buy into and that influences how they go about their lives’ (Reeser 2010: 20). Dar le Connell agus Messerschmidt go bhfuil sé tábhachtach ‘ambiguity in gender processes’ a aithint—cháin roinnt criticeoirí coincheap na fearúlachta heigeamainí mar choincheap a bhí ró-éiginnte—mar ‘a mechanism of hegemony’ (2005: 838). Cuireann siad leis sin:

Consider how an idealized definition of masculinity is constituted in social process. At a society-wide level (which we will call ‘regional’ in the framework below), there is a circulation of models of admired masculine conduct, which may be exalted by churches, narrated by mass media, or celebrated by the state. Such models refer to, but also in various ways distort, the everyday realities of social practice [...] hegemonic masculinities can be constructed that do not correspond closely to the lives of any actual men. Yet

these models do, in various ways, express widespread ideals, fantasies, and desires (ibid.).

Ní chreideann siad go bhfuil eisintiúlachas ag baint le coincheap na fearúlachta heigeamainí toisc go bhfuil an coincheap féin chomh luaineach sin agus tá siad sásta glacadh leis an éiginnteacht *mar chuid* den choincheap. Pléann siad, mar shampla, an chaoi ar féidir le fear aonair dul i ngleic leis an bhfearúlacht heigeamaineach:

Men can dodge among multiple meanings according to their interactional needs. Men can adopt hegemonic masculinity when it is desirable; but the same men can distance themselves strategically from hegemonic masculinity at other moments. Consequently, ‘masculinity’ represents not a certain type of man but, rather, a way that men position themselves through discursive practices (ibid.: 841).

Braitheann an fhearúlacht heigeamaineach ar uiríslíú mhúnláí neamh-heigeamaineacha na fearúlachta (*non-hegemonic masculinities*) (ibid.: 846). Ní chiallaíonn sé sin, áfach, nach féidir leis na múnláí neamh-heigeamaineacha dul i bhfeidhm ar an múnla heigeamaineach nó nach féidir leo an múnla heigeamaineach a cheistiú (ibid.: 846):

The original formulations laid some emphasis on the possibility of change in gender relations, on the idea that a dominant pattern of masculinity was open to challenge—from women’s resistance to patriarchy, and from men as bearers of alternative masculinities. Research has very fully confirmed the idea of the historical construction and reconstruction of hegemonic masculinities. Both at a local and a broad societal level, the situations in which masculinities were formed change over time (ibid.).

Cuireann siad leis sin nuair a admhaíonn siad ‘hegemonic masculine patterns may change by incorporating elements from the others’ (ibid.: 847). Tugtar le fios, mar sin, go mbíonn teannas ar leith le brath idir an bhanúlacht—nó banúlachtaí—, múnláí neamh-heigeamaineacha na fearúlachta agus an fhearúlacht heigeamaineach *agus* go mbíonn an múnla heigeamaineach ag brath ar na múnláí ailtéarnacha chun a stádas mar mhúnla heigeamaineach a dheimhniú.

Rinneadh plé sa chéad chaibidil den tráchtas seo¹⁵³ ar an íomhá idéalach den fhear Éireannach a tháinig chun cinn sa tír san fhichiú haois, íomhá a bhí fréamhaithe i dtraidisiún agus i ngluaiseacht(aí) an náisiúnachais agus i dtraidisiún an Chaitliceachais agus na moráltachta. Pléadh an bhéim a cuireadh sa Saorstát ar an bpósadh, ar an teaghlach agus ar theagasc na hEaglaise Caitlicí.¹⁵⁴ B'fhear heitrihnéasach, láidir (go fisiciúil agus go síceolaíoch), aclaí, morálta, stuama é an fear idéalach Éireannach, fear teaghlaigh agus soláthraí, a thug aire dá mhuintir, dá bhean, dá chlann, dá chuid talún agus dá thír. Bhain tréithe mar heitrihnéasacht, láidreacht, aclaíocht, mhoráltacht agus atharthacht le príomh-mhúnla heigeamaineach na fearúlachta in Éirinn san fhichiú haois. Mar a mhíníonn Reeser, ba chóir dúinn a bheith ar an eolas faoi 'how the nation constructs its men to have or to propagate a certain style' agus an chaoi 'national discourse may implicitly or explicitly teach its men how to be masculine' (2010: 180). Cuirtear brú ar fhir cloí le hidéal na fearúlachta mar a thuigtear é san áit ina bhfuil siad.

Cuireann Sorcha de Brún béim ar thábhacht na fearúlachta heigeamainí ina tráchtas dochtúireachta ar phrós-scríbhneoireacht na Gaeilge:

Tá múnlaí éagsúla d'fhireannachtaí ann, ach is é an coincheap is tábhachtaí agus is mó dá bhfuil ann ná an rud ar a dtugann Connell agus Messerschmidt (2005) an fhireannacht heigeamaineach, nó an fhireannacht cheannais (2015: 10).

Dar léi go bhfuil 'léargais éagsúla ar na fireannachtaí sin [heigeamaineacha agus neamh-heigeamaineacha] le feiceáil i saothar Uí Chonghaile, Uí Chíobháin agus Uí Neachtain', na scríbhneoirí atá idir lámha aici sa tráchtas (ibid.: 12). Tá coincheap na fearúlachta heigeamainí tábhachtach i gcomhthéacs an Ríordánaigh chomh maith, cé nach ndéanann sé mionscagadh ar an 'gcrúinne fhireann', mar a thugann de Brún air (ibid.: vii), ina chuid filíochta sa chaoi chéanna is a ndéanann na prós-scríbhneoirí. Ní thagann an fhearúlacht, *per se*, chun tosaigh mar mhórhéama i bhfilíocht Uí Ríordáin, ach bhíodh sé de nós aige úsáid a bhaint as an bhfilíocht chun iarracht a dhéanamh

¹⁵³ Fch Caib. 1, Cuid 1.4., lgh 34–35.

¹⁵⁴ Fch Caib. 1, Cuid 1.5, lgh 35–46.

tuiscent a fháil air féin, ní hamháin mar fhile, ach mar dhuine chomh maith, go háirithe mar dhuine imeallach.¹⁵⁵ Léiríonn teoiric na hinscne, teoiric na haiteachta agus teoiric na fearúlachta féin gur coincheap an-chasta í an fhearúlacht agus go mbíonn sé an-deacair ar fhir tuiscint a fháil uirthi agus ar an tionchar a bhíonn aici ar a saol agus ar a n-iompar. Bhraith an Ríordánach go raibh sé ina fhear lochtach, ar na cúiseanna éagsúla a luadh sa chéad chuid den chaibidil seo, agus chuir an tuiscint seo go mór leis an tuiscint a bhí aige air féin mar dhuine imeallach. Níor chloígh sé leis an múnla heigeamaineach den fhearúlacht a bhí chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois.

Tá sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo mionphlé a dhéanamh sa chuid eile den chaibidil seo ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach ar a ‘easba fearúlachta’ (*Aircív* D9 29.1.1951: 113) agus ar an tionchar a bhí ag an dearcadh seo ar a fhéiniomhá, mar a léirítear ina fhilíocht agus ina scríbhneoireacht phearsanta í. Díreofar, mar sin, ar an gcaoi a dtéann an Ríordánach i ngleic lena chorp agus lena chollaíocht féin agus an gcaoi a gcuireann sé tréithe a choirp agus a phearsantachta i gcomparáid le príomhthréithe na fearúlachta heigeamainí.

3.3. ‘Rud galrach imeasc sláintí na nádúire me’¹⁵⁶: An Corp Eitinneach i Scríbhneoireacht an Ríordánaigh

Sa chaibidil ‘What It Means To Be A Man: The Body, Masculinities, Disability’, maíonn Gill Valentine go mbíonn dlúthnasc idir múnlaí heigeamaineacha na fearúlachta agus ‘particular sets of bodily performances’ (1999: 165) agus tarraingíonn sí ó shaothar Morris chun cur leis an bpointe seo:

As Morris (1991: 93) argues ‘[hegemonic masculinity] is inextricably bound with a celebration of strength, of perfect bodies. At the same time, to be

¹⁵⁵ Bhí an tuiscint seo ag an Ríordánach air féin ar chúiseanna éagsúla: (1) an tuiscint a bhí aige ar an ngaol casta idir an file agus an pobal, atá le brath mar mhórhéama, mar shampla, sa dán ‘Saoirse’ (*ES*: 100–102) ina ndéanann an cainteoir cur síos ar an deighilt idir an t-ealaíontóir agus ‘na [d]aoine’ (l. 1), ach ina gcuireann sé síos chomh maith ar shaoirse an ealaíontóra mar ‘b[h]inibshaoirse’ (l. 5) agus ina bpléann sé an fonn atá air a bheith ina ghnáthbhall den phobal (fch Ó Tuama 1984; Ó Dúshláine 1993; Sewell 2014); (2) a dhearcadh soiniciúil féin i leith an chomhluadair agus na sochaí; (3) tionchar na heitinne ar a chorp agus ar a aigne; (4) an stiogma a bhain leis an eitinn i sochaí na hÉireann ag an am; (5) an tuiscint a bhí aige ar an nGaeilge, a phríomh-mheán scríbhneoireachta, mar mhionteanga. Is díol spéise é go ndéanann sé cur síos ar an mBéarla mar ‘eitinn na Gaedhilge’ sa dialann agus go maíonn sé go bhfuil fonn air ‘an Ghaedhilge do shlánú airis’ (*Aircív* D1 3.4.1940: 287), mar shampla.

¹⁵⁶ Ó Ríordáin (*Aircív* D9 12.5.1950: 20).

masculine is not to be vulnerable. It is also linked to a celebration of youth and of taking bodily functions for granted' (ibid.).

Ní raibh corp foirfe ag an Ríordánach, ná baol air. Bhuail an eitinn é nuair a bhí sé ina fhear óg. Bhí taithí mhaith aige ar an eitinn faoin am sin chomh maith. Ba í an eitinn a mharaigh a athair in 1926, nuair nach raibh ach naoi mbliana slánaithe ag an mac (Ó Coileáin 1982: 33). Cailleadh beirt uncailí leis—ar thaobh a mháthar—leis an eitinn chomh maith (ibid.: 25).¹⁵⁷ Bhí bliain is trí scór slánaithe ag an bhfile nuair a d'éag sé, rud a chiallaíonn go raibh air dul i ngleic leis an eitinn go fadtéarmach. Agus í ag tarraingt ón mbeathaisnéis a scríobh Seán Ó Coileáin ar an Ríordánach, tugann Ciara Breathnach 'professional patient' air de bharr fhad a thinnis (2016: 93). Níl aon dabht ach go raibh drochthionchar ag an eitinn ar an gcaoi ar thuig an Ríordánach a chorp, a shaol agus a phearsantacht.

Maidir leis an tionchar a bhí ag an eitinn ar a chorp, is minic a dhéanann sé tagairtí sa dialann do shioptóim na heitinne—fiabhras, gearranáil, casachtach, pian, fuil ag teacht aníos óna scámhóga—agus don dochar a bhí á dhéanamh aici dá chorp. Déanann sé gearán faoi na 'spotaí fola' a fheiceann sé tar éis dó a bheith ag casachtach (*Aircív* D10 17.2.1951: 37). Luann sé a 'scámhóga eitinneacha' (*Aircív* D10 18.2.1951: 39). I sliocht eile, maíonn sé go bhfuil sé 'go suarach cromtha gan anáil' (*Aircív* D10 5.4.1951: 90). Luann sé i sliocht ón mbliain 1942, gur 'ghaibh *haemorrhage*' é agus gur chaill sé 'mórán fola' dá bharr (*Aircív* D3: 3.3.1942: 23). I mí Feabhra 1969, chuir sé síos ar an tionchar a bhí ag na piollaí ar a chorp:

Tá an piolla ag oibriú. Diaidh ar ndiaidh *cuireann sé mo chorp ar neamhní*. Is geall le píosa páipéir mo dhá láimh. Téann an fórsa seo tríom ar fad, faoi mar b'aibhléis é. Mothaím i mo liopaí agus i mo mhéara é. *Mothaím mo chorp á chur ar ceal*. Faigheann an fórsa glan seo seilbh orm *ionas go leánn an chuid díom is corp—an rud mall, modartha is corp*. Dealraíonn sé gurb ionann mise agus an fórsa seo—an aibhléis seo. Ní mór ná gur spiorad glan mé. *Ba dhóigh leat go rabhas san spás amuigh gan aon mheáchain ionam*. Is aoibhinn an mothú é. Sórt meisce is ea é. *Ní mheánn rud ar bith brobh*. Tá an uile rud agus mé féin éadrom. Conas nach n-éirím den dtalamh mar a dheineadh naomh

¹⁵⁷ Cailleadh a uncail, Con—deartháir a athar—leis an eitinn sa bhliain 1957 (Ó Coileáin 1982: 24).

Treasa Avila? Dá bhféadfainn sroisint go dtí an éadromacht seo gan phiolla ach de bharr machnaimh ar Chríost is dócha go bhfaighinn sciatháin. *Táim ag díchorpú*. Is gearr ná beidh ionam ach mothú gan téagar. Is gearr go dtitfead i mo chodladh ar fad .i. go raghad ar neamhní. Mór an trua, mar níl aon ní neamhriachtanach ag baint liom faoi mar atáim. Tá gach ribe gruaige ar mo cheann leictrithe ar meisce. *Táim ag éalú as mo chorp. Mothaím mo smig agus mo fhiacra agus m'aghaidh ag folamhú – ag leá. Níl eagla ná amhras ná imní orm*. Táim dírithe. Codladh grífín ar fad is ea mé – is muintir Dhuinnín ag gol. Nár bhreá bás a fháil mar seo – neamhspleách ar an gcorp – i d'aingeal. Ba cheart toradh a thabhairt orm – ar gach focal dá ndeirim, mar táim ar leaba mo bháis. Tá an greim a bhí ag an gcinniúint orm scaoilte. Tá mo radharc ag éirí scaipithe. *Táim beag beann. Ní raibh éinne riamh ní ba lú beann*. Braithim go bhfuil an Ghaeilge leachta chomh maith le mo chorp ionas gur féidir í a athmhúnlú de réir mo thoile. Ní rud ar bith ceilte orm. Táthar do mo shlogadh. Is gearr uaim. Níl aon deabhadh orm. Sea, tá sé in am ligean dom féin múchadh (D36 15.2.1969: 161; liomsa an bhéim).

Tugann friotal an tsleachta seo le fios nach raibh smacht aige ar a chorp nuair a bhí sé faoi thionchar na bpiollaí, ach gur chuma leis mar go dtugtar le fios gur bhain sé taitneamh nó faoiseamh as an 'díchorpú' mar níor ghá dó a bheith buartha faoin tinneas ná faoi staid a choirp mar go raibh sé 'neamhspleách ar an gcorp'. É sin ráite, is léir gur bhraith sé bagairt an bháis go géar chomh maith mar luann sé go bhfuil sé 'ar leaba mo bháis' agus go bhfuil sé in am 'ligean dom féin múchadh'. Tugann sé léiriú ar a chorp mar chorp nach raibh smacht aige air sa dialann mar gheall ar an tinneas, mar sin. Is minic a mhaíonn sé go bhfuil fonn air 'buadhachtaint ar an eitinn' (D1 3.4.1940: 287). Míníonn sé an 'troid' i gcoinne an ghalair mar streachailt idir an neart agus an laige, rud a thugann le fios gur chóir 'd'fhear maith' a dhícheall a dhéanamh a bheith láidir nuair a théann an saol ina aghaidh:

[...] fairíor gear, is mó fear maith a claidheadh leis an eitinn. Mar sin féin, troidfead go teann ionas ná beidh sé le rádh im' thaobh gur ghéilleas go bog (Aircív D1 6.4.1940: 293).

Cé gur sa dialann is mó a fhaighimid 'shocking levels of emotion, honesty and poignancy that were never rendered to verse' (Breathnach 2014: 12), a thugann léargas

dúinn ar shaol laethúil an othair, ní hé nár phléigh sé a bhreiteacht ina chuid dánta. Mar a mhaíonn Ciara Breathnach san alt “‘Heavier the interval than the consummation’”: *Bronchial Disease in Sean Ó Riordain’s Diaries*’:

In his poetry, he was open about being ill, with titles like *Siollabadh/Syllable* (pulse), *An Leigheas/The medicine/cure*, *Fiabhras/Fever* and *Claustrophobia*, conveying the symptoms, treatment and the ‘weight’ of pulmonary disease (2014: 12).

Cuireann teideal an dáin ‘*Fiabhras*’ (*B*: 26) breiteacht an chainteora in iúl go soiléir. Pléann Frank Sewell (2000) an nasc idir an dán seo agus an eitinn:

‘*Fiabhras*’ [...] brings the reader right into the ‘ceantar bráilín’ [...] of the long-suffering patient, Ó Ríordáin, where the landscape and climatic conditions denote a region of illness, miles and miles from health. The poet-speaker’s foothold on life diminishes as his fever burns and senses melt but the poem ends with a possible, though uncertain, sign of recovery (36).

Cuireann cainteoir an dáin an mearbhall a bhaineann leis an mbreiteacht in iúl go soiléir sa chéad véarsa nuair a dhéanann sé cur síos ait ar thoisí an tseomra ina bhfuil sé; tugann Caitríona Ní Chléirichín ‘*tíreolaíocht an fhiabhrais*’ (2012: 93) ar an gcur síos seo, ag tarraingt, is cosúil, ón bhfrása ‘*geografaíocht fiabhrais*’ as ar bhain Seán Ó Tuama úsáid sa léirmheas a scríobh sé ar an dán (qtd Mac Giolla Léith 2012: 49):

Tá sléibhte na leapa mós ard,
Tá breiteacht ’na brothall ’na lár,
Is fada an t-aistear urlár,
Is na mílte is na mílte i gcéin
Tá suí agus seasamh sa saol (ll. 1–5).

Léiríonn leagan amach ciotach an véarsa go bhfuil céadfaí an chainteora go hiomlán as riocht agus nach féidir leis an fiabhras a chur faoi smacht. Míníonn Ní Chléirichín mar seo é:

Tá an fiabhras seo ag cur achán ghnáthrud atá sa seomra in anchuma dó (2012: 93).

Sa dara véarsa, cuimhníonn an cainteoir ar an tsláinte a bhí aige tráth, nuair a luann sé ‘tráth sar ba mhachaire sinn/In aimsir choisíochta fadó’ (ll. 8–9). Cuirtear béim arís sa tríú véarsa ar aduaine na breoiteachta:

Tá pictiúir ar an bhfalla ag at,
Tá fráma imithe ina lucht,
Ceal creidimh ní féidir é bhac,
Tá nithe ag druidim féim dhéin,
Is braithim ag titim an saol (ll. 11–15).

Déanann Ní Chléirichín comparáid éifeachtach idir íomhánna an véarsa seo agus ‘tromluí, mearú súile nó bréagchéadfá’ agus maíonn sí gur léir ‘go raibh an file faoi thionchar drugaí nuair a bhí an fiabhras seo air’ (2012: 94). Is dócha go bhfuil an ceart aici. Tá íomhánna aisteacha, sícdeileacha go mór chun tosaigh sa dán. Tá domhan an chainteora go hiomlán as riocht, rud a thugann Ní Chléirichín faoi deara chomh maith:

Domhan osréalach, ina bhfuil achán rud as riocht, a chuirtear os ár gcomhair anseo. Radharc ón fho-chomhfhios ar dhomhan atá ag coscairt is ag leá os comhair a shúl. Tá buntomhais an spáis agus an ama ag dul i léig. Tá sé faoi mar a bheadh an t-am stoptha ar fad (ibid.).

Tá struchtúr an dáin féin beagáinín as riocht chomh maith, rud a chuireann go mór le haduaine an dáin. Tugann ‘Fiabhras’ léargas suimiúil dúinn ar an domhan de réir mar a thuigeann othar na heitinne é—is léir go bhfuil sé scanraithe agus go mbraitheann sé bagairtí mórthimpeall air—agus léiríonn sé an mearbhall agus an easpa gníomhaireachta a bhaineann leis an tinneas go soiléir agus go héifeachtach: tá an saol ‘ag titim’ timpeall air agus ní féidir leis aon rud a dhéanamh faoi seo.

Sa dán ‘Na Fathaigh’ (*ES*: 59), déanann an cainteoir cur síos ar ‘na pianta’ (l. 1)—pianta fisiciúla agus síceolaíocha—atá á ‘chiapadh’ (l. 3). Is léir go bhfuil sé i

bponc ceart; tá sé céasta agus tá eagla air. Sa cheathrú véarsa, baintear úsáid as friotal corpartha chun cur síos a dhéanamh ar na pianta seo:

Iad am ithe, iad am ól,
Iad am chrú,
Mé go béasach cneasta leo,
Mé go humhal.
(ll. 13–16).

Tugann na línte seo tionchar fisiciúil na bpianta le fios go soiléir, chomh maith leis an ídiú coirp a bhaineann leis an eitinn. Déanann Caoimhín Mac Giolla Léith mionscrúdú suimiúil ar úsáid an fhocail ‘pian’ in ‘Na Fathaigh’:

Ag tús an dáin tá mar a bheadh toisí na péine á dtomhas ag an bhfile. An focal féin ‘pian’ á dhíochlaonadh aige, nach mór: ainmneach iolra, ainmneach uatha, tabharthach uatha. Tá sé faoi mar a bheadh laige á lorg aige i gcéile comhraic, san áit nach bhfuil le fáil, áfach, ach ionsaí leanúnach an athrá [...] Ach leanann briatharchath na bpianta ar aghaidh agus is é an file féin ábhar a síoragallaimh: ‘Mise an t-ábhar’. Tá smacht caillte anois ag an bhfile, ba dhóigh leat, ar fhriotal na hargóna sa mhéid is nach é féin suibiacht a dháin féin níos mó ach a chuspóir .i. oibiacht [...] Cleas reitriche coitianta go leor i saothar Uí Ríordáin, ar ndóigh, a leithéid seo d’inbheartú, ach is fiú ceann a thabhairt dá éifeacht i gcomhthéacs an dáin áirithe seo (2012: 51).

Tugann an méid seo le fios go ndearna an Ríordánach mionscrúdú cúramach agus cuimsitheach ar shaol na péine agus an ghalair i gcuid dá dhánta.

In ‘Claustrophobia’ (*B*: 13), dán ina mbaineann an cainteoir úsáid as íomhá na coinnle agus íomhá an tsolais chun a dhóchas in aghaidh an éadóchais agus an bháis a chur in iúl, cuirtear bagairt an ghalair in iúl go soiléir nuair a dhéanann sé tagairt dá scámhóg. Má mhúchtar a choinneal—coinneal a dhóchais, coinneal a bheatha—dar leis go ‘[I]éimfidh an oíche/Isteach im scámhóg’ (ll. 11–12) agus bheadh sé ina ‘dhoircheacht bheo’ (l. 16) ansin. Cuireann an íomhá den scámhóg dhorcha eagla an Ríordánaigh i leith an tinnis agus i leith an bháis in iúl dúinn go soiléir. Déantar tagairt

dhíreach don eitinn sa dán ‘Ualach na Beatha’ (ES: 33), nuair a luann an cainteoir bás a athar:

Is deacair an t-ualach seo d’iompar
A thiomnaigh m’athair don chré,
Tráth ní raibh ann ach sciath ghliondair,
Táim aga im chruiteachán fé (ll. 1–4).

Is díol spéise é go ndéanann sé cur síos air féin mar ‘chruiteachán’ sna línte thuas, rud a chuireann ‘ualach’ na heitinne agus a chorp neamhghnách, díchumtha in iúl ag an am céanna. Is minic a bhaineann sé úsáid as friotal diúltach—‘galarach’, ‘salach’ agus a leithéid—chun cur síos a dhéanamh ar a chorp agus is léir go mbaineann na focail dhiúltacha sin leis an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar a chorp mar chorp breoite agus mar rud táiriseal (*abject*) mar a mhíníonn Julia Kristeva an coincheap seo (1982: 3–4).¹⁵⁸ Léirítear táirisleacht an choirp i litir a scríobh sé chuig cara leis, Con Prior, in 1949:

I have come to a contempt, no a horror, of flesh. I feel utterly hostile to the palms of my hands. My arse fills me with an undying hatred. When in black moments I remember that I am enclosed in the filthy stuff I would fain bray with disgust (12.8.1949 qtd Ó Coileáin 1982: 105).

Cé go bhfuil tón magúil le brath sa litir seo, tugann frásaí mar ‘a horror [...] of flesh’ agus ‘enclosed in the filthy stuff’ le fios gur chuir a chorp féin déistin air.

Ní haon iontas é go ndeachaigh an bhreuiteacht go mór i bhfeidhm ar an tuiscint a bhí aige air féin, .i. bhí tuiscint aige air féin mar dhuine breoite. Cuirtear an tuiscint seo in iúl sa sliocht dialainne ina maíonn sé go searbhasach go mbíonn sé ‘breoidhte 7 leith-bhreoidhte 7 in ainm bheith breoidhte’ (*Aircív* D3 10.1.1942: 1). Agus é ag trácht ar luaineacht an choirp fhirinn, maíonn Connell:

What is true of ‘bodies’ in general is true of men’s bodies in particular. They are diverse to start with, and they get more diverse as they grow and age [...]

¹⁵⁸ Fch Caib 2, Cuid 2.3., lgh 106–107.

Not only are men's bodies diverse and changing, they can be positively recalcitrant (2005: 56–57).

Is féidir linn a rá go raibh tuiscint ag an Ríordánach ar a chorp mar chorp ‘recalcitrant’, nach raibh smacht iomlán aige air. Tháinig athruithe diúltacha ar a chorp mar gheall ar an mbreuiteacht agus bhí sé deacair air ar deireadh a chorp a scaradh ón mbreuiteacht toisc go raibh tionchar fisiciúil chomh mór sin ag an ngalar air; corp breoite, briste, lochtach a bhí aige. Chreid sé gur chorp gan mhaith a bhí ann dá bharr. Léirítear an dearcadh seo nuair a mhaíonn sé ‘[i]steach san abhainn ba cheart mo leithéid-se de rud galarach do chaitheamh’ (*Aircív* D8 26.4.1949: 2). Bhí sé den tuairim go raibh a chorp ‘contaminated and useless’, mar a chuireann Breathnach é (2016: 94). Cheap sé go raibh corp ait, suarach aige.

Nuair a chuir sé a chorp i gcomparáid le coirp shláintiúla, thuig sé go maith go raibh corp lag aige agus cháin sé an laige seo go géar. ‘Taoi lag,’ a mhaíonn sé i sliocht dialainne amháin agus é ag labhairt leis féin, ‘níos laige ná aoinne beo’ (*Aircív* D9 1.12.1950: 62). I sliocht dialainne eile, déanann sé cur síos air féin mar ‘rud galrach imeasc sláintí na nádúire’ (*Aircív* D9 12.5.1950: 20). Tugann sé le fios nach bhfuil ‘galar ar rud ar bith ach ormsa’ (*Aircív* D11 20.4.1951: 2). I ndialann na bliana 1951, agus an tinneas á phlé aige, luann sé gur fhéach sé ‘ins an scathán’ agus gur ‘salach guaireach seannda an riocht ina bhfuilim’ (*Aircív* D10 16.2.1951: 32), ráiteas a thugann le fios go bhfuil salachar ag baint leis an mbreuiteacht. Thuig sé a chorp mar chorp lag agus mar chorp *lagaithe*, coincheap a phléann Valentine:

Paterson (1998) argues that in everyday environments the impaired body ‘dys-appears’ both functionally and aesthetically in that it does not fit in, there is no place for it, yet through this very process of bodily dys-appearing, disabled people’s attention is often drawn to their own bodies—reminding them of their impairment and that they are ‘other’ (1999: 169).

Luann sí chomh maith an chodarsnacht mhór idir ‘discourses of “weakness”, “incompetence”, “dependence”, “illness” and “impotency”’ agus ‘the discourses and bodily performances of hegemonic masculinity, including, for example, strength and competence’ (ibid.). Ba rímhaith a bhí a fhios ag an Ríordánach go raibh a chorp

difriúil ó choirp eile agus go háirithe ó choirp fhireanna eile. Léirítear an easpa measa a bhí aige ar an gcorp difriúil sin nuair a dhéanann sé cur síos air mar ‘c[h]reatalach bocht’ agus air féin mar ‘c[h]réatúr’ a raibh ‘cuma na scríbe’ air (*Aircív* D18 17.12.1957: 80). Déanann sé dídhaonnú ar a chorp anseo mar go dtugtar le fios go bhfuil sé díbheo. Níor thuig sé a chorp mar chorp iomlán, mar sin. Míníonn Ciara Breathnach gur mhair an Ríordánach ‘in a suspended liminal space where debility and death occupied his daily thoughts from his twenties to his sixties’ (ibid.) agus go raibh ‘intimate relationship’ aige leis an mbás i rith a shaoil (2016: 96). Bhí tionchar aige sin ar a fhéiniómhá, ní nach ionadh, agus maíonn Breathnach ‘he viewed himself as an old man’ de bharr gur cheap sé go raibh an bás i ndán dó i rith a shaoil (ibid.: 94). Tá an dearcadh seo le feiceáil go soiléir sa sliocht dialainne seo a leanas, ina ndéanann sé cur síos ar íomhá de féin a fheiceann sé sa scáthán:

Tá scáthán ar an leabaidh. D’fhéachas isteach ann. Bhí seandúine istigh ann. Duine bocht suarach, scannraithe. An seandúine gan ghníomh i gCúirt an Mheán Oíche. Tá sé istigh san scáthán. Tá aithne agam air (D25 27.5.1962: 12).

Is díol spéise go ndéanann sé iarracht idirdhealú a dhéanamh idir é féin agus an íomhá sa scáthán—‘tá aithne agam *air*’—rud a thugann le fios go raibh sé deacair air glacadh lena chorp ‘gan ghníomh’. Thuig sé a chorp mar ‘c[h]reatalach’, seachas mar chorp beo agus beomhar. Shamhlaigh sé, mar sin, go raibh a chorp sáite i liombó de chineál éigin idir an bheatha agus an bás, mar a léirítear sa litir a scríobh sé chuig Prior agus a luadh thuas, ina maíonn sé ‘[i]t is a dreadful thing to be caught in the trap of life when one is dead’ (12.8.1949 qtd Ó Coileáin 1982: 106). Cuirtear leis an smaoinemh seo i litir eile a scríobh sé chuig Prior in 1974:

I left City Hall eight years ago. T.P. O’Connor [dochtúir] told me the other day that he thought at the time I would not live a year. In 1949 Maurice Hickey [máinlia] said that I could scarcely live six months. The strange thing is that they were not wrong. *I hung on to life when I should have died*. I am paying for it (15.5.1974 qtd Ó Coileáin 1982: 113; liomsa an bhéim).

Ní raibh a chorp marbh, ach ní raibh sé ina chorp iomlán, sláintiúil ach an oiread; ní raibh sé ina *ghnáth*chorp.

In *The History of Sexuality*, déanann Michel Foucault plé ar an ngaol casta idir an chumhacht, an bheatha agus an bás, nuair a mhaíonn sé:

[n]ow it is over life, throughout its unfolding, that power establishes its dominion; death is power's limit, the moment that escapes it; death becomes the most secret aspect of existence, the most 'private' (1998: 138).

Tugann sé le fios, mar sin, gur *taboo* atá sa bhás. De réir mar a thuigeann Foucault an scéal, ón seachtú haois déag ar aghaidh '[t]he old power of death that symbolized sovereign power was now carefully supplanted by the administration of bodies and the calculated management of life' (ibid.: 139–140). Cuireann sé leis sin:

[...] there was an explosion of numerous and diverse techniques for achieving the subjugation of bodies and the control of populations, marking the beginning of an era of 'biopower' (ibid.: 140).

Cuireadh béim mhór ar dhisciplín an choirp in institiúidí éagsúla, institiúidí míleata agus institiúidí oideachais, mar shampla (ibid.). Ag an am céanna, cuireadh béim ar 'population controls' (ibid.). Ón seachtú haois déag ar aghaidh, rinneadh iarrachtaí an corp a rialú agus a chur faoi smacht, dar le Foucault. Ba é an corp 'the direct locus of social control', mar sin (Armstrong: *IEP*).

Tá sé an-deacair corp breoite a rialú. Corp 'that [...] does not fit' atá i gcorp breoite (Valentine 1999: 169). Mar a mhíníonn Foucault in *The History of Sexuality*, cuireann eipidéimí 'the menace of death' i gcuimhne don chine daonna (1998: 146). Eipidéim a bhí san eitinn san Iarthar sa naoú haois déag agus san fhichiú haois. Cé gur tháinig feabhas mór ar an gcóir leighis i rith na mblianta agus go háirithe san fhichiú haois, lean an ghéarchéim ar aghaidh in Éirinn go dtí na caogaidí, ar a laghad, mar a léiríonn Greta Jones sa leabhar '*Captain of all these Men of Death*':

Tuberculosis made a major contribution to high mortality in most European countries and the United States in the nineteenth century. By the late-nineteenth century [...] tuberculosis appeared to be in decline [...] In Ireland, however, mortality from tuberculosis from being lower in the 1860s and 1870s than in England and Scotland, steadily rose throughout the 1880s and 1890s eventually peaking in the year 1904 [...] From 1904 mortality from tuberculosis began to fall decade by decade but it was still higher in Ireland in the 1940s and 1950s, the era of therapeutic revolution, than in many other European countries [...] (2001: 1–3).

In ainneoin na leasuithe a tháinig ar an scéal sna daichidí agus sna caogaidí, bhain stiogma leis an eitinn agus cúis mhór inní a bhí inti. Luann Diarmaid Ferriter an fonn a bhí ar theaghlaigh agus ar chairde na n-othar an galar a cheilt nuair a mhaíonn sé ‘much shame was still attached to the condition, with friends of victims often not writing to the sanatorium, but to nearby addresses instead’ (2005 [2004]: 501). Cuireann Ciara Breathnach béim ar an stiogma a bhain leis an eitinn chomh maith nuair a mhaíonn sí ‘[s]o socially stigmatised was having TB in the early twentieth century Irish household that [Ó Ríordáin] never clearly stated the date of his first attack’ (2016: 93).¹⁵⁹ Is cosúil gur bhain an stiogma le nádúr doleigheasta agus gabhálach na heitinne. Mar a mhíníonn Breathnach ‘TB transitioned from being incurable to curable’ i rith an fichiú haois (ibid.), ach roimhe sin ‘learning that one had TB was tantamount to hearing a sentence of death’, mar a chuireann Susan Sontag é (2005). Ní raibh tuiscint mhaith ag an bpobal ná ag an bpobal leighis, fiú, ar an ngalar ná ar an gcúis a bhí léi ‘until Robert Koch’s infamous lecture on mycobacterium TB in Berlin in 1882’ (Breathnach 2016: 93). Ba mhínic a bhí ar othar na heitinne sealanna a chaitheamh sna *sanatoria*. Chaith an Ríordánach féin neart ama in ospidéal den chineál seo: Heatherside¹⁶⁰—Leitir Fraoigh, a chuir sé féin air—agus Ospidéal Naomh Stiofáin (Cúirt an tSáirséalaigh),¹⁶¹ an áit ina bhfuair sé bás ar deireadh, mar shampla.

¹⁵⁹ Fch Sontag (2005): ‘[...] it was common to conceal the identity of their disease from tuberculars and, after they died, from their children. Even with patients informed of their disease, doctors were reluctant to talk freely. “Verbally I don’t learn anything definite,” Kafka wrote to a friend in April 1924 from the sanatorium where he died two months later, “since in discussing tuberculosis...everybody drops into a shy, evasive, glassy-eyed manner of speech” (7). Dar le Seán Ó Coileáin gur bhuaill ‘an [c]héad taom mór breoiteachta’ an Ríordánach sa bhliain 1938 (1982: 61).

¹⁶⁰ Fch fn 64.

¹⁶¹ Tá an t-ospidéal seo, atá suite i nGleann Maghair, Co. Chorcaí, in úsáid go príomha mar ospidéal síciatrach inniu.

Bhí droch-cháil ar na sanatóirí sa phobal, mar a mhíníonn James Deeny, fear a d'oibrigh mar Phríomhoifigeach Leighis (CMO) sa tír sna daichidí:

During the war [an Dara Cogadh Domhanda] the condition of these small sanatoria had deteriorated and as regards the care of patients the situation was downright bad. To visit some of these places and to see long lines of people, mainly young men and women, in bed in the old-fashioned wards, under miserable conditions without even a hot-water bottle in winter, hopeless and helpless, most of them slowly dying, was heart-breaking [...] generally institutions were feared as 'death-houses' (1989: 127).

Tuigeadh an corp eitinneach mar chorp dosmachtaithe, dainséarach agus tuigeadh gur chóir an corp eitinneach a scaradh ón gcorp sóisialta agus é a cheilt. Rinneadh iarracht in Éirinn othair na heitinne agus a n-iompar a rialú, mar shampla, cé nach bhfuair na modhanna rialaithe tacaíocht láidir ón bpobal:

Section 38 of the 1947 Public Health Act permitted the medical profession to commit and detain a 'probable source of infection' but such powers were meaningless without informants or broad public support [...] In Ireland, compulsory disease notification was strongly resisted and not imposed; instead, with respect to TB, different dynamics were at play and relatives often kept knowledge of disease from doctors. This caused some TB sufferers to retreat from society and endure silently in defiance of modern biopower (Breathnach 2016: 93).

Léirítear sa dialann gur thuig an Ríordánach go raibh contúirt ag baint lena chorp mar gheall gur galar gabhálach atá san eitinn. Tá an dearcadh seo le brath nuair a dhéanann sé cur síos ar chuairt a thug a chol ceathrair óg, Críostóir Ó Raghnaill, air lá amháin:

Ní maith liom é do theacht cómhngarach dom agus bím á dhruideamhaint amach uaim ar mo dhíthcheall, mar Dia go deo linn, ní duine glan mé (*Aircív* D1 4.1.1940: 15).

Admhaíonn an Ríordánach sa sliocht seo a leanas gur chuir sé daoine eile i mbaol nuair a chuaigh sé i dteagmháil dhíreach leo i dtréimhsí a raibh an eitinn ‘gníomhach’ ann agus gur bhraith sé ciontach faoi sin:

Uaireanta braithim mímhacánta (cúis gháire chughainn). Uaireanta i gcaitheamh mo shaoil dheineas neithe mímhacánta. Níor dhóigh leat go bhféadfaí mímhacántacht a chosaint. Ach ní mór ná go mbíonn mímhacántacht riachtanach ar uairibh. (Tabhair samplaí!) Cuirim i gcás nuair a bhí an eitinn gníomhach ionamsa do théinn imeasc daoine á gcur i ndáinséar. Deirinn liom féin ná raibh an dáinséar ró-mhór. Mar sin féin, do tuigí dom ná déanfadh duine uasal a leithéid (*Aircív D37: 16.10.1969: 143–144*).

Is léir go raibh tuiscint ag an Ríordánach ar a chorp féin mar chorp contúirteach agus go mb’fhéidir gur chreid sé nár cheart dó páirt a ghlacadh sa tsochaí dá bharr. Mar gheall go raibh dlúthnasc idir an corp eitinneach, an táirísleacht (*abjection*) agus an bás, chuir an corp seo brú ar theoireannacha an *bio-power*. Cuireadh béim, mar sin, ar neamh-normatacht an choirp eitinnigh agus rinneadh iarrachtaí an corp breoite sin a rialú.

Bhí a fhios ag an Ríordánach nár glacadh leis an gcorp eitinneach in Éirinn san fhichiú haois. In alt a scríobh sé san *Irish Times* dar teideal ‘Aicme Íseal’, cuireann sé síos ar na sanatóirí mar ‘na campaí géibhinn’ agus maíonn sé nár ‘chun tú a leigheas a cuireadh isteach tú ach chun an pobal a chosaint ort’ (1971b: 10). San alt céanna, léiríonn sé gur thuig sé an stiogma sóisialta a bhain leis an ngalar agus an brú a cuireadh ar ghaoil nuair a bhí othar sa teaghlach:

Cheilfeá féin agus do mhuintir é ar eagla go gcuirfí as an gceantar iad ná ar eagla ná pósfaidh aoinne do dhriféaracha (*ibid.*)

É sin ráite, tugann sé le fios uaireanta go raibh comrásaíocht éigin le brath sna sanatóirí agus gur thug na tréimhsí a chaith sé iontu sos dó ó thuairimí—agus b’fhéidir ó bhreithiúnas—an phobail. Maíonn sé i sliocht dialainne, mar shampla, gur ‘othar imeasc othar—troscán imeasc troscán’ a bhíodh ann agus é san ospidéal agus tugann sé le fios gur ‘chuma [leis] neamhspleadhachas’ i rith na dtréimhsí sin (*Aircív D15*

26.11.1956: 101). Bhíodh daoine a raibh an galar céanna orthu ina thimpeall agus is dócha go raibh tuiscint acu ar a chéile. Sa dán ‘Siollabadh’ (ES: 111), tugann sé le fios go bhfuil beocht ar leith le brath san ospidéal nuair a dhéanann sé cur síos ar ‘c[h]uisleanna’ na n-othar ag preabadh in am le gluaiseacht na banaltra (ll. 1–4). In ‘Aicme Íseal’, cuireann sé béim ar an spraoi a bhíodh aige le lucht an tsanatóra:

Ábhar iontais ab ea é mar a deintí scigmhagadh fé gach gné den ghalar marfach san. Bhíodh leasainmneacha ar fhrídíní galair agus ar fhuiú, etc. Nuair a éalaímís amach go dtí tigh tábhairne bhainimís sásamh ifreanda as ‘sláinte’ a chéile a ól. Ba threise an magadh ná an galar (1971b: 10).

Rinneadh corp normatach den chorp eitinneach laistigh den sanatóir mar b’ionann an cás ag gach othar ann. Is léir chomh maith go ndearna na hothair iarracht misneach a thabhairt dá chéile. Bhí dearcadh casta ag an Ríordánach i leith na sanatóirí, mar sin. Chuir a bhreiteacht agus na tréimhsí a chaith sé in institiúidí na breiteachta go mór leis an deighilt a bhraith sé idir é féin agus daoine eile, daoine sláintiúla, *gnáthdhaoine*.

Ní raibh faoiseamh ná spraoi ar fáil sa domhan lasmuigh den sanatóir, áfach, agus níor bhraith an Ríordánach riamh go raibh sé ina bhall ‘ceart’ den phobal. Bhí tuiscint aige air féin mar choimhthíoch. Luann Ciara Breathnach ‘the self-imposed physical and emotional limitations he placed on his life because of TB’ (2014: 11). Chuir sé srianta ar an teagmháil a bhí aige le daoine eile, cinneadh a bhain go pointe leis an mbreiteacht:

Narratives of loneliness and depression are strong in his diaries, but paradoxically he negotiated what company he kept. For several practical, emotional and intellectual reasons, Ó Ríordáin limited his interaction with others to such an extent that being ‘I measc na [n]daoine’ or among the people was a planned, measured and concerted affair involving physical exertion and psychological priming (ibid.: 13).

I sliocht dialainne amháin tugann sé le fios go raibh sé ina bhall ceart den phobal tráth,¹⁶² go raibh ‘meas an phobail’ air, go raibh ‘meas ag’s na comharsana’ air, ach go bhfuil siad ‘iompughthe im’ choinnibh’ anois (*Aircív* D1 2.2.1940: 123). I ngiota eile, luann sé na comharsana arís, ag rá nach mbíonn ‘neómat acu na créatúirí bochta’ chun stopadh agus comhrá a bheith acu leis agus maíonn sé go mb’fhéidir go mbíonn siad ‘ag teitheadh’ uaidh (*Aircív* D1 23.4.1940: 334). Is díol spéise é an chaoi a ndéanann sé cur síos ar a sheomra—bhí a sheomra féin aige ag cúl theach an teaghlaigh in Inis Cara, ionas go mbeadh sé scartha ó bhaill eile den teaghlach nuair a bhí sé tinn—in 1940:

Ar chúl an tige atá an seómra beag codladtha so agam-sa (ní cur síos ná innsint sgéil ar mo sheómra-sa “seómra codladtha” a thabhairt air, mar tá sé ’na oifig agus ’na leabharlann agus ’na seómra bidh chómh maith 7 fós ’na *sanatorium*) (D1 23.1.1940: 80).

Tugann sé le fios, mar sin, gurb é a sheomra a spás príobháideach féin agus go bhfuil deighilt idir an spás príobháideach seo agus spás an phobail. É sin ráite, luann sé go bhfuil an seomra ‘i mbealach an phobail’ (ibid.: 80–81), .i. go siúlann daoine thar bráid an tseomra chun siopa a mháthar a bhaint amach. Ciallaíonn sé seo, dar leis, nach féidir leis ‘cor a chur díom i ngan fhios do’n phobal’ (ibid.: 81). Tugann an frása seo le fios gur chreid sé go raibh ‘an pobal’ ag iarraidh súil ghéar a choimeád air mar gur aithin siad gur dhuine ‘difriúil’ a bhí ann agus mar gheall go raibh siad fiosrach faoina chás. Nuair a luann sé go bhfuil an seomra ‘’na oifig’, cuireann sé i gcuimhne dúinn gur chuir an bhreiteacht isteach go mór ar a shaol oibre. Agus plé á dhéanamh aici ar Paul, fear a raibh timpiste aige a d’fhág gan lúth na ngéag é, maíonn Gill Valentine:

The so-called ‘feminised’, ‘privatised’ location of the home, rather than the ‘masculine’, ‘public’ spaces of the workplace and the pub became the focus of his day and thus the most important sites in the construction of his own narrative of the self (1999: 169).

¹⁶² Agus bhí, ar ndóigh. Bhí sé an-ghníomhach i gcumann drámaíochta in Inis Cara sular bhuaill an eitinn é, mar shampla, agus déanann sé roinnt tagairtí don chumann sa dialann. Luann sé i sliocht dialainne ón mbliain 1940, mar shampla, go ndearna sé a ‘dhíthcheall’ agus gur ‘bhriseas mo shláinte leis an gCumann Drámuidheachta san’, go bhfuil an cumann ‘ag dul chun cinn im’ éagmuis anois’ agus go bhfuil ‘uaigneas ar mo chroidhe’ dá bharr (*Aircív* D1 23.1.1940: 82).

B'ionann an scéal don Ríordánach. Cé go raibh post aige san Oifig Mótarchánach i gComhairle Cathrach Chorcaí, ní raibh sé in ann obair rialta a dhéanamh tar éis dó diagnóis na heitinne a fháil.¹⁶³ Luadh sa dara caibidil go raibh frustrachas ar an Ríordánach mar gheall nach raibh sé 'ag soláthar' agus mar gheall gur cheap sé go raibh sé 'sa tslighe ar mo mhuintir' dá bharr (*Aircív* D1 6.2.1940: 136–137). In Éirinn san fhichiú haois, faoi mar a pléadh sa chéad chaibidil, bhí an fear idéalach ina sholáthraí, ach ní raibh an Ríordánach in ann an ról sin a chomhlíonadh mar gheall ar an tinneas. Bhí deighilt mhór, dar leis, idir spás baineann, príobháideach an tseomra agus an spás lasmuigh; spás fireann an phobail.

Bhí tionchar mór ag laincisí a choirp ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar a fhearúlacht. Déanann Kathy Charmaz plé ar an nasc idir an corp breoite agus an fhéiniúlacht i gcás an fhir:

Illness can threaten masculine identities and lead to identity dilemmas [...]
Chronic illness can undermine all the taken-for-granted identities that support and sustain a man's place in the gender order, including his place in the male dominance hierarchy among men [...] illness can reduce a man's status in

¹⁶³ Déanann Seán Ó Coileáin (1982) plé an-chuimsitheach ar an tionchar a bhí ag an tinneas ar shaol oibre an Ríordánaigh. Fch, mar shampla, lgh 58–66; 92–93; 113. Baineann Ó Coileáin úsáid, mar shampla, as litir a scríobh Edward J. Twomey, Cuntasóir na Cathrach, chuig an mBainisteoir faoin tsaoire tinnis a bhí ag an Ríordánach idir 1938 agus 1944 (1982: 62). De réir na litreach seo, bhí sé as láthair idir 8.3.1938 agus 8.9.1938 (lánphá), idir 8.9.1938 agus 8.3.1939 (leathphá), agus idir 8.3.1939 agus 31.5.1940 (saoire gan phá) (ibid.). Thosaigh sé ag obair arís ar 1.6.1940, ach bhí sé as láthair arís idir 14.10.1940 agus 16.10.1940, idir 21.1.1941 agus 1.2.1941, idir 26.4.1941 agus 28.4.1941, idir 1.5.1941 agus 3.5.1941, idir 21.6.1941 agus 22.6.1941, idir 26.6.1941 agus 30.6.1941 (lánphá) (ibid.). Bhí sé as láthair arís idir 9.9.1941 agus 9.3.1942 (lánphá), idir 9.3.1942 agus 9.9.1942 (leathphá) agus idir 9.9.1942 agus 10.9.1944 (gan phá) (ibid.). Thosaigh sé ag obair arís ar 11.9.1944 (ibid.). Mar a mhíníonn Ó Coileáin thosaigh sé ag obair san oifig mótarchánach ar 25.1.1937 agus buaileadh an-bhreoite é i mí an Mhárta 1938, nuair nach raibh ach bliain amháin caite aige sa phost (1982: 61–62). Mar a chuireann Ó Coileáin é, d'fhág an eitinn 'a rian ar a chuid oibre gan mhoill' (ibid.: 61). Baineann Ó Coileáin úsáid as litir a scríobh an Ríordánach féin sa bhliain 1954 chun a léiriú go raibh sé an-bhreoite arís idir 1949 agus 1951: 'I was granted sick leave from 5/5/49 to 1/10/50 and because I was being treated for pulmonary tuberculosis I was paid as follows: 5/5/49 to 4/11/49, full pay 5/11/49 to 4/5/50, three-quarters pay 5/5/50 to 1/10/50, half pay. I resumed duty on 2/10/50 but was taken ill again with pneumonia and pleurisy on 14/10/50. I received half pay until 28/10/50 but was on sick leave without pay from 28/10/50 to 8/10/51 (a period of 341 days). During that time I had no pay, no T.B. allowances, and no source of income whatever. Nevertheless, I survived and returned to work on 9/10/1951 and I have continued to work in the Motor Taxation Department since then...' (qtd Ó Coileáin 1982: 92). Cé nach raibh an Ríordánach róthógtha le hobair na hoifige, mar a léiríonn sé nuair a dhéanann sé cur síos ar Halla na Cathrach mar 'áit amháin ar an mbith ná tagann fás ná fairsingiú ar an aigne' (*Aircív* D14 28.1.1956: 2), bhí sé ag brath ar an bpost sin chun tuarastal a shaothrú. Bhí a shaol oibre smálta leis an tinneas ón tús.

masculine hierarchies, shift his power relations with women, and raise his self-doubts about masculinity. Consequently, chronic illness can relegate a man to a position of ‘marginalized’ masculinity in the gender order (1995: 267–268).

Is léir óna chuid scríbhneoireachta go raibh an Ríordánach lán le ‘self-doubts about masculinity’. I sliocht dialainne ón mbliain 1950, maíonn sé gur ídíodh a chuid fearúlachta i rith na mblianta:

Fear ab ea mise uair amháin. Leanbh ab ea mé leis. D’imthigh an leanbhaíocht agus an fhearúlacht (*Aircív* D9 24.11.1950: 55).

Tá an próiseas smaointeoireachta céanna le brath sa sliocht ina maíonn sé go bhfuil sé ‘titithe i ndiaidh mo chúil go mór mar fhear litríochta agus fiú mar fhear’ (*Aircív* D19 28.4.1958: 32–33). Ba mhinic a bhí eagla air mar gheall ar an mbreiteacht agus mar gheall ar shíorbhagairt an bháis. Is léir ón sliocht dialainne seo a leanas go ndearna sé nasc idir an eagla, an easpa crógachta agus an easpa fearúlachta:

Tá eagla orm—sceón. Táim á scrí seo chun an eagla do bhrú síos—ach eagla atá am thiomáint [...] Nach fearúil an fear mé! (*Aircív* D10 7.4.1951: 97).

Cuireann an comhartha uailbhreasa béim ar shearbhas an agail. Baineann sé úsáid rialta as téarmaí maslacha insneacha chun cur síos a dhéanamh air féin sa dialann, téarmaí a chuireann a easpa fearúlachta, mar a thuig sé féin é, in iúl: ‘bacach’ (*Aircív* D1 7.1.1940: 27), mar shampla, agus ‘coillteán’ (*Aircív* D9 3.4.1950: 4).

Tá an leochaileacht fhisiciúil agus leochaileacht na fearúlachta le brath mar mhórhéama sa dán ‘Na Leamhain’ (*B*: 18). Déanann an Ríordánach comparáid spéisiúil idir a leochaileacht féin agus leochaileacht na leamhan sa chéad véarsa:

Fuaim ag leamhan leochaileach, iompó leathanaigh,
Bascadh mionsciathán,
Oíche fhómhair i seomra na leapa, tá
Rud leochaileach á chrá (ll. 1–4).

Pleánn Ó Liatháin an nasc seo san alt ‘An Domhan de réir an Ríordánaigh in “Ní ceadmhach neamhshuim” agus “Na leamhain”’ (2012):

Mar achoimre ar an dán, tá an suíomh leapan curtha i láthair dúinn arís, agus tá feithid bheag neamhshuntasach arís anseo; créatúr leochaileach cosúil leis an bhfile féin ag streachailt sa dorchadas, meallta ag an solas, ag iarraidh a bheith istigh leis (2012: 135).

Cuireann ‘an suíomh leapan’ seo corp breoite an chainteora in iúl dúinn. Leagann Ó Liatháin béim ar an nasc idir an cainteoir agus an leamhan:

‘Undisguised wish-fulfilments’ atá i dtaibhrimh, dar le Freud (1997: 35), agus ba mhinic a nasc sé seo le mianta anghrácha. An bhfuil an leamhan leochaileach mar atá an file féin, seans? Seans chomh maith go bhfuil sé scanraithe roimh an fhoirfeacht i bhfad uaidh (‘anam dea-chumtha na hoíche’), an rud álainn seo a chuireann frustrachas air (‘Is do chritheas le fuacht na filíochta’ ES 41), agus a fhágann braistint an uaignis don ghrá nuair nach gcomhlíontar é (‘Mar bhí peaca ar anam na hoíche’ ES 41) (ibid.:138).

Cuireann sé leis an méid sin, ag rá go léirítear easpa fearúlachta an chainteora sa chaidreamh idir é féin agus an leamhan:

Ní mór dó aire a thabhairt dó [don leamhan], agus samhlaítear caidreamh éigin dá bharr. Déantar praiseach nó tuaiplis den chaidreamh, áfach, de bharr easpa fearúlachta, agus tá teipthe air sa deireadh is cosúil (ibid.).

Teipeann ar an gcainteoir aire cheart a thabhairt don leamhan nuair a dhoirteann sé ‘an púdar beannaithe’ (l. 13). Thuig an cainteoir láithreach ‘go rabhas gan uimhreacha/Gan uimhreacha na fearúlachta go brách’ (ll. 15–16). Is línte débhríocha iad seo, rud a aithníonn Ó Liatháin nuair a dhéanann sé tagairt do stíl an dáin (ibid.: 135), don tionchar a bhí ag an impriseanachas air (ibid.: 136–137), agus don nasc idir an dán seo agus cúrsaí síocanailíse—cuir i gcás go bhfuil an chuid is mó den dán bunaithe ar thaibhreamh (ibid.: 137)—agus an mhiotaseolaíocht—miotas Psyche (ibid.: 140). Déanann Ó Liatháin iarracht íomhá dhébhríoch, chasta na n-uimhreacha a mhíniú, cé go n-admhaíonn sé nach féidir leis a bheith cinnte faoin míniú seo:

Ceist amscaí eile sa dán ar ndóigh is ea ‘uimhreacha na fearúlachta’ agus na tagairtí eile dóibh (‘do shiúil na deich n-uimhreacha as an mearbhall’, ‘ciníonacha ag plé le huimhreacha’). Chreid na Gréagaigh go bhféadfaí nithe a thabhairt fé ndeara agus a chur i dtéarmaí matamaitice nó céimseatan. Chiollaigh sin gur mheasadar go bhféadfaí gach aon ní agus tarlúint a thomhas ar bhonn matamaiticiúil [...] Cé go bhfuil éabhlóid tagtha anois ar na tuiscintí a bhain le stair na matamaitice clasaicí, creideadh in aimsir an Ríordánaigh gurbh é Píotagarás agus a lucht leanúna sa séú haois roimh Chríost a d’fhéach ar uimhreacha agus ar chéimseata mar bhunús gach aon rud nádúrtha [...] Maidir leis an uimhir 10, seo uimhir mhisteach na críochnúlachta agus na haontachta, go háirithe sa traidisiún Giúdach [...] Sa chóras Píotagarásach, tugtar míniú ar an gcruinne de réir córais uimhriúil; suimiú na gcéad cheithre slánuimhreacha 1, 2, 3, 4 is ea 10, a measadh mar uimhir fhoirfe ag an am, agus gur ann a mhair nádúr iomlán na n-uimhreacha. Ba shiombail an uimhir 10 ar iomlán na n-uimhreacha (agus na cruinne), agus bhí réalt le deich bpointe (an *tetratys*) ag seasamh dó. Fiú ar bhonn simplí, sin uimhir na méar freisin, bunús an chórais deachúlaigh agus na ndeachuithe araon. Measadh gur fhreagair na ré-uimhreacha d’airíonna firinscneacha, agus má b’ionann uimhir 10 agus an uimhir ab fhoirfe a bhí ann, b’fhéidir gurb é sin is brí le ‘uimhreacha na fearúlachta’ a bheith ann féin, cé nach léir dom gur féidir a bheith cinnte faoi seo go deo. Is léir, go háirithe, go mbraitheann Ó Ríordáin mar dhuine atá lasmuigh de chóras an oird (mar sin, sa *chaos*, anord?), agus go bhfuil sé eisiata ó dhomhan na n-uimhreacha. Dá measadh sé gur féidir le haireachtáil agus tuiscint ar uimhreacha ‘cumhacht’ a bhronnadh ar rud [...] caithfidh nach duine é féin a chomhlíonann iomláineacht uimhriúil ar chaoi éigin (ibid.: 141–142).

Is míniú fíorspeisiúil é seo, a thugann léargas dúinn ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach air féin mar dhuine neamhghnách, imeallach. Cé gur dán débhríoch, casta é ‘Na Leamhain’, is dán fíorshuimiúil é, a thugann léargas dúinn ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith a choirp bhreoite, leochailigh agus ar an nasc idir an corp seo agus a fhearúlacht leochaileach.

Is léir gur chuir an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear a raibh easpa fearúlachta aige frustrachas mór ar an Ríordánach. Tá an frustrachas seo le brath go soiléir sa dialann:

Níl sé d'acmhainn agam bheith im FHEAR. Á sin é é. EASBA FEARÚLACHTA! (*Aircív D9 29.1.1951: 113*).

Léiríonn a pheannaireacht—an comhartha uaillbhreasa agus na litreacha móra—an frustrachas a bhí air nuair a scríobh sé an sliocht thuas. Is léir ón dialann nár cheap sé go raibh sé ina fhear ‘fearúil’, ina fhear ‘ceart’ agus is cosúil go raibh tionchar ollmhór ag an dearcadh a bhí aige i leith a choirp eitinnigh ar an smaoineamh seo.

3.4. ‘bhí eagla orm go raibh ag teipeadh orm’¹⁶⁴: An Imní Chollaí agus an Fhearúlacht

Bhí an Ríordánach amhrasach faoina chumas collaí mar gheall go raibh corp breoite aige. Léirítear sa sliocht seo a leanas, ina ndéanann sé tagairt do *Cúirt an Mheán Oíche* le Brian Merriman agus ina luann sé go bhfuil sé tógtha le húsáid na líne “‘borradh na fola agus fothrom na feóla’” sa téacs (*Aircív D1 24.1.1940: 85*), go raibh sé in amhras faoi chumas collaí an duine bhreoite i gcoitinne:

[...] d’fhiafruigheas díom féin conus is féidir fothrom na feóla a chloisint nuair ná fuil an fheóil ann. Ag cuimhneamh ar dhuine a bhíonn feochta seang ag an eitinn a bhíos, agus san am gcéanna a bhíonn tugtha do’n drúis (*ibid.:* 86).

Is í an cheist atá ag croílár an tsleachta seo ná an cheist seo a leanas: an féidir le duine a bhfuil corp breoite, lag aige mianta agus cumhacht na collaíochta a bhrath agus thuiscint i gceart? Cé go bhfuil greann dubh le brath sa sliocht, is léir nach raibh an Ríordánach cinnte faoin bhfreagra. Luann sé sa sliocht céanna go raibh ‘droch-mheas’ aige ar ‘lucht na drúise’ nuair a bhí sé in Heatherside leo (*ibid.*). Is cosúil gur cheap sé nár chóir do dhuine ag a bhfuil corp míshláintiúil a bheith ina dhuine drúisiúil. Déanann sé plé ar a chumas collaí féin i sliocht dialainne ón mbliain 1950:

¹⁶⁴ Ó Ríordáin (*Aircív D9 20.8.1950: 42*).

Deineadh taibhreamh dom aréir. Do samhlaíodh dom go rabhas i leabaidh agus bean óg im theannta. Bhíos ag iarraidh í do choilleadh agus bhí eagla orm go raibh ag teipeadh orm. Go hobann agus go míorúlteach d'éirigh a corp treamh-dhearcach agus do chonac néall bán ag taisteal trén a lár istigh ón a gaibhligh aníos. Do tuigeadh dom ansan go raibh an gnó déanta agam. Ní cuimhin liom an raibh an néall bainneach so follamh nó an raibh leanbh istigh ann, ach tá fhios agam go bhfeaca Cros ár dTiarna suite ar bharr an néill. Ní bhfuair eas aon phléisiúr drúiseach as an dtaibhreamh so ach ba mhór an sólás dom é (*Aircív D9 20.8.1950: 42–43*).

Cuirtear easpa muiníne an Ríordánaigh, ó thaobh an ghnéis de, in iúl go soiléir sa sliocht thuas. Bhí ‘eagla’ air mar cheap sé ‘go raibh ag teipeadh’ air nuair a rinne sé iarracht luí leis an mbean. D'éirigh leis ar deireadh agus bhain sé ‘sólás’ as an bhfíric sin. Cé go raibh cur síos á dhéanamh aige ar thaibhreamh, léirítear inní chollaí an Ríordánaigh go soiléir anseo. Is cosúil go raibh eagla air nach raibh sé ‘fearúil’ go leor chun luí le bean. Pléadh sa chéad chaibidil den tráchtas seo an bhéim a cuireadh ar an ngnéas dlisteanach, .i. an cineál gnéis a raibh an ghiniúint mar phríomhaidhm aige, in Éirinn san fhichiú haois.¹⁶⁵ Is díol spéise é, mar sin, go ndéanann an Ríordánach nasc (débhrioch) idir gníomh collaí an taibhrimh agus an ghiniúint sa sliocht thuasluaite nuair a scríobhann sé ‘[n]í cuimhin liom an raibh an néall bainneach so follamh nó an raibh leanbh istigh ann’. Cuireann an líne seo in iúl go ndearna sé nasc idir an gnéas agus an ghiniúint. Ní chuireann sé an iomarca béime ar an nasc seo sa sliocht áirithe seo mar nach maíonn sé go raibh an gníomh collaí rathúil *toisc* gur éirigh an bhean torrach. Ina ainneoin seo, tá sé den tuairim go raibh an gníomh collaí rathúil mar gheall gur éirigh leisean ‘an gnó’ a dhéanamh. Cuireann sé an bhéim, mar sin, air féin, ar a chumas collaí féin agus ar an gcaoi ar thug an ‘gnó’ collaí misneach dó mar fhear.

Léiríonn Kimmel agus Fracher (2005), agus staidéar á dhéanamh acu ar fhir a bhfuil fadhbanna collaí acu, gur minic a dhéanann fir nasc idir a gcumas collaí agus a gcuid fearúlachta agus gur minic a cheistíonn siad a bhfearúlacht nuair a bhíonn fadhbanna collaí acu:

¹⁶⁵ Fch Caib. 1, Cuid 1.5., lgh 42–43.

Sam, Joe, and Bill manifest the three most common sexual complaints of men seeking therapy. But underlying premature ejaculation, inhibited sexual desire, and erectile dysfunction is a common thread binding these and other sexual problems together. Each fears that his sexual problem damages his sense of masculinity, makes him less of a ‘real man’. In a sense, we might say that all three men ‘suffer’ from masculinity (141).

Pléann Kimmel agus Fracher an nasc láidir, lárnach idir an chollaíocht agus an fhearúlacht a bhíonn le brath in intinn na bhfear agus an chaoi a dtugann an chollaíocht deimhniú don fhearúlacht:

If sexuality is socially constructed, perhaps the most significant element of the construction—the foundation upon which we construct our sexuality—is gender. For men, the notion of masculinity, the cultural definition of manhood, serves as the primary building block of sexuality, and it is through our sexualities that we confirm the successful construction of our gender identity. Gender informs sexuality; sexuality confirms gender. Thus men have much at stake when they confront a sexual problem: they risk their self-image as men [...] In a sense, sexuality is the location of the enactment of masculinity; sexuality allows the expression of masculinity (ibid.:142–143).

Is cosúil go raibh Ríordánach an taibhrimh ag iarraidh ‘the enactment of masculinity’ a léiriú nuair a rinne sé iarracht an bhean ‘a choilleadh’—focal a thugann le fios gur gníomh gan chead a bhí i gceist nó, ar a laghad, nach raibh tábhacht ag baint le tuairim na mná, rud a chuireann an bhéim arís ar chumas collaí an fhir agus ar an gcaoi a bhfuil sé ag iarraidh an cumas seo a léiriú agus a dheimhniú—agus gur bhain an ‘eagla’ a bhí air nuair a cheap sé go raibh ‘ag teipeadh’ air leis an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear lochtach. Cuireann úsáid an fhocail ‘gnó’ an dearcadh a bhíonn ag fir i leith an ghnéis mar ‘a job whose performance can be evaluated’ in iúl chomh maith (Kimmel agus Fracher 2005: 145):

That men use the language of work as metaphors for sexual conduct—‘getting the job done’, ‘performing well’, ‘achieving orgasm’—illustrates more than a passing interest in turning everything into a job whose performance can be evaluated; it reinforces detachment, so that the body becomes a sexual

machine, a performer instead of an authentic actor. The penis is transformed from an organ of sexual pleasure into a 'tool', an instrument by which the performance is carried out, a thing, separate from the self [...] The penis can become the man's enemy, ready to engage in the most shameful conspiracy possible: performance failure. Is it any wonder that 'performance anxiety' is a normative experience for male sexual behavior? (ibid.).

Cuireann taibhreamh an Ríordánaigh an 'performance anxiety' seo in iúl go soiléir.

Ba mhínic a cháin an Ríordánach é féin sa dialann toisc nach raibh sé in ann an deis a thapú le mná, rud a chuir go mór leis an imní a bhí air, ní hamháin faoina chumas collaí, ach faoina fhearúlacht chomh maith. I litir a scríobh sé chuig Con Prior in 1949, maíonn sé

I am surrounded by females here [sa sanatóir]. They are fascinated of my bald head. When they wish to be seduced they retire in ones to the Linen Room. Now that Lenin is dead it should be called the Stalin room? To date I have not pleased a single damsel here (Mí na Samhna 1949 qtd Ó Coileáin 1982: 106).

Cé go bhfuil tón magúil le brath anseo arís, mar a léiríonn an líne ghreannmhar faoi Lenin agus 'the Linen Room', tá tón féincháinteach le brath ann chomh maith. Tugann sé le fios i ndialann na bliana 1940 go mbíonn deacrachtaí aige le mná, rud a chuireann isteach go mór air:

Is mó caoi mhaith agus is mó pléisiúr aoibhinn a leogas uaim de dheascaibh na cúthaileachta. Ní fhéadfaínn bheith chomh maith leis seo nó leis siúd. Is mínic a bhí cailín go caoiteamhail agam 7 ligeas uaim í mar ní raibh aon mheas agam orm féin. Is mó faill a leogas tharam le faillighe agus le drochmheas ar mo chomhachtaibh féin ionas gur fágadh i n-umar na haimléise me (*Aircív D1 3.4.1940: 288*).

Is léir gur thuig an Ríordánach é féin mar dhuine imeallach, mar dhuine ait, mar dhuine nach raibh saol iomlán á chaitheamh aige agus is léir chomh maith gur chreid sé nach raibh sé maith go leor, nó fearúil go leor, seans, mar gheall ar a chúthaileacht. Tugann

sé le fios sa dialann gur bhain sé sult as a bheith ag féachaint ar ‘mhná triopallacha’ a chonaic sé, mar shampla, ar Shráid Phádraig i gcathair Chorcaí (*Aircív* D16 23.6.1957: 238). Maíonn sé go bhfuil sé ‘cráite [...] ag mianta na colna’ (*ibid.*) agus déanann sé cur síos ar na mná a fheiceann sé ar an tsráid i rith an tsamhraidh:

Tá an oiread san gúnaí dathannacha á bhfeiscint againn na laetheanta brothail seo nach aon ionadh é má fireannaíotar sinn. Bhíos ag féachaint tamall inné ar mhná triopallacha ag gabháil ó thuaidh thar Dhroichead Pádraig. Do dheineas ionadh dá dtiopallacht. Is iad a bhí néata. Bhíodar chomh glan, chomh leochaileach le peidhleacháin párlúis. Ní fheacaís fir riamh chomh piocaithe leo. Rudaí samhraidh ab ea iad, mheasfá, agus iad chomh h-ionann le hataí tuí (*ibid.*: 238–239).

Déantar nasc suimiúil anseo idir na mianta a mhúsclaíonn áilleacht na mban sna fir agus an fhearúlacht féin—tugtar le fios go ‘bhfireannaítear’ na fir nuair a fhéachann siad ar mhná áille. Tugann sé le fios i sliocht dialainne eile, áfach, nach mbíodh sé de mhisneach aige, ní hamháin dul i dtreo na mban, ach féachaint go díreach orthu, fiú:

Cuid des na mná [ar Shráid Phádraig] chomh h-álainn san ná beadh sé de mhisneach agat féachaint orthu. Dá bhféachfaidís thar n-ais ort bheadh beirthe ort. Ach ní fhéachfadh. Beag an baol (*Aircív* D13 4.12.1953: 1).

Tugtar le fios gur cheap sé nach mbeadh suim ag na mná ann. Ní raibh mórán féinmhuíne ag an Ríordánach, mar sin, agus bhí deacrachtaí aige le mná dá bharr.

Tugann an dán ‘Ualach na Beatha’ (*ES*: 33) léargas dúinn ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith na mban. Luann an cainteoir go bhfuil dhá ‘chúrsa’ (l. 9) os a chomhair amach agus gur chóir dó rogha a dhéanamh eatarthu, ach nach féidir leis na cúrsaí seo a fheiceáil i gceart mar gheall ar na ‘scamaill’ (l. 10); caithfidh sé an cinneadh a dhéanamh sula mbeidh sé in ann torthaí an chinnte a thuiscint i gceart (l. 11). Tá cosúlachtaí idir an rogha seo an rogha atá os comhair an chainteora in ‘The Road Not Taken’ le Robert Frost (1920),¹⁶⁶ ach tá rogha an Ríordánaigh beagáinín níos mistéirí ná rogha Frost:

¹⁶⁶Déanann Sewell (2000: 19) tagairt do dhán Frost nuair a dhéanann sé mionscrúdú ar ‘Ualach na Beatha’ chomh maith.

Two roads diverged in a yellow wood,
And sorry I could not travel both
And be one traveler, long I stood
And looked down one as far as I could
To where it bent in the undergrowth;
Then took the other, as just as fair (ll. 1–6).

Tuigeann cainteoir an dáin ‘The Road Not Taken’ gur chóir dó an bóthar ‘less traveled by’ (l. 19) a roghnú, cé gur cheistigh sé an cinneadh seo tar éis dó é a dhéanamh. Níl cainteoir an dáin ‘Ualach na Beatha’ leath chomh cinnte, áfach. Baineann an chéad chúrsa atá os comhair an chainteora amach le cumhacht na drúise, leis na mianta collaí, agus le meallacht na mban. Luann sé an tionchar a bhíodh ag áilleacht na mban air:

Is minic bhraitheas milseacht i maighdean
A fhág mé go trochailte tréith,
A dhein síoraíocht gan faoiseamh den aimsir
Is feitheamh dem ghníomhartha go léir.
(ll. 13–16).

Cuireann na línte seo an aimlíocht a chuireadh áilleacht na mban—agus luann sé maighdeana go háirithe (l. 13)—air in iúl agus léiríonn siad go soiléir an tionchar fisiciúil agus síceolaíoch a bhíodh ag an drúis air. Is díol spéise é gur scríobh an Ríordánach na línte seo san aimsir chaite, rud a thugann le fios go bhfuil athrú tagtha ar a dhearcadh i leith na háilleachta i rith na mblianta. Sa chéad véarsa eile, luann an cainteoir go mbaineann an chéad chúrsa, ní hamháin le háilleacht an duine aonair, ach le meallacht chumhachtach agus uilíoch na mban uilig, rud a chuireann go mór lena imní:

Ach ba nimhní an mhilseacht sa chomhartha
Ná slimchrot aon bhéithe faoin spéir,
Ní haonchorp mná óige bhí romham ann
Ach ilchorp na bantrachta féin.

Bhí aoibhneas gach mná dar luigh síos ann

Is fiainmhian gach fir a saolaíodh [...]

(Il. 17–20).

Cuireann na focail ‘ilchorp na bantrachta’ mealltacht agus cumhacht na mban in iúl dúinn go soiléir agus léiríonn na focail ‘fiainmhian gach fir a saolaíodh’ cumhacht na drúise. Cuireann an comhfhocail aisteach ‘fiainmhian’ béim ar an gcumhacht seo. Is léir go bhfuil inní ar chainteoir an dáin faoi mhealltacht na mban agus faoi chumhacht na drúise. Tugtar léargas suimiúil dúinn, mar sin, ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith na collaíochta sa dán seo. Is léir go gcuireann a mhianta collaí féin inní ar an gcainteoir toisc go gceapann sé go bhfuil easpa smachta aige orthu. Braitheann sé, mar shampla, ‘ilchorp na bantrachta’ (l. 20) sa chéad chúrsa agus, cé go bhfuil ‘milseacht’ (l. 17) ag baint leis an mbanúlacht chumhachtach seo, is milseacht ‘nimh[neach]’ (l. 17) í. Ní hamháin go gcuireann an bhanúlacht uilíoch inní air, ach cuireann ‘[a]onchorp mná óige’ (l. 19) inní air chomh maith.

Is minic a chuirtear frustrachas collaí an Ríordánaigh in iúl sa dialann. Ag tús an tsleachta seo a leanas, luann sé go bhfuil ‘tromhshuan’ ar a aigne agus go bhfuil ‘an cloigeann ana-the’ (*Aircív* D5 17.7.1943: 36) toisc go bhfuil sé breoite. Luann sé chomh maith nach bhfuil fonn air filíocht a scríobh agus gur thréig an ‘tseanbhuile filíochta’ é (ibid.). Ceapann sé go bhfuil ‘míshuaimhneas spioradúil’ (ibid.) ag cur as dó agus míníonn sé mar seo a leanas é:

Bím i gcónaí ag santú an tsaoil agus ag lorg faille. Ní féidir le duine an Bíobla a léamh an fhaid agus a bhíonn an dinnéar á ullmhú aige. Bím i gcónaí ag lorg boige baininscní. Bím ag tnúth le corp mná. An mbímidne—an t-ál fireann—ag lorg smaointe baininscneacha faoi mar a lorgáimid coirp bhaineanna? Á, is leor sin (ibid.).

Tugtar léargas suimiúil dúinn ar fhrustrachas collaí an Ríordánaigh sa sliocht seo. Cuireann an t-agall ‘[á], is leor sin’ frustrachas an Ríordánaigh in iúl arís ag deireadh an tsleachta. Léirítear frustrachas collaí an Ríordánaigh arís sa sliocht seo a leanas. Chuaigh sé ar shiúlóid an lá áirithe sin agus chonaic sé ‘[m]ná óga ag rothaidheacht’ (*Aircív* D5 7.8.1944: 43). Déanann sé an cur síos seo a leanas ar na mná sin:

Iad go léir so-bhlasta. Ach braitheann sin—a sobhlastacht—ar ocras an té a bhíonn á santú (ibid.).

Cuireann an ráiteas seo mianta collaí an Ríordánaigh in iúl arís; cheap sé go raibh na mná óga ‘so-bhlasta’ toisc go raibh ‘ocras’ air, .i. frustrachas collaí. Is friotal an-chorpartha é sin agus tugann sé sin cumhacht na mianta le fios go soiléir. Luaigh sé sa sliocht céanna gur bhuaill sé le Con Sweeney, a bhean agus ‘cailín óg, cothuighthe’ (ibid.) ar an mbóthar agus déanann sé cur síos gearr ar an gcomhrá a bhí acu lena chéile:

‘Ar mhaith leat cailín deas a bhreith leat?’ arsa Con. ‘Is ar éigin a thiocfadh sí liom,’ arsa mise. Ansan, ar eagla go measfaidís go rabhas ró-dháiríribh, dúbhairt go raibh ana-bhrothall ann (ibid.).

Faightear léargas eile sa sliocht seo ar fhéiniómhá dhiúltach an Ríordánaigh. Cé nach raibh sé ach ag magadh nuair a dúirt sé nach dtiocfadh an cailín óg leis, cheap sé nach raibh sé maith go leor nó sláintiúil go leor nó tarraingteach go leor di.

Léirítear sa ghiota seo a leanas gur thuig an Ríordánach na mianta collaí mar mhianta a bhíonn ag gach duine agus mar fhórsa a stiúrann iompar an duine—iompar seafóideach, greannmhar sa chás seo—nuair a dhéanann sé cur síos ar an gcion a bhí ag na fir áitiúla ar bhean ar leith, Miss Williams:

Sasanach darab ainm dó Roper ann [gar don abhainn]. *Station wagon* aige ar an mbóthar. Bean óg istigh ann ag feitheamh leis. Miss Williams is ainm di, cloisim. Tá Roper pósta agus isí Miss W. an striapach atá aige—más fíor. Ní bhfuairéas-sa ach strac-fhéachaint uirthi ach tá sí deallraitheach, déarfainn. Bean is ea í, nuair a thagann sí an treo, go mbíonn na fir ag féachaint treo eile chun go dtabharfadh sí faoi deara ná fuilid ag féachaint uirthi agus, san am gcéanna, gan ar a n’aigne ach í. Fear pósta pleidhiciúil eile ag taisteal ar nós na gaoithe ar rothar inneal-ghluaiste 7 é ag guí Dé go bhfeicfeadh sí é agus go dtuigfeadh sí chomh cródha agus atá sé. Géarú ar an saol timpeall is ea í, bail ó Dhia uirthi (*Aircív* D13: 21.3.1954: 24).

Léiríonn an méid seo uilig gur thuig sé na mianta collaí mar chuid den staid dhaonna. Cé gur aithin sé agus gur phléigh sé a mhianta collaí féin sa dialann, is léir ón méid a scríobh sé ann nach raibh sé iomlán compordach lena mhianta ná lena chollaíocht féin mar gheall go raibh inní air faoi chumas collaí a choirp bhreite.

3.5. ‘bod amú’:¹⁶⁷ An Atharthacht, an Ghiniúint agus an Fhearúlacht

Léiríonn dialann an Ríordánaigh go raibh fonn air a bheith ina athair. Tá an fonn seo le brath go soiléir sa sliocht seo a leanas:

Do dhéanfainn athair maith. Cá bhfuil mo leanbh? Dein athair díom, a Athair
(*Aircív* D9 24.11.1950: 52).

Tá an ceart ar fad ag Ciara Breathnach, a mhaíonn nach bhfuair sé an deis ‘normal life cycles’ a bhlaiseadh mar go raibh tinneas fadtéarmach air (2016: 94). Ba chuid mhór de shaolré an duine í an ghiniúint in Éirinn i rith an fichiú haois, agus is cuid mhór de shaolré an duine í sa lá atá inniu ann go fóill, ar ndóigh. Mar a mhíníonn bean amháin a ndearna Mary Leane agallamh léi faoin taithí a bhí aici ar an gcollaíocht, ar an ngnéas agus ar an nginiúint in Éirinn san fhichiú haois ‘if you avoided a family, you were *condemned absolutely*’ (Leane 2014: 38). Ba norm sóisialta í an ghiniúint, a bhain, ní hamháin le dearcadh na sochaí, ach le cúinsí polaitiúla agus eacnamaíocha agus reiligiúnda chomh maith. Bhí fonn ar an Rialtas agus ar na hEaglaisí Críostúla, mar shampla, ardú, nó ar a laghad seasmhacht, a fheiceáil sa ráta breithe. Cuireadh béim ar an nginiúint mar ‘the only legitimate reason for sex’ (Cronin 2012: 55), mar sin.

Is cosúil gur ghlac an Ríordánach an smaoineamh sin chuige féin go pointe. Cuireann sé a dhíomá faoina stádas mar dhuine gan chlann in iúl go soiléir sa dialann:

[...] táim ag déanamh ar mo dhachad [...] 7 níl oiread 7 leanbh tabhartha im dhiaidh. Saol seasc—blianta 7 bod amú (*Aircív* D14 28.1.1956: 1).

¹⁶⁷ Ó Ríordáin (*Aircív* D14 28.1.1956: 1).

Is díol spéise é go ndéantar nasc sa sliocht thuas idir an ghiniúint, luach sóisialta an fhir—tugann an frása ‘blianta [...] amú’ le fios nár chuir sé leis an tsochaí—agus an corp fireann—‘bod amú’.

Níor bhain an fonn a bhí ar an Ríordánach a bheith ina athair le noirm na sochaí comhaimseartha amháin. Bhí an-mheas aige ar mheon an pháiste, nó ar an ‘aigne linbh’, mar a thug sé féin air (*ES*: 9). Mar a pléadh go mion sa dara caibidil den tráchtas seo,¹⁶⁸ bhí tionchar mór ag an tuiscint a bhí ag an bhfile ar thábhacht na ‘haighe’ oscailte seo ar a fhealsúnacht fhileata mar gur bhraith sé gur chóir don fhile ‘aigne linbh’ a chothú ann féin ionas gur féidir leis dul i ngleic i gceart le daoine agus le rudaí lasmuigh de féin chun filíocht ‘ionraic’ a chumadh (*ibid.*: 11). Tugtar le fios sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige* gur thuig sé go maith go raibh deighilt mhór idir an tuiscint a bhíonn ag páistí ar an domhan agus an tuiscint a bhíonn ag daoine fásta ar an domhan céanna. Cuirtear leis sin sa dialann:

Maireann leanbhaí i saol eile seochas ár saolne. Saol draíochta—lán de shlaitíní draíochta. Ní fheiceann siad ár saol-ne ná ní fheicimidne a saol súd. Ní dhallann cúramaí iad ná imníomh ná eolas. Creideamh ar fad isea iad. Tá an creideamh sin cailte againn-ne [...] Táimid araon ag feachaint ar an domhan céanna ach ní hé an domhan céanna a chímid. Chíonn siad san saol an bhéaloidis. Chímid-ne saol na cánach ioncaim, na rátaí. Ciacu radharc is firinní, radharc na h-urchóide nó radharc na neamhurchóide? Tá iontaoibh iomlán acu asainne ná fuil aon iontaoibh againn asainn féin. Sagairt is ea iad a dheineann deasghnáth den suaraíocht. Ní h-eol dóibh suaraíocht. An sinne a chum suaraíocht nuair a theip ár samhlaíocht? Samhail a chíonn siad, a chumann siad, as neamhurchóid. Cinnteacht ar fad is ea iad gan aon eolas. Eolas ar fad sinne gan aon chinnteacht. Cine filí iad (*Aircív D38 22.2.1970*: 123–124).

I ngiota eile ón mbliain 1949, maíonn sé go mbíonn páistí ‘chomh nádúrtha áthasach le duilleóg ag fás’ (*Aircív D7 15.4.1949*: 55). Bhí an-chion ag an Ríordánach ar a neachtanna agus a nianna chomh maith, .i. páistí a dhearthár, Tadhg. Déanann sé cur síos orthu i ndialann na bliana 1963 mar ‘an pobal beag daoine is annsa liomsa ar

¹⁶⁸ Fch Caib. 2, Cuid 2.9., fch Igh 157–158.

domhan’ (*Aircív* D26 30.1.1963: 116–117) tar éis dó cuairt a thabhairt orthu. Sa sliocht céanna molann sé iad mar ‘b[h]uion bheag neamh-urchóideach’ atá ‘lán de mhacántacht’ (ibid.: 116). I sliocht ón mbliain 1965, déanann sé cur síos ar a neacht, Marian, agus ar an gcaoi nár tháinig ‘gangaid’ uirthi cé gur lig cara léi síos í:

Níl inti ach leanbh ach b’fhearra dhúinn go léir bheith mar í—gan ghangaid. Bhí an ceart ag an Té a órdaigh dúinn bheith mar leanbhaí. Nuair adeirim ná fuil inti ach leanbh, sé táim ag rá ná nár chuaidh sí amú fós ina cuid machnaimh (*Aircív* D29 21.3.1965: 57–58).

Is cosúil gur chreid sé gur chóir don duine fásta eiseamláir an pháiste a leanúint mar go ndeachaigh na daoine fásta ‘amú’ ina gcuid ‘machnaimh’ nuair a d’fhág siad meon an pháiste ina ndiaidh. Seans gur bhain an meas seo go pointe áirithe leis an gcumha a bhí air i ndiaidh a óige féin. Admhaíonn sé sa dialann, mar shampla, gur ‘shleamhnaigh m’óige uaim i gan fhios dom’ (*Aircív* D41 22.1.1973: 70) agus gur sa leaba ‘a chaitheas m’óige’ (ibid.) agus is léir gur chuir sé sin as dó mar rinne sé cur síos air féin mar ‘t[h]eip iomlán’ sa sliocht céanna (ibid.). Tá cumha an Ríordánaigh i ndiaidh a óige le brath sa sliocht seo a leanas:

Níl de dhraíocht ar an saol ach an óige. Mná oga + ní mná críonna, a mheallann sinn, Is leis an óige cóipcheart na h-áilleachta agus na rómánsaíochta. Níl d’inspioráid ar an saol ach cailín óg. Is le mná óga a bhí báidhíocht gach file + gach úrscéalaí riamh ó Homer go Cervantes + ó Cervantes go dtí Seán Ó Ríordáin. Ach cé h-iad na mná críonna mísciamhacha seo ná tugann inspioráid dúinn? Is maith tá’s againn cé h-iad! Siad mná óga draíochtúla an lae inné iad. Cad d’imigh orthu? An óige d’imeacht uathu a thárla dóibh. Is ins an óige atá an draíocht + an comhacht [...] An rud is céasta ar fad isea gur ar an óige a bhíonn ár n’éileamh fós + sinn scartha léi. (*Aircív* D28 4.5.1964: 19–20).

Tugtar le fios anseo go mbraitheann daoine fásta uathu i gcónaí na laethanta a bhí. É sin ráite, is léir gur bhain an Ríordánach fíorthaitneamh as comhluadar a nianna agus a neachtanna agus nárbh é gur shantaigh sé an óige a bhí acu. Creideann an scríbhneoir seo go raibh fonn ar an Ríordánach páiste—nó páistí—a bheith aige, ní hamháin mar gur norm sóisialta a bhí sa ghiniúint ag an am, ach mar go raibh sé níos compordaí i

gcomhluadar na bpáistí agus mar gur chreid sé gur féidir le daoine fásta an-chuid a fhoghlaim ó mheon agus ó iompar na n-óg

Cé go raibh fonn ar an Ríordánach páistí a bheith aige, tugann sé le fios in áiteanna eile sa dialann nach raibh páistí *tuillte* aige mar go raibh sé go mór in amhras faoina thorthúlacht agus faoina luach sóisialta. Ní raibh ach ceithre bliana is fiche slánaithe aige nuair a scríobh sé an iontráil seo a leanas, ina maíonn sé nach mbeadh de chlann aige go deo, ach a chuid sceitseanna:

[...] do chaitheas an lá go léir ag déanamh pictiúirí d'fhearaibh agus de mhnáibh ná raibh riamh ar an saoghal so, agus nuair a chuimhnighim air is truagh liom ná ch duine dhíobh mé féin. 'Siad mo chlann iad agus fairíor ní bheidh de chlann go deo na ndeór ná go bráth na breithe agam ach iad. Sin a bhfuil de thorthamhlacht ionam, agus ní deirim ná gur maith an bhail é ar an síol sin Uí Ríoghbardáin nach béarfad go bráth (*Aircív* D1 5.3.1940: 214–215).

Tugann sé le fios go bhfuil a 'shíol', a ghéinte, féin lochtach agus *nár chóir* dó iad a chur ar aghaidh chuig an chéad ghlúin eile. Tugann an sliocht seo léargas suimiúil dúinn ar an úsáid a bhain an Ríordánach as meafar na giniúna ina chuid dánta agus ina fhealsúnacht fhileata. Pléadh an nasc idir an Ríordánach agus a 'chlann véarsaí' ('Seo Libh', *ES*: 26, l. 1) agus an tuiscint a bhí aige ar na cosúlachtaí idir scríobh na filíochta—próiseas cruthaitheach—agus an ghiniúint—próiseas fisiciúil—sa dara caibidil den tráchtas seo.¹⁶⁹ Thuig sé an chruthaitheacht mar phróiseas torthúil agus thuig sé a intinn chruthaitheach féin mar áit thorthúil. Ní raibh fíorpháistí aige riamh, ach bhí a chuid dánta aige, agus thuig sé go raibh torthúlacht de chineál éigin ag baint lena shaol dá bharr. Is díol spéise é gur chuir sé béim láidir ar íomhá an mháthairfhile i gcuid dá dhánta,¹⁷⁰ mar a pléadh sa dara caibidil, agus gur chuir sé béim ar thaobh baineann an phróisis chruthaitheach.¹⁷¹ Tugann sé sin le fios nach raibh sé cinnte an raibh sé 'fearúil' go leor chun áit a bhaint amach dó féin mar fhile fireann i dtraidisiún

¹⁶⁹ Fch Caib. 2, fch Cuid 2.8. lgh 146–156; Cuid 2.9., lgh 156–168; Cuid 2.11., lgh 172–182; Cuid 2.12. 182–184.

¹⁷⁰ Fch Caib. 2, Cuid 2.11., lgh 172–182; Cuid 2.12., lgh 182–184.

¹⁷¹ Fch Caib. 2, Cuid 2.9., lgh 156–168.

fireann na Gaeilge agus na filíochta agus go ndéanann sé bainneanú air féin uaireanta dá bharr.

3.6. ‘Ní mheileann leathbhró’¹⁷²: An Pósadh, an Chollaíocht agus an Fhearúlacht

Bhí dlúthnasc idir an ghiniúint agus an pósadh in Éirinn san fhichiú haois, mar a pléadh sa chéad chaibidil.¹⁷³ Tuigeadh ‘the birth and bringing up of children’ mar phríomhaidhm an phósta (qtd Daly 2006a: 204) agus tuigeadh an pósadh mar rud dlisteanach, nádúrtha agus dosháraithe mar gheall gur thug sé údarás d’aonad an teaghlaigh.¹⁷⁴ In ainneoin na béime a cuireadh ar thábhacht an phósta, áfach, bhí an ráta pósta in Éirinn an-íseal i gcomparáid leis na rátaí a bhí le brath i dtíortha eile san Iarthar (Daly 2006b: 572; Earner-Byrne 2007: 2). Míníonn Diarmaid Ferriter na staitisticí:

In 1926, 72 per cent of Irish men between the ages of 25 and 43 were unmarried, as were 53 per cent of women of that age. In 1936, census figures indicated that one-quarter of Irish women never married and 25 per cent of Irish men remained permanently celibate (in 1937, 29 per cent of Irish men aged 45 or over had never married). These were trends that did not alter significantly until the 1950s, meaning that ‘Ireland had the highest rates of postponed marriage and permanent celibacy of any western country that kept such records’ (2009: 103).

In ainneoin na staitisticí seo, is léir gur cheap an Ríordánach gur gnáthnós sláintiúil a bhí sa phósadh agus go raibh sé ait toisc go raibh sé ina bhaitisiléir. Tugtar le fios sa sliocht seo a leanas gur thuig an Ríordánach saol an duine neamhphósta mar shaol easnamhach:

Dréir deallraimh, teipeann ar gach aoinne ná pósann (*Aircív* D10 23.2.1951: 52).

Luann sé mírialtacht na baitsiléireachta i sliocht eile ón mbliain 1940:

¹⁷² Ó Ríordáin (*Aircív* D1 20.4.1940: 328).

¹⁷³ Fch Caib. 1, Cuid 1.5., fch, mar shampla, lgh 42–43.

¹⁷⁴ Fch Caib. 1, Cuid 1.5., fch, mar shampla, lgh 42–44.

‘Ní mheileann leath-bhró’. Sean-fhocal go bhfuil clúmh liath air gan dabht. Ach sean-fhocal go bhfuil feallsamhnacht ann agus go mór-mhór i bhfocal amháin de. Agus sean-fhocal a mhínigheann dúinn cad ’na thaobh go mbíonn mí-shástacht ar dhaoine ná pósann. Sean-fhocal a mhínigheann dúinn cad is bun le seana-mhaighdeana do bheith canncarach droch-mhiotalach agus seana-bhairsiléirí do bheith ar mhí-threóir agus, uaireanta baitsiléirí óga. (Ná dearmhad tú féin, a Sheáin). Is baoghalach a léightheoir ghroidhe go bhfuil meascán mearuidhe ag teacht ar do cheann, nó b’fhéidir gur dóigh leat go bhfuilim ag magadh fút. Táim lom-dáiríribh (*Aircív* D1 20.4.1940: 328).

Is léir gur cheap an Ríordánach go raibh buntáistí ar leith ag baint leis an bpósadh agus go mbíonn uaigneas agus searbhas ar dhaoine neamhphósta. Maíonn sé i ndialann na bliana 1951 gur chóir dó pósadh, ionas go mbeadh sé in ann feabhas a chur ar a shaol:

An t-anam agus an t-áthas súite asam ag an mbreóiteacht agus ag an uaigneas agus ag an gcailligh sin amuigh [a aintín]. Caithfidh mé pósadh más éigean dom striapach féin do phósadh. Dá mba striapach féin í do bheadh sí óg glan. B’fhéidir go mbeadh sí cúmhra agus go mbeadh nósa beaga ionmhaine dá cuid féin aici (*Aircív* D11 3.5.1951: 22).

Léirítear easpa measa ar choincheap an phósta agus ar na mná sa sliocht thuas mar gheall ar an bhfriotal as a mbaineann sé úsáid—‘striapach’—agus mar gheall go dtugann sé le fios go ndéanfadh bean ar bith cúis. Déanann sé cur síos ar bhean neamhphósta, Annie Goulding, sa sliocht seo a leanas, ag tabhairt le fios go bhfuil sí míshásta mar gheall nár phós sí:

Níor phós sí riamh. A haghaidh ag cur seaca le seirbhthean. Í mar sin chomh fada agus is cuimhin liom í—ocht mbliana déag. Agus mar sin a bheidh sí go bráth (*Aircív* D11 21.4.1951: 6).

Déanann sé cur síos maslach ar a aintíní sa dialann agus tá nasc láidir idir na maslaí agus stádas a aintíní mar mhná neamhphósta:

Tá beirt acu anso—seana-mhaighdeana, agus tine an duine acu, iad sáite inti, a ngabhal oscailte acu, a gcuid eadaigh tairricthe aníos agus iad ag sú an teasa. Ansan bíonn boladh gránna múchta milis ar fuaid an dá sheómra—gal múin is dócha. Sin geanmnaíocht duit agus is fada ó bheith cumhra í. Nár mhaith an mhaise dóibh seo dá bpóstí iad nó sárúití iad in am. Agus nár mhaith an mhaise dom-sa é (*Aircív* D13 8.2.1955: 71).

Tugtar le fios go láidir go bhfuil ainnise ag baint le saol an duine neamhphósta. I ndialann na bliana 1951, mhaígh sé go raibh saol easnamhach ag Gobnait agus nach raibh aici ach ‘sclábhaíocht agus *crossword puzzles*’ (*Aircív* D10 23.2.1951: 52). Is léir, mar sin, go ndearna sé ceangal idir an pósadh agus saol sona, ‘rialta’ agus gur chuir a stádas mar fhear neamhphósta leis an tuiscint a bhí aige ar a shaol mar shaol ‘mí-rialta’ (*Aircív* D19: 28.4.1958: 31).

É sin ráite, bhí dearcadh casta aige i leith an phósta agus i leith an ghrá. Tugann sé le fios sa sliocht seo a leanas, mar shampla, go raibh sé in éad leis na lánúineacha a chonaic sé sa chathair:

Chonac na beirteanna ag gabháil tharm fé sholas na lampaí—lucht suirighe. Do thaibhsíodar ana-ghlondrach, ana-éadtrom-chroíach, an-luaimneach agus iad coisíocht tharm isteach san doircheacht. Do tuigeadh dom go raibh a mbeith ann agus a ndul tharm íontach aoibhinn. Do tuigeadh dom chomh maith nár thógadar san aon cheann dá mbeith ann nó dá ndul tharm. Do tuigeadh dom go raibh bheith istigh acu-san i saol ná raibh dul agam-sa ar a bhlaiseadh riamh. Bhraitheas uaigneas go géar ansan. Bhraitheas greim im chroí (*Aircív* D13 10.7.1954: 31–32).

Dar leis go mbaineann an suirí agus an grá le saol nach bhfuil fáil aigesean air. In áiteanna eile sa dialann tugann sé le fios nach bhfuil spéis rómhór aige sa phósadh, áfach, agus léiríonn sé dearcadh soiniciúil ina leith:

Ná meas, ámh, ná tuigim go marbhúigheann an pósadh an grádh. Is ionann grádh agus mian. Sásuigh mian agus imtheochaidh sí. Is amhlaidh ná fuilimíd mór a dhóthain chun lóistín fada a thabhairt do’n ghrádh [...] Aisling neamhdha an bhean a shanntuigtear sar a bhfaghtar í—aisling a dhéanfaidh

gealt nó Dante díot sa deire. Nós ná cuireann tu aon ró-shuim ann mar gal phíopa isea í, nuair a gheibhthear í. Ní mór do'n abhac, do'n ghnáth-dhuine, an aisling a loiteadh, a shailiú, a mharbhú. Tuigim é seo [...] Ní feidir an aisling seo do mharbhú ach sa leabaidh, a chara [...] (*Aircív D5 15.9.1943: 29–30*).

Tugtar le fios gur bhain sé taitneamh as ‘sceitimíní na seilge’, mar a deirtear. Tá an t-idirdhealú céanna idir na mianta agus an mealladh fisiciúil a bhaineann leis an drúis agus an easpa drúise a bhaineann leis an bpósadh chun tosaigh arís sa sliocht seo a leanas, ina mbaineann sé úsáid ghreannmhar as féinuiríoll cáiliúil Hamlet (III: I, ll. 1749–1753):

Pósadh nó gan pósadh *that is the question—whether it is nobler in the mind to suffer the slings + arrows of outrageous passion or to take arms against a she of troubles + by proposing, end her* (*Aircív D9 3.9.1950: 46*).

Cé go léiríonn sé dearcadh soinicíúil i leith an ghrá sa dialann, léiríonn sé chomh maith nach raibh tuiscint iomlán idéalach aige ina leith agus gur thuig sé ‘fírinne’ an ghrá:

Nuair is léir dúinn ná fuil an bhean dár thugamair grá chomh maith ná chomh ainglí ná chomh geannmaí agus a chéad-mheasamair, nuair a cuireann sí fearg orainn, nuair is éigin dúinn aghaidh a thúirt ar rudaí do-fhulangtha ansan bímid glan, ansan isea ba cheart dúinn grá a thúirt di más féidir. Beidh an grá so buan mar beidh sé bunaithe ar an bhfírinne (*Aircív D10 7.4.1951: 98–99*).

Bhí sé i gceist aige Cáit Ní Fhoghlú, bean ar oibrigh sé léi i Halla na Cathrach, a phósadh sa bhliain 1950—is ar Cháit atá machnamh á dhéanamh aige sa sliocht ina mbaineann sé úsáid as féinuiríoll Hamlet chun plé íorónta a dhéanamh ar bhuntáistí agus ar mhíbhuntáistí an phósta, mar a tharlaíonn sé. Is léir ón dialann go raibh an-ghrá aige di agus go raibh an-dúil aige inti. Bhí taithí ag an Ríordánach ar an ngrá, mar sin, bíodh is nár phós sé í ar deireadh. Thuig sé na buntáistí síceolaíocha agus mothúchána a bhain leis agus bhí fonn air ‘psychological and emotional wholeness’ a bhaint amach dó féin le Cáit (Cronin 2012: 119).¹⁷⁵

¹⁷⁵ Déanann Michael Cronin plé ar na hathruithe a tháinig ar an dearcadh a bhí ag an Eaglais Chaitliceach agus ag an bpobal i leith an phósta ó na 1930idí ar aghaidh: ‘In the “manual” tradition of

Luann Seán Ó Coileáin an áit lárnach a bhí ag Cáit Ní Fhoghlú i saol—agus i gcroí—an Ríordánaigh nuair a dhéanann sé cur síos uirthi mar dhuine ‘de na daoine is mó a dtabharfadh sé gean dóibh i gcaitheamh a shaoil’ (1982: 77). Cuireann sé leis seo nuair a léiríonn sé gur thiomnaigh an Ríordánach a chéad chnuasach filíochta di (ibid.).¹⁷⁶ Luann Ciara Breathnach go bhfuil sé le brath go soiléir i ndialann na bliana 1950 go raibh an Ríordánach sásta lena shaol mar ‘he had started his first course of streptomycin¹⁷⁷ in July, he was in love and his diaries were filled with day trips with “C”’ (2014: 14). Tagann an cur síos seo leis an méid atá le rá ag an gCoileánach faoin tréimhse chéanna i saol an Ríordánaigh:

Samhradh na bliana 1950 an tráth is aoibhne dá shaol ó bhí sé ina aois linbh. É ag baile ón *sanatorium* ó mhí na Márta. Scóip agus fairsinge an tsaol faoi. Laethanta cumhra meala. A chéad thuras ar Dhún Chaoin [...] É istigh leis féin arís. É i ngrá le Cáit agus í i ngrá leis. Gnáthshaol á gheallúint dó—pósadh, sláinte (1982: 185).

Cé nár mhair a áthas rófhada, áfach, is léir ón dialann go raibh grá an-mhór aige do Cháit.

I sliocht ón mbliain 1948, déantar tagairt do Cháit—‘Miss F.’ a thugann sé uirthi—mar gur bhuaile an Ríordánach léi i gcathair Chorcaí an lá sin. Cuireann an cur

Catholic moral theology, which was dominant from the Counter-Reformation of the late-sixteenth century to the Second Vatican Council (1962–65), marriage was defined as having a primary and a secondary purpose. The primary purpose was the procreation and education of children. The secondary purposes were the support and companionship which a husband and wife gave each other in their life together [...] “original sin” had left most humans with a desire for sexual pleasure that extended beyond the desire to have children and sex within marriage provided a legitimate means for satisfying this [...] In the 1930s, this conception of marriage began to be challenged from within the Catholic Church, mainly by a group of German moral theologians [...] This alternative understanding of marriage became known in theology as the “personalist” approach. In this view, marriage provided a man and a woman with the opportunity for achieving psychological and emotional wholeness [...] Procreation was still important, but the main purpose of marriage, its meaning, its meaning, lay in the capacity to fulfil this emotional need [...] with the epochal reorganisation of the Church’s theology and liturgical practice in the Second Vatican Council, the ‘personalist’ definition of marriage was incorporated into mainstream Catholic thinking. Companionship and sexual fulfilment were given an equal place with procreation and child-rearing in the discussion of marriage (2012: 119).

¹⁷⁶ ‘C’ a thugann sé uirthi sa tiomnú agus ‘C’ nó, uaireanta, ‘K’ a thugann sé uirthi sa dialann den chuid is mó.

¹⁷⁷ Antaibheathach (infhéitheach) as ar baineadh úsáid mar chóireáil in aghaidh na heitinne. Fch www.tbonline.info/posts/2011/9/1/streptomycin/: ‘Streptomycin was first discovered in 1943. It was the first antibiotic discovered that was effective against TB’.

síos a dhéanann sé uirthi mar ‘m[h]aith gan teóra’ an tsuim a bhí aige inti in iúl go soiléir (*Aircív* D7 9.12.1948: 35). Cuireann sé leis seo:

Tá mo chuid-se de’n áilneacht mo chuid-se de fhlaithneas Dé cruinnighthe inti—i dtaisce inti. Ise an poll ’nar chuireas mo chuid cnó (ibid.).

Tugann sé le fios, áfach, nach bhfuil sé cinnte faoi dhearcadh Cháit ina leith siúd, nuair a mhaíonn sé:

Dar ndóigh is féidir liom mo chuid cnó d’aistriú aon uair is maith liom. Nó an féidir? Cá bhfuil na cnóite aici siúd? Sin í an cheist. Sin í an fhadhb (ibid.: 36).

I rith an tsamhraidh sa bhliain 1949, bhí ‘[t]ráthnóna aoibhinn’ (*Aircív* D8 19.6.1949: 5) aige le Cáit agus le hEibhlín Ní Ceallacháin, dar leis, ach admhaíonn sé gur fearr leis

C Ní F₇ í na h-aonar. Do loit rud éigin an tráthnóna. Bhí tóirthneach an pheaca san aer. Ní féidir comhrádh a dhéanamh nuair a bhíonn thar beirt i láthair (ibid.: 6).

Cuirtear béim sa sliocht thuas ar an tsuim a bhí aige i gCáit agus is cosúil go bhfuil tagairt á déanamh aige dá mhianta collaí féin nuair a luann sé go raibh ‘tóirthneach an pheaca san aer’. I mí Iúil 1949, insíonn sé dúinn go ndeachaigh sé amach sa ghluaisteán le Cáit agus ‘a dritheár’ (*Aircív* D8: 7.7.1949: 11) agus tugann sé le fios gur chuir an deartháir isteach ar an ‘tráthnóna aoibhinn’ a raibh sé féin ag súil leis:

De ghnáth, imíonn an dritheár₇ duine éigin ’na theannta san ghluaisteán₇ fanann C. liom-sa. Aréir chuamair triúr ag marcaíocht. Agus bhíos-sa ag coinne le tráthnóna aoibhinn! Mallacht ar gach rud! (ibid.).

Is léir go raibh fonn air am a chaitheamh ina aonar le Cáit. Sa sliocht céanna, cuireann sé an grá atá aige di in iúl go soiléir nuair a mhaíonn sé go bhfuil sé ina

amadán aici. Tá follamhas₇ uaigneas₇ ocras im’ chroidhe.

‘And in my heart how deep unending
Ache of love’¹⁷⁸ (ibid.).

Scríobh sé iontráil thart ar mheán oíche oíche amháin i mí Iúil 1949, ina ndéanann sé tagairt don tionchar a bhíodh ag Cáit air, cé nach luaitear go díreach í. Maíonn sé go bhfuil an grá—nó cumhacht Cháit, is cosúil—níos treise ná an litríocht, ná an fhealsúnacht agus ná an creideamh agus gurb í Cáit a ‘leigheas’:

Bean Bean Bean. A bhean a fuair faill ar an bhfeart agus a bheir leat mo léine agus atá lán de stuaim agus a bhean na dtrí mbó agus a bhean dubh an ghleanna cad é mar chomhacht do chomhacht. An Eaglais an eadh? Is treise an bhean. An litríocht? Uabhar? Feallsamhnacht? Fearamlacht? Toil? Is treise í ná iad go léir i dteannta a chéile. Bhfuil an Mhaighdean Muire ag éisteacht liom? An féidir go bhfuil sí ag éisteacht le gach donán dem’ leithéid [...] Conus ná fuil mo leigheas ag aoinne ach aici sin a bheir léi mo léine? An raibh aoinne riamh im’ ainriocht-sa (*Aircív* D8 2.7.1949: 10).

Léiríonn an t-athrá,—‘Bean Bean Bean’—na tagairtí do na dánta grá agus an chaoi a ndéanann sé cur síos ar an bhfulaingt a bhaineann leis an ngrá—‘im’ ainriocht-sa’—a mhothúcháin dúinn. Sa sliocht céanna, tugann sé le fios gurb í Cáit an t-aon bhean dó:

Tá mná eile ann—Níl. Níl ar an saol ach í. Níl mo léine ag aoinne eile (ibid.).

Bhí gliondar air i mí Mheán Fómhair 1949 nuair a thug Cáit cuairt air agus é san ospidéal—‘Tháinig sí cugham!’ (*Aircív* D8 13.9.1949: 19). An lá ina dhiaidh sin bhí sé an-sásta arís mar gheall go bhfuair sé ‘leitir uaithi’ agus maíonn sé go gcuireann sé ‘a cuid leitreacha i bpóca mo *pyjamas*’ (*Aircív* D8 14.9.1949: 19). Is léir, mar sin, gur ardaigh Cáit a chroí nuair a bhí sé breoite. Scríobh sé iontráil i rith an tsamhraidh an bhliain dár gcionn ina maíonn sé go bhfuil sé ‘cinnte’ go bhfuil sé ‘i ngrá léi’ agus nach bhfuil ‘aoinne sa tsaol chomh maith lei ná chomh áluinn’ (*Aircív* D9 5.7.1950: 35). I mí an Mhárta 1951 déanann sé cur síos ar a gcuidreamh arís, ach tugtar le fios nach bhfuil sé cinnte faoin todhchaí:

¹⁷⁸ James Joyce, ‘On The Beach At Fontana’ (fch Joyce 1991).

Istoíche Déardaoin do bhuaileas le K. Suipéar agus pictiúir. Ansan do chuas abhaile lei. Oíche aoibhinn. Cadé a chríoch a bheidh leis a Dhia (*Aircív* D10 19.3.1951: 88).

I mí Iúil na bliana céanna, luann sé gur thug sé ‘cuaird ar oifig Chaitlín’ agus go raibh ‘leath-uair an chloig aoibhnis’ acu le chéile (*Aircív* D11 10.7.1951: 96).

Is léir ón dialann go raibh fonn ar Ó Ríordáin agus Cháit pósadh ach go raibh faitíos airsean roimh cheangal an phósta. Bhí dlúthbhaint ag an inní seo leis an mbreioiteacht, mar a léirítear sa sliocht seo a leanas ó mhí an Mhárta 1950:

Dubhairt an Dochtuir O Briain liom Dé hAoine ná fuil bac orm pósadh! Iongnadh orm. Dubhairt C. liom go raibh sí toilteanach dul liom don Eilbhéis 7 me do phósadh. Sin é an chúis gur chuireas ceist ar an ndochtúir. Dubhairt sí liom aréir airís go raibh sí sásta me do phósadh. Cad a dhéanfad in ainm Dé? Tá galar ionam fós. An mbeadh sé cothrom? (*Aircív* D9 3.9.1950: 44–45).

Is léir gur ar leas Cháit agus ar a todhchaí a bhí sé ag smaoineamh agus go raibh fonn air í a chosaint ón mbriseadh croí a bhaineann leis an ngalar agus leis an mbás agus lena easpa cumais mar fhear í a shásamh

In áiteanna sa dialann, tagann dearcadh níos seirbhe i leith an chaidrimh agus i leith Cháit chun tosaigh, mar a léirítear sa sliocht seo a leanas ó mhí an Mheithimh 1949:

Do thugais [ag labhairt leis féin atá sé] grádh do mhnaoi 7 ní heól duit cad a fuarais uaithi. *Conus a bhearfadh bean grádh dod’ leithéid. Féach ar do shláinte. Ná fuilir ag fáil bháis?* Tá ciall an t-saoil it’ aghaidh. Sí an bhean an saol. Is ionann iad. Táid araon cruaidh ionsanntuighthe [...] (*Aircív* D8 19.6.1949: 5; liomsa an bhéim).

Tugtar le fios anseo nach bhféadfadh go bhfuil sí i ngrá leis agus nach mbeadh bean ar bith in ann titim i ngrá leis mar gheall ar an mbreioiteacht agus mar gheall ar choinníollacha ‘cruaidh’ a shaoil. Is cosúil gur mhúscail an tuiscint a bhí aige air féin

mar fhear lochtach nach raibh *gnáthshaol*—grá, pósadh, páistí—tuillte aige coimhlint ina intinn maidir leis an gcaidreamh a bhí aige le Cáit. Cé gur léir gur chuir sí áthas air, is minic a luaitear an t-éadóchas a bhraith sé nuair a bhí sé léi nó nuair a bhí sé ag smaoinreamh uirthi sa dialann, mar a thugtar le fios sa sliocht seo a leanas:

[...] cuireann an bhean san buairt orm anois is arís. Is mithid dom í do dhíbert is m'aigne ar fad. Is minic a chuir sí aoibhneas orm ach is minicí go mór buairt agus éadóchas (*Aircív D11: 15.9.1951 99–100*).

Is léir, mar sin, nach raibh sé cinnte faoin gcaidreamh, rud a chruthaigh deacrachtaí móra eatarthu. Agus é sa sanatóir in 1949, scríobh sé iontráil ina dtugann sé le fios go bhfuil sé tar éis an caidreamh a mhilleadh:

Is ar éigin atá an misneach agam tagairt di [...] Is uathbhásach an rud é grádh a thabhairt do mhnaoi. Is uathbhásaí ná san an grádh san do mharbhú 7 [é] beo beo. Ar feadh seachtaine ó thánag anso níor shanntuíos ach bás. Ach tá an grádh beo fós (*Aircív D8 16.8.1949: 13*).

Cuireann sé leis sin, ag tabhairt le fios go raibh achrann éigin idir é féin agus Cáit:

Do thuit an oidhche as a chéile. Bhí beirt againn ann. Bhíodh draoidheacht eadrainn. Ach do theip orainn an draoidheacht do chosaint ar an oidhche sin [...] A Íosa Críost! Ní féidir liom é a fhulang. Ó Ó Ó. Pian-pian-pian. Pian go bráth (*ibid.: 14*)

Is ríléir go raibh frustrachas agus éadóchas mór ar an Ríordánach nuair a scríobh sé an píosa thuas agus tugann sé le fios go ndearna sé féin agus Cáit dochar don chaidreamh. Athraíonn sé a phort, áfach, agus cuireann sé an locht uilig air féin:

Orm-sa a bhí an locht—locht nach féidir a leigheas (*ibid.: 15*).

Déanann sé an milleán a bhaint de Cháit mar ceapann sé go bhfuil na torthaí ‘tuillte’ aige (*ibid.*), rud a léiríonn arís gur chreid sé nach raibh áthas tuillte aige. Uaireanta eile, cuireann sé an milleán ar Cháit nuair a bhí sé féin cráite ag an gcaidreamh nó ag

an ngrá, áfach. I sliocht ó mhí Feabhra 1951, tugann sé le fios go ndearna Cáit éagóir air:

Tá mo mháthair marbh agus an bhean dár thugas grá níor bhfiú í grá do thúirt di (*Aircív* D10 15.2.1951: 28).

Is léir go bhfuil sé an-mhíshásta léi:

[...] ach an bhean úd, gráin uirthi agus mallacht uirthi (ibid.: 29).

Cúpla seachtain ina dhiaidh sin, scríobh sé iontráil ina bpléann sé an grá agus ina léirítear dearcadh an-searbh i leith Cháit agus i leith na mban i gcoitinne. Tugann sé le fios, mar shampla, go raibh sé dallta leis an ngrá, ach gur féidir leis rudaí a thuiscint go soiléir anois toisc go bhfuil sé ‘saor’ ó laincisé an ghrá:

Is ionann ‘salachar’ agus ‘bean’. Is dóigh liom go bhfuilim saor ó ghrá mná sa deire. Buíochas le Dia. Tá fuath agam do mhnaoi áirithe (*Aircív* D10 25.2.1951: 59).

Tá friotal an-láidir le brath sa sliocht thuas—‘salachar’, ‘fuath’—a chuireann dearcadh an-soiniciúil i leith an ghrá in iúl. Téann sé céim níos faide nuair a thugann sé ‘striapach’ uirthi sa dialann (*Aircív* D9 10.2.1951: 14).

Ar deireadh, ní raibh Cáit ná an Ríordánach féin in ann cur suas leis an siar is aniar agus leis an éiginnteacht, mar a mhíníonn Ciara Breathnach:

Despite the fact that ‘C’ had indicated her willingness to go to Switzerland with him for treatment and to marry him, he could not bring himself to subject her to his unstable health and income. There is no sense that ‘C’ was fearful of any eugenic implications but he clearly was [...] His hesitancy cost him dearly [...] Unfortunately his relationship with ‘C’ did not endure; he spiralled into depression and he retreated from the world that he had little in common with (2014: 14).

Luann sé i sliocht ó mhí Mheán Fómhair 1951 gur inis Cáit dó go raibh sí ‘i ngrá le fear ná luadhfadh sí’ (*Aircív* D11 15.9.1951: 98). Déanann sé a mhachnamh ar an eolas seo:

An bhfuil mo chroí briste anois? An mbíonn mílseacht i ndaoine ná faghann freagra ar a ngrá. Tá aithne agam ar a leithéid. Bíd mín cúmhra. Oíche álainn spéir-ghealaí an oíche anocht ach nuair a ghabhas amach ag siúl bhíos im aonar. Ní raibh sise liom. Áilneacht uafásach san oíche ach pian ghéar—a heasnamh siúd (*ibid.*: 99).

Léirítear uaigneas an Ríordánaigh go soiléir anseo. Ní thugann sé míniú soiléir dúinn sa dialann ar dheireadh a chaidrimh le Cáit, ach is dócha go bhfuil an ceart ag Breathnach nuair a mhaíonn sí gur chuir inní agus éiginnteacht an Ríordánaigh an iomarca brú ar a bhean. Níor phós siad ar deireadh. Tá an ceart ag Breathnach nuair a luann sí gur tháinig dúlagar air nuair a cuireadh deireadh leis an gcaidreamh chomh maith. Léiríonn an dialann gur thosaigh sé ag ól go trom, mar shampla.¹⁷⁹

Bhí tionchar ag an dearcadh casta a bhí aige i leith Cháit ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach air féin mar dhuine agus go mór mór mar *fhear*. I mí Aibreáin na bliana 1950, agus é tagtha abhaile ón sanatóir, luann sé go bhfuil sé ‘ag feitheamh le litir uaithe’ (*Aircív* D9 3.4.1950: 3) ach gur ‘baolach gur ag feitheamh a bhead’ (*ibid.*) mar go gceapann sé go bhfuil sí ‘tuirseach díom’ (*ibid.*) agus go bhfuil ‘fuacht nó fuath’ eatarthu (*ibid.*). Is léir gur ghoill sé sin air agus, de bharr an fhrustrachais, maíonn sé go bhfeictear dó go bhfuil sé ‘mar a bheadh coillteán’ (*ibid.*: 4), rud a thugann le fios gur cheap sé gur fhear mífhearúil a bhí ann. Déanann sé cur síos air féin i sliocht eile mar ‘rud lag gránna’ (D9 21.1.1950: 112) agus maíonn sé nach bhfuil sé ‘d’acmhainn agam bheith im FHEAR’ (*ibid.*: 113). Cáineann sé a easpa fearúlachta arís sa sliocht seo a leanas:

Ó táim tuirseach den suarachas agus den sainnt agus den éad. Is suarach, meata, cumhang an firín mé (*Aircív* D10 10.2.1951: 14).

¹⁷⁹ Fch, m.sh. Ó Ríordáin (*Aircív* D9 12.9.1950: 47).

Cuireann an focal ‘firín’ béim ar a easpa fearúlachta agus ar a easpa féinmheasa. Cáineann sé é féin arís san iontráil a scríobh sé an lá ina dhiaidh sin:

Tá deire liom. Ní duine mé in aon chor. Ní fear mé (*Aircív* D10 11.2.1951: 16).

Luann sé chomh maith go bhfuil sé ‘ana-bhídeach’ agus go mbíonn sé ‘ag síorghearán’ mar gheall ar ‘easba fearúlachta’ (*Aircív* D10 26.2.1951: 62). Is léir, mar sin, go ndearna sé nasc idir na deacrachtaí a bhí aige ina chaidreamh le Cáit agus an faitíos a bhí air roimh cheangal an phósta agus a stádas mar fhear lochtach, neamheigeamaineach.

3.7. ‘An coimpléacs ciontachta Caitliceach’¹⁸⁰: An Corp agus an Peaca

Bhí sé deacair ar an Ríordánach dul i ngleic lena chorp agus lena mhianta collaí mar go raibh nasc ina intinn idir an mianta an choirp agus coincheap an pheaca, mar a thuigtear é i ndioscúrsa na Críostaíochta agus go háirithe i ndioscúrsa an Chaitliceachais. Ba mhinic, mar sin, a rinne sé iarracht a chorp agus a mhianta a sheachaint nó a cheilt mar chreid sé go raibh corp peacach agus mianta peacacha aige agus rinne sé nasc idir an drúis agus an corp agus an salachar, an náire agus an déistin; uaireanta, i bhfocail eile, bhí tuiscint aige ar an gcorp agus ar na mianta collaí mar ghnéithe táirísle den saol (Kristeva 1982: 3–4). Cuireann Cairtriona Ní Chléirichín an nasc seo in iúl go cuimsitheach sa léirmheas a dhéanann sí ar na naisc idir an corp, an chráifeacht agus an chollaíocht ina chuid filíochta san aiste ‘Anam Chráite an Ríordánaigh: Fealsúnacht, Creideamh agus Collaíocht’:

Níl creideamh iomlán sa chorp aige féin, áfach, agus bíonn sé de shíor á chéasadh féin le nóisean den ‘drúis’ agus den ‘pheaca’ (2012: 82).

Maíonn sí go bhfuil an ‘[c]oimpléacs ciontachta Caitliceach agus “eagla an pheaca” le brath go teann ina chuid dánta (2012: 84). Tá an ‘coimpléacs’ céanna le brath sa dialann, dar le húdar an tráchtais seo.

¹⁸⁰ Ní Chléirichín (2012: 84).

Sa chéad chaibidil, pléadh an tionchar ollmhór a bhí ag an Eaglais Chaitliceach, ní hamháin ar ghnáthshaol na ndaoine agus ar a ndearcadh i leith ghnáthnósanna an tsaoil—go háirithe an pósadh, an ghiniúint agus an chollaíocht—in Éirinn i rith an fichiú haois, ach ar pholasaithe oifigiúla an Rialtais agus ar dhlíthe na tíre sa ré iarchoilíneach chomh maith.¹⁸¹ Bhí dearcadh fíorchasta ag an Ríordánach i leith an chreidimh, i leith an Chaitliceachais agus i leith choincheap an pheaca agus bhí tionchar mór ag an dearcadh casta seo ar an dearcadh casta a bhí aige i leith a choirp agus a chollaíochta féin. Rinne an Ríordánach plé ar a dhearcadh i leith an chreidimh san agallamh a rinne Seán Ó Mórdha leis don irisleabhar *Scríobh*:

[Seán Ó Mórdha] *Mar scríbhneoir an mbeithfeá in éad leis [Samuel Beckett] toisc gur chaith sé uaidh laincísí traidisiúin agus creidimh?*

[Seán Ó Ríordáin] Má tá an ceart agam anois—níl a fhios agam ar chaith sé uaidh laincísí an chreidimh mar b'fhéidir ná raibh aon chreideamh aige. Agus tánn tú ag tabhairt le fios anois i rith an ama go bhfuil creideamh agamsa agus n'fheadar a bhfuil an ceart agat. Tá amhras agam air sin leis. Ach éad ... Bheinn in éad lena chuid ionracais. Tá sé an-ionraic. Ní scríobhfaidh sé faic mar bholscaireacht dar liom.

[SÓM] *Maidir leat féin agus cúrsaí creidimh. Tá cuid ded fhilíocht breac le tagairtí don chreideamh Críostúil agus ansan tá tréithe iarchreidimh le fáil ann—an fear creidimh tú? Bhuel, go foirmiúil, an fear Eaglasta tú?*

[SÓR] Ní dócha gurb ea. Caithfear a rá fúmsa agus mórán eile dem aois, gur mhúnlaigh an creideamh sinn. Piacu an maith linn é nó nach maith linn é, ciacu ar ghéilleamar dó nó nár ghéilleamar. Cuid den sibhialtacht as ar fáisceadh sinn is ea an creideamh. Ansan rud sórt pearsanta ar shlí—ní hé nach ceart an cheist a chur—an nglacaimid le creideamh? Uaireanta i rith mo shaoil do ghlacas leis an gcreideamh, uaireanta do dhiúltaíos don gcreideamh Críostaí agus go háirithe don Eaglais Chaitlicí. Rud is ea creideamh a bhronntar ort. Ní bhraitheann sé ar réasún. Ceist an-dhiamhair í sin. Bímid idir-eatarthu. Nílim buan i gcúrsaí creidimh (173–174).

¹⁸¹ Fch, mar shampla, 1.1. lch 14; 1.5., lgh 36–44; 1.6. lgh 50–51; lgh 53–54; 56–57; 58–60; 1.7. lgh 62–65; 1.8. lgh 69–71; 1.9. 71–83.

Is díol spéise é go n-admhaíonn sé anseo gur ‘mhúnlaigh’ an creideamh é, ráiteas a léiríonn an tionchar a bhí ag an gcreideamh agus go háirithe ag teagasc na hEaglaise Caitlicí ar a ghlúin. Léirítear chomh maith nach raibh dearcadh seasmhach aige i leith an chreidimh, ach gur athraigh an dearcadh sin, de réir mar a d’athraigh cúinsí a shaoil.

Cé go raibh dearcadh casta aige i leith a chreidimh féin agus cé gur mhinic a cheistigh sé an creideamh go géar, is léir gur ‘mhúnlaigh’ smaointe, teagasc agus friotal an chreidimh a chuid scríbhneoireachta go pointe. Míníonn Michael Cronin (2012) gur féidir linn an argóint chéanna a dhéanamh faoi phrós James Joyce agus Kate O’Brien:

A notable feature of novelists such as Joyce and Kate O’Brien is that even when the institutional superstructure of Catholicism is being rejected in their work, a Catholic ethical hermeneutic still shapes their fiction (13).

Is minic a dhéanann criticeoirí an Ríordánaigh nasc idir a chuid scríbhneoireachta agus scríbhneoireacht Joyce. Pléann Frank Sewell an choimhlint idir tionchar Joyce, an Nua-Aoiseach, agus tionchar Dhónaill Uí Chorca, an scoláire traidisiúnta, atá le brath i bhfilíocht an Ríordánaigh san alt ‘Seán Ó Ríordáin: Joycery-Corkery-Sorcery’ (1998). Luann sé an Caitliceachas nuair a dhéanann sé comparáid dhíreach idir an Ríordánach agus an Seoigheach:

Part of Ó Ríordáin's cultural inheritance via the tundish/funnel of Joycery-Corkery was the religious language of Catholicism which he applied to art. It is as true of Ó Ríordáin as it is of Joyce that ‘Catholicism. . . is at the source of his symbolic vision and its *imaginative constructs*’[...] Ó Ríordáin, like Joyce, saw poetry and literature as akin to Eucharistic bread which is transformed ‘in the virgin womb of the imagination’ where, through the spirit (inspir-ation), ‘the word is made flesh’. Again, as with Joyce, Ó Ríordáin's immersion in Catholicism shaped his outlook to the point of obsession but not beyond use (48–49).

Déanann Declan Kiberd (1980) comparáid den chineál céanna idir an bheirt scríbhneoirí:

Ina leabhar ar Synge a foilsíodh sa bhliain 1931, dhearbhaigh an Corcorach nárbh fhéidir le haon duine litríocht fhíor Éireannach a chumadh ach amháin nuair a scríobh sé faoi na trí nótaí seo i saol na tíre 1) an Creideamh (Caitliceach, ar ndóigh); 2) an Náisiúnachas; agus 3) an Talamh (mar chonspóid pholaitiúil). Aon duine a léigh *A Portrait of the Artist as a Young Man* le James Joyce [agus léigh an Ríordánach é, mar go ndearna sé tagairt dó anseo agus ansiúd sa dialann¹⁸²], cuimhneoidh sé ar an toirt gurbh iad seo na trí nótaí céanna a chuir an dúghráin ar Stephen Dedalus agus ar Joyce féin, gurbh iad na fórsaí seo faoi deara dó an tír a thréigean i gcéadbhláth na hóige [...] Ba scríbhneoir lán-Éireannach Joyce sa mhéid gur scag sé na fórsaí seo i saol na tíre, cé go raibh sé féin i gcoimhlint leo. Mar sin féin, ní móide go naontódh sé leis an gCorcorach go gcaithfeadh an scríbhneoir é féin a shamhlú leis an gcultúr Gaelach amháin dá mba mhian leis ealaíontóir Éireannach a thabhairt air féin, *Thuig Joyce, mar a thuig Ó Ríordáin, go mbíonn an scríbhneoir óg i gcás idir an traidisiún Gaelach agus an cultúr Gallda, idir seanionracas an Chaitlicigh cheartchreidmhigh agus saoirse neamh leithscéalach an iarChaitlicigh* [...] Mar a deir cara le Stephen in *A Portrait*: ‘it seems to me that your mind is saturated with the symbols of the religion which you profess to reject.’ *Cé go raibh an creideamh Caitliceach in ainm is a bheith séanta ag Joyce, bhain sé leas arís agus arís eile as íomhánna agus samhailteacha an chreidimh sin chun cuntas a thabhairt ar ghnó an ealaíontóra – agus is fíor sin freisin i gcás an Ríordánaigh* [...] *is follas go mbreathnaíonn an bheirt scríbhneoir iarChaitliceach seo ar an litríocht mar ghlanadh, mar shacraimint naofa, agus ar an ealaíontóir mar shagart na ré iarChríostaí*. Baineann siad araon leas as téarmaí an chreidimh, ach anois is téarmaí teicniúla na healaíne iad, gan baint dá laghad le moráltacht na hEaglaise Caitlicí (95–96; liomsa an bhéim).

¹⁸² Fch. m.sh. Ó Ríordáin (*Aircív* D11 12.4.1951: 109). Déanann sé tagairt dhíreach do *Portrait* sa sliocht seo agus luann sé an agall seo a leanas a dhéanann Stephen Dedalus: ‘I will tell you what I will do and what I will not do. I will not serve that in which I no longer believe, whether it calls itself my home, my fatherland, or my church: and I will try to express myself in some mode of life or art as freely as I can and as wholly as I can, using for my defense the only arms I allow myself to use—silence, exile, and cunning’ (Joyce 1916: 247). Déanfar plé arís ar ráiteas Stephen Dedalus i gCaibidil 4, Cuid 4.8., lgh 338–339.

Dar leis an scríbhneoir seo go bhfuil an ceart ag Kiberd nuair a mhaíonn sé go mbaineann an Ríordánach úsáid as friotal an chreidimh, agus go háirithe as friotal an Chaitliceachais, mar ‘t[h]éarmaí teicniúla na healaíne’.

Tá an nós seo le brath go soiléir sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige*, ina mbaineann Ó Ríordáin a úsáid phearsanta féin as focail mar ‘p[h]aidir’ agus ‘anam’ agus ina mbaineann sé úsáid as íomhánna an aiséirí agus na síoraíochta chun cur síos a dhéanamh ar phróiseas na scríbhneoireachta. Tá an tionchar a bhí ag an Eaglais agus ag cúrsaí creidimh ar a chruthaitheacht agus ar a fhealsúnacht le brath go soiléir i dteidil a chuid dánta, fiú: ‘An Peaca’ (*ES*: 41), ‘Cnoc Mellerí’ (*ES*: 64), ‘Oilithreacht Fám Anam’ (*ES*: 70), ‘Ifreann’ (*ES*: 105), ‘Guí’ (*B*: 16), ‘Seanmóintí’ (*B*: 24), ‘Línte Liombó’ (*LL*: 9). É sin ráite, níor bhain an Ríordánach úsáid as téarmaí an chreidimh mar théarmaí litríochta amháin mar ba mhinic a bhain sé úsáid as coincheap an pheaca, mar shampla, agus plé á dhéanamh aige ar chúrsaí moráltachta agus ar an gcorp sa dialann.

Dar le Ciara Breathnach go raibh tionchar ollmhór ag an Eaglais Chaitliceach, ní hamháin ar scríbhneoireacht an Ríordánaigh, ach ar a shaol chomh maith:

Ó Ríordáin’s attitudes towards life and death were heavily conditioned by his Catholic upbringing, and while he questioned God, he remained devout to the rituals of confession—which gave the grace to die well—and to the rosary so the Blessed Virgin Mary could intercede for him in life and in death (2014: 14).

Tá an ceart aici. Ní féidir linn a rá i ndáiríre gur fear cráifeach a bhí sa Ríordánach, rud a d’admhaigh sé féin (Ó Mórdha 1978: 173–174), ach níor thréig sé smaointe ná teagasc na hEaglaise Caitlicí riamh. Léiríonn Tadhg Ó Dúshláine an tionchar a bhí ag saothar Naomh Agaistín ar an Ríordánach agus, cé go n-admhaíonn sé gur minic a smaoinítear ar an Ríordánach mar fhile a raibh dearcadh frithchléireach aige, ceistíonn an Dúshlánach an nós seo, ag rá go bhfuil

frithchléireachas agus frithchléireachas ann, mar a dúirt an té a dúirt agus is mór idir leibhéal Raibiléiseach an Ríordánaigh agus frithchléireachas

frithchreidmheach an 18ú haois mar ar fhógair Voltaire agus Diderot cogadh ar infâme na Críostaíochta ag cur tús le haindiachas ár linne féin (1987: 34).

Is léir, mar sin, go raibh tionchar mór, ní hamháin ag an gcreideamh féin, ach ag an dearcadh casta a bhí ag an Ríordánach ina leith, ar an gcaoi a ndearna sé cur síos ar an bhfilíocht agus ar an saol. Léirítear dearcadh dearfach i leith na hEaglaise Caitlicí, i leith na smaointe a bhain léi agus i leith na gcléireach i gcuid de na sleachta dialainne. Tugann sé le fios san iontráil seo a leanas go bhfaigheann sé faoiseamh éigin as a bheith ag cloí le nósanna na hEaglaise agus an chreidimh:

Do chaitheas lá subhailceach inniu. Aifreann ar maidin i dteampall an Chroí Ró-Naofa. Dheineas faoistin inné. Tréis an Aifrinn (10 a.m.) do chuas de shiúl mo ghluaisteán chomh fada le Roithleán. Do shuíos síos ar thaobh an bhóthair in aice droichid ag léamh an *Sunday Times*. Ba mhór an suaimhneasnú dom aigne lapadaíl an tsrutháinín im aice (*Aircív* D13 18.9.1955: 124–125).

I sliocht ón mbliain 1942 déanann sé nasc idir an fhaoistin agus an chruthaitheacht:

Saghas faoisdine iseadh an litridheacht. Is mó agus is iomláine an misneach a bhíonn de dhíth ar an bpeacach a dheineann deagh-fhaoisdin ná mar a bhíonn de dhíth ar an drámadóir a dheineann dráma. [...] [ní] feidir faoisdin shíothchána a dhéanamh gan peann—é go léir a sgríobhadh síos (peacaí do bheatha go léir) mí roimh ré, agus é do cheartú agus do athcheartú go mbeir sásta, más féidir sin, agus ansan é a léigheadh amach don sagart (*Aircív* D4 4.7.1942: 44–45).

Is díol spéise é gur minic a dhéanann an Ríordánach tagairtí do nós na faoistine i gcomhthéacs dearfach. Maíonn Foucault (1998: 18–20) go bhfuil nasc an-láidir idir foirm nua-aimseartha na faoistine—.i. an fhaoistin phríobháideach—mar a tháinig sí chun cinn i ndiaidh Chomhairle Trento agus an mhoráltacht chollaí.¹⁸³ Déanann

¹⁸³ Aontaíonn Uta Ranke-Heinemann leis seo sa leabhar *Eunuchs for Heaven* (1990 [1988]) nuair a mhaíonn sí ‘Christianity deserted the light of day for the dark of the confessional, where priests devoted more and more of their whispered inquisitions to the so-called sins of the flesh because they believed, pursuant to the Roman ruling of 4 February 1611, that such sins could never be trivial. The Council of Trent (1545–63) rejected Luther’s dismissal of the nicely gauged difference between one sin and another and insisted that penitents should describe the nature, frequency, and circumstances of their sinful acts (294).

Cronin (2012) achoimre chuimsitheach ar smaointe Foucault i leith na faoistine sa leabhar *Impure Thoughts*:

The new architectural space of the enclosed, darkened confessional exemplified how this mandatory new form of confession became an intensely personal experience, in comparison with older public forms of confession. This new confessional practice initiated a new type of dialogue between a Catholic penitent and his or her confessor, along with an internal process of self-examination and self-scrutiny [...] Sexual sin held a primary space in this new confessional regime. As Foucault has pointed out, from the Counter-Reformation onwards, the Catholic Church ‘attributed more and more importance in penance—and perhaps at the expense of some other sins—to all the insinuations of the flesh: thoughts, desires, voluptuous imaginings, delectations, combined movements of the body and the soul; henceforth all had to enter, in detail, into the process of confession and guidance’ (55).

Tugann an méid seo le fios gur cuireadh iallach ar dhaoine labhairt faoi chúrsaí collaíochtaí—faoi na gníomhartha gnéis ba phearsanta a rinne siad agus faoi na smaointe agus na mianta ba phearsanta a bhí acu—trí mheán na faoistine. Is léir ón dialann go bhfuair an Ríordánach faoiseamh pearsanta éigin as páirt a ghlacadh sa nós seo.

Is minic a mhaíonn an Ríordánach go bhfuil sé cráite ag ‘droch-smaointe’ a bhaineann, mar shampla, le ‘[h]easbadh mná’ (*Aircív* D1 7.1.1940: 27) nó go bhfuil sé ‘ciapaithe ag mianta na feóla’ (*Aircív* D16 14.4.1957: 73). Léiríonn an focal ‘*drochsmaointe*’ dearcadh i leith na collaíochta mar rud salach, mícheart, táiriseal. Seans go bhfuair an Ríordánach faoiseamh éigin ó na ‘drochsmaointe’ agus ón náire a bhain leo, dar leis,¹⁸⁴ nuair a rinne sé faoistin. É sin ráite, admhaíonn sé sa dialann go bhfuil sé fíordheacair air faoistin ‘cheart’ a dhéanamh, rud a thugann le fios gur mhíoch nach bhfuair sé faoiseamh ar bith as an gcleachtadh:

¹⁸⁴ Sa sliocht céanna ina luann sé go bhfuil sé ‘ciapaithe ag mianta na feóla’, maíonn sé nach n-admhaíonn sé go bhfuil sé ciaptha acu agus go mbraitheann sé ‘leamh, leamh, leamh’ (D16 14.4.1957: 73).

Is minic a dheineas faoisdin go díthcheallach agus go fíor, mar a cheapas, agus mé á dhéanamh, agus ní thúisge a bheadh sí déanta agam ná mar a cheapfainn gur droch-fhaoisdin a bhí innti (*Aircív D1 20.4.1940: 326*).

Tá an dearcadh céanna le brath sa sliocht seo a leanas agus is díol spéise é go dtugann sé le fios ann go bhfuil sé ina ‘pheacach’:

Rud nach so-dhéanta do pheacach iseadh faoisdin mhaith. Is uathbhásach an rud é a rádh, ach caithim é [a] rádh, ní dóigh liom gur dheineas faoisdin mhaith riamh (*Aircív D4 4.7.1942: 44*).

Is léir go raibh deacrachtaí ag an Ríordánach le coincheap nó nós na faoistine, ach is léir chomh maith gur chreid sé go raibh tábhacht ar leith ag baint leis an bpróiseas seo.

Léirítear dearcadh dearfach i leith Dé sa dialann go rialta. Baineann an Ríordánach úsáid as reitric an chreidimh i mbealach dearfach sa sliocht seo a leanas chun castacht agus aoibhneas an chine dhaonna a chur in iúl:

Is dócha nach bhfuil aon duine nach bhfaigheann a chantam den ghrian ó Dhia. Tá flúirse agus milseacht Dé le brath san tigh seo anocht. Is mó ná aigne sinn. Is mó ná croí sinn. Is mó ná corp sinn. Má leag Dia lámh uirthi féin bhí sé ceanúil uirthi. Tá sciatháin uirthi anocht¹⁸⁵ (*Dialann 17.1.1956, qtd Ó Dúshláine 2014: 195*).

Cuirtear flaithiúlacht Dé in iúl go soiléir anseo chomh maith le tábhacht an chine dhaonna. In iontráil a scríobh sé in 1975, maíonn an Ríordánach go mbíonn sé tábhachtach nósanna an chreidimh a mhúineadh do pháistí beaga, cé gur minic nach dtuigeann siad na nósanna seo ina n-iomláine:

Do chuas-sa go dtí tigh mo dhritheár. Thugas liom abhaile mo dheartháir agus a bhean agus a chlann. Do thaitin an tráthnóna leis na rudaí beaga. Do hiarradh ar Pheigí, atá ceithre bliana, an *Pater Noster* do rá. Dúirt sí é ach is ar éigin é. Thug sí rud éigin ar an úrlár fé ndeara leath-shlí tríd. Ní ar an bpaidir a bhí a

¹⁸⁵ Tagairt dá mháthair, is cosúil.

h-aire. Mar sin féin, thógas ceann di ag rá na paidre. Seo a céad chéim ar bhóthar na Críostaíochta. Ní léi na focail seo anois. Ní thuigeann sí iad. Níl aici iontu ach neamhshuim. Ach siad na focail seo a shuaithinseóidh í ar ball— a dhealóidh í ó dhíchreideamhaigh. Raghaidh na focail seo trína saol mar shnáithín. Beidh urraim aici dos na focail seo ná beidh aici d’aon dorn eile focal lena saol. Gheobhaidh na focail seo, a ghlac sí isteach sar a raibh tuiscint aici, greim uirthi, agus riarfaidh siad a beatha agus beidh siad ar a béal ar uair a báis, in ainneoin go bhfuil morchuid daoine ar an saol go bhfuil tuiscint agus árd-mheabhair acu ach ná tabharfaidh aon toradh go bráth ar an *Pater Noster* (*Aircív D16 6.4.1957: 45–46*).

Tugtar le fios gur thuig an Ríordánach tábhacht an chreidimh i saol an duine agus gur thuig sé go mbíonn daoine in ann leas éigin a bhaint as nósanna an chreidimh agus as rialtacht na nósanna seo, go háirithe agus iad níos sine. Léiríonn na sleachta thuasluaite dearcadh dearfach an Ríordánaigh i leith an chreidimh agus i leith nósanna an chreidimh, mar sin—an fhaoistin agus an phaidreoireacht go háirithe.

Is minice, áfach, a léirítear dearcadh searbh, diúltach i leith an chreidimh agus i leith nósanna an chreidimh, i leith na hEaglaise Caitlicí, i leith na gcléireach agus i leith Dé, agus i leith ghnáthChaitliceach na tíre sa dialann. Ba mhinic a chuir an eitinn nó an grá nó na deacrachtaí a bhí aige ina shaol oibre nó ina shaol sóisialta frustrachas mór ar an Ríordánach agus ba mhinic, mar sin, a d’iarr sé ar Dhia, ar an Maighdean Bheannaithe, nó ar Íosa cabhrú leis. Tá impí den chineál seo le bráth i ndialann na bliana 1950, mar shampla:

Má tá Dia ann iarraim air mo bhearna a líonadh, mo choischéim a dhíriú agus mo chorp a shlánú (*Aircív D9 5.7.1950: 35*).

Nuair nach bhfuair sé faoiseamh ar bith ón gciapadh, d’éirigh sé searbh, doicheallach, agus ba mhinic a chuir sé an locht ar Dhia. Léirítear an meon doicheallach seo go soiléir sa sliocht seo a leanas:

Ní féidir liom fíon d’ól. Ní féidir liom grá a thabhairt do bhean. Ní féidir liom siúl i measc na nIúdach, ná i measc na nÉireannach. Ní mise Íosa, Mac Dé, ná amadán an domhain. Is mise Seán Ó Ríordáin, gealt agus ainniseoir [...]

Guím chun Dé go laethúil go bhfeicfinn sláinte, ach, go dtí seo, déanann Sé neamhaird díom (Dialann 5.4.1951, qtd Ó Dúshláine 2014: 130).

Tá an smaoineamh go bhfuil faillí á déanamh ag Dia air le brath arís sa sliocht thíos:

Cá bhfuil Dia, ní fheadar? An bhféachann sé ar mo leithéid-se in aon chor?
(*Aircív* D7 14.4.1949: 55).

Tá tón níos seirbhe fós le brath in iontráil a scríobh sé nuair a bhí deacrachtaí aige ina chaidreamh rómánsúil. Is léir go raibh sé in ísle brí agus lán d'fhuistrachas an lá áirithe sin:

Ní iarraim san [an bás: maíonn sé sa sliocht céanna gur mhaith leis bás a fháil]
ar Dhia mar níl an *bastard* ann chuige (*Aircív* D10 7.4.1951: 100).

Scaoileann sé a nimh arís i sliocht ó mhí Bealtaine na bliana céanna:

Ba mhaith liom breith ar Dhia agus é do chiceáil tríd an chruinne. Is amaideach an chaint é sin ach *shit, shit, shit!* Níl anso ach *shit*. *Well* bíodh ina *shit*. *Shit* ar Dhia agus ar dhuine. *Fuck em all* [...] (*Aircív* D11 3.5.1951: 24).

Léirítear a shearbhas i leith an phobail, na sochaí agus na hEaglaise nuair a chruthaíonn sé a leagan magúil féin de na Deich nAitheanta:

Ná bí riamh ná choíche leamh.
Ná bí deas le neach gan ábhar.
Cac ar dhaoine mar is cóir.
Déan do mhúin ar gach scríbhneóir.
Na dein muintearas.
Ná bí umhal.
Ná dein moill.
Ná labhair le pleidhce ar aon chúis.
Seachain gach fear is gach bean ar an saol.
Mallachtaigh na hEaspaig is an chléir (*Aircív* D14 28.2.1956: 67–68).

Tagann searbhas den chineál céanna chun tosaigh sa sliocht seo a leanas chomh maith, ina dtugann sé le fios go bhfuil sé bréan d'fhimíneacht an tsaoil chomhaimseartha:

Táim canncarach malluighthe [...] Isteach san abhainn ba cheart mo leithéid-se de rud galarach do chaitheamh. Ar eagla ná beinn beo tréis na hoidhche anocht fágaim slán le hÉirinn mo thír dúthchais 7 le muintir na hÉireann [...] Mo mhallacht ar na sagairt 7 na bráithre. Mo mhallacht ar mo cháirde uile, gach duine acu, idir fear is mnaoi. Mo mhallacht fé chéad ar dhochtúirí marbhthacha na hÉireann. Mo mhallacht ar stát-sheirbhísigh 7 ar sheirbhísigh rialtais áitiúil. Mo mhallacht fé mhíle ar mhnáibh na hÉireann gach uile méirdhreach díobh. Mo mhallacht ar mhuintir uile na hÉireann. Bheirim mo bheannacht do chataibh 7 do mhadraibh na hÉireann. Ba mhaith liom iad d'fheiscint cruinnighthe i nGaillimh ag ithe easbog na hÉireann (*Aircív D8* 26.4.1949: 2–3).

Cé go bhfuil greann dubh le brath i gcuid de na sleachta thuas, is léir gur cheistigh an Ríordánach a chreideamh pearsanta, chomh maith le coincheap an chreidimh i gcoitinne, toisc gur mhinic a bhí frustrachas agus searbhas ollmhór air mar gheall ar choinníollacha a shaoil.

I sleachta eile, áfach, tá tón éadóchasach, gruama le brath nuair a luann an Ríordánach a ghaol féin le Dia, seachas tón searbh, doicheallach. Maíonn sé i ndialann na bliana 1950 gur duine lag atá ann, ach nach air féin atá an locht:

Tá náire orm. Duine díomhaoin gan mhaith mé. Ach ní orm-sa atá an locht. Níl aon Dia ann 7 níl aon dóchas ann agus níl creideamh ann (*Aircív D9* 9.12.1950: 70).

Tá an t-éadóchas agus an t-uaigneas céanna le brath in iontráil a scríobh sé nuair a bhí sé istigh sa sanatóir:

An ghrian ag taitneamh—ach gan Dia ar bith ann. Thánag anso ar 6/8/49. An oidhche roimis sin, oidhche Dé hAoine, do thréig Dia mé ar fad (*Aircív D8* 16.8.1949: (14)).

Tugann sé le fios sa sliocht seo thíos nach bhfuil go leor dóchais aige chun paidir a rá, fiú, ach, ina ainneoin seo, scríobhann sé leagan Laidine den Áivé Máiria amach ar an leathanach:

Nuair a bheireann éadóchas greim orm-sa ní féidir liom fiú paidir a rá. Do thugas fé'n gCoróin Mhuire um thráthnóna agus aréir, ach do theip orm. Do shleamhnaigh gach 'Ave Maria' uaim agus dimigh uaim le gaoith gan a bheith ráite. *Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, et Benedictus fructus ventris tui Jesu. Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostri. Amen* (Aircív D11 15.6.1951: 86–87).

Seans gur thug an phaidir misneach éigin dó agus é in ísle brí. Tá cosúlachtaí idir an sliocht seo a leanas, ina maíonn sé go bhfuil sé amhrasach faoi 'g[h]rásta Dé', agus an sliocht thuas:

Beag an chabhair a thugann an Tríonóid domsa. Ní túisce dúisithe mé ná éadóchas orm. An t-éadóchas maidne so orm leis na blianta fada. Fios mo neamhfhiúntais féin fé ndear é. *Domine non sum dignus. Ach ní deirim riamh: sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea.*¹⁸⁶ Ní chuimhním ar sin. Ní thaibhreoí go bráth dom go bhféadfadh athrú a theacht ar mhaidineacha 7 ar dhaoine. Ní chuimhním in aon chor ar ghrásta Dé. Agus fiú amháin 7 mé á scrí seo, níl iontaoibh dá laighead agam as grásta Dé. Tá sé thar a bheith ait (Aircív D16 28.4.1957: 108–109).

Is léir, mar sin, gur cuireadh as go mór dó nuair a chreid sé nach raibh Dia ann dó agus nuair a chreid sé nárbh fhiú faic é an creideamh.

Sa dán 'Oíche Nollaig na mBan' (ES: 68), tugann an cainteoir le fios gur mhaith leis an saol seo—saol na mianta, saol an pheaca—a cheiliúradh, seachas a bheith ag tnúth le saol na síoraíochta. Déanann sé ceiliúradh ar 'rinne an tsaol' (l. 11)

¹⁸⁶Urnaí, bunaithe ar an sliocht seo a leanas ón mBíobla: 'Ach dúirt an taoiseach céad á fhreagairt: "A Thiarna, ní fiú mé go dtiocfá isteach faoi dhíon mo thí. Ná déan ach an focal a rá agus beidh mo ghiolla leigheasta' (An Bíobla Naofa, Matha 8:8).

agus ar ‘s[h]olas an pheaca’ (l. 12), mar sin. Déanann Seán Ó Tuama cur síos ar thaobh frithchráifeach an dáin seo:

Seo é an chéad dán Gaeilge a ceapadh riamh, b’fhéidir, ina bhfuil Dia á shéanadh go hiomlán is go foirmiúil (1984: 46).

Aontaíonn Caitríona Ní Chléirichín leis: déanann sí cur síos ar ‘Oíche Nollaig na mBan’ mar ‘an chéad dán sa Ghaeilge a shéanann eiseadh na síoraíochta agus eiseadh chruthaitheoir ósnádurtha go hoscailte’ (2012: 90–91). Déanann sí trácht chomh maith ar an nasc neamhghnách a dhéanann cainteoir an dáin idir an peaca agus an solas:

Cuirtear síos ar an pheaca mar ‘solas’. Go traidisiúnta, ba rud diúltach an peaca agus baineann sé le dorchadas, ach cuireann an file béim ar phléisiúr an pheaca nuair a úsáideann sé an focal ‘solas’. Is ionann an saol seo agus rince dó, saghas cluiche meidhreach gan mórán céille nó doimhne. Agus nuair atá deireadh leis an rince, sin é. Tá sé an-amhrasach anseo faoi shaol éigin eile a bheith ann. Dar leis, más amhlaidh go bhfuil a leithéid ann, is ‘gealt-teach iargiúlta tá laistiar den ré’ atá ann (2012: 91).

Cé go bhfuil eagla ar an gcainteoir roimh an mbás (ibid.)—baineann sé an-úsáid as íomhá na stoirme sa chéad véarsa chun a mhíshuaimhneas a chur in iúl (ll. 1–6)—casann sé a dhroim ar choincheap na síoraíochta. In ‘Oíche Nollaig na mBan’, mar sin, léiríonn an Ríordánach a amhras faoi smaointe an chreidimh go poiblí.

Déanann sé tagairt dhíreach don nasc idir creideamh an duine agus an fhulaingt sa sliocht dialainne thíos. Míníonn sé gur féidir le duine cur suas le méid áirithe fulaingthe ach go dtagann ‘neomat—an neomat go dtéigheann an fulaingt tar fóir, neomat uathbhásach’ (*Aircív* D7 19.3.1948: 28). Déanann sé plé níos doimhne ar an nóiméad úd:

Eirigheann an sprid as go tobann ⁷ screadann sí. I n-aghaidh Dé an scread san. Tá deire le foidhne—deire le gaois. Is cuma fá dóchas. Is beag ná go bhfuil deire le dóchas. Abair gur le breoidhteacht a ciapadh an spiorad. Cé ná tagann laghdú ar bith ar an mbreoidhteacht briseann an scread an ciapadh spride. Neómat nirt an neómat so. Dubhshlán fé Dhia. Agus bíonn milseacht san aer

tréis na bruighne.¹⁸⁷ Slighe mhaith chun aghaidh a thabhairt ar an mbás [...] Mo sprid-se a scread tráthnóna indiu (ibid.: 28-29).

Tugtar le fios go bhfuil baint idir creideamh an duine agus a fhoighne; nuair nach bhfaigheann an duine cráifeach, creidmheach faoiseamh ón bhfulaingt, casann sé i gcoinne Dé agus i gcoinne an chreidimh.

Tá an smaoineamh céanna le brath mar mhóorthéama sa dán ‘Na Fathaigh’ (*ES*: 59), ina ndéanann an cainteoir cur síos ar na ‘pianta’ atá á chrá. Iarrann an cainteoir ar Chríost cabhair a thabhairt dó sa dara véarsa—‘Faire, a Chríost’ (l. 8)—ach ní fhaigheann sé cabhair ar bith uaidh agus leanann ‘na pianta ag argóint’ (l. 9). Sa séú véarsa, creideann an cainteoir go bhfuil na pianta tar éis an lámh in uachtar a fháil air mar go ndeachaigh siad ‘thar fóir’ (l. 21). Ag buaicphointe seo an éadóchais, áfach, tagann neart agus ceannairceacht an chainteora chun tosaigh:

Léim mo sprid le gliondar mór,
Lig sí scread.

In aghaidh Dé do lig sí scread,
Dúshlán fé!
Scaoileadh sé gach pian ’na ghlaic,
Táimse réidh.

Thuirling milseacht tríd an aer,
Thuirling neart,
Chonac na fathaigh taobh le taobh,
Dia is an scread (ll. 23–32).

Mar a mhaíonn Caoimhín Mac Giolla Léith:

¹⁸⁷ Cuireann an líne áirithe seo ‘Dán Grá’ le Louis de Paor i gcuimhne dúinn. Ag tús an dáin, luann an cainteoir go mbíonn sé féin agus a pháirtí ‘ag bruíon gan stad’ (ll. 1–2). Déanann sé cur síos ar an bhfaoiseamh a bhraitheann sé i ndiaidh na bruíne: ‘Nuair a/scuabaim smionagar/goirt ár gcumainn/bhríosc den urlár/(ní ghortóinnse cuil)/braithim chomh glan/le manach crua/bholgach t’réis caca/Chomh sámh/Chomh naofa’ (ll. 8–17).

Faoin am a shroicheann an léitheoir deireadh an dáin féin tá maolú áirithe ar an bpian agus ar dhéine an mhothúcháin agus an fhulaingt (maolú den tsórt nach bhfuil neamhchoitianta i bhfilíocht an Ríordánaigh, agus ar fhéach Seán Ó Tuama, mar shampla, air mar locht ar dhánta áirithe). Tá cobhsaíocht íogair i réim arís. ‘Milseacht’ agus ‘neart’ ag tuirlingt anois in áit chlagarnach na bpianta. Agus radharc anois ar ‘Dhia’ agus ‘an scread’ taobh le taobh; *détente* (sealadach, ní foláir) eatarthu [...] nuair a thagann an ‘neómat uafásach’ nuair a théann na pianta thar fóir níl mar lón airm agus anama aige ach an scread. Agus ní scread láidir, sochloiste, lánscámhógach (ní de thimpiste, ar ndóigh, a roghnaím an aidiacht) na colainne atá i gceist, fiú, ach scread teibí na spride [...] tá deireadh le foighne, deireadh le gaois agus deireadh le dóchas. Tá deireadh le creideamh – tugtar dúshlán Dé. Ach tá deireadh chomh maith, ar bhealach, le focail, le teanga agus, á cheal sin, le filíocht [...] Is í an phian a scoilteann an focal i bpluic an fhile agus a chuireann an teanga —teanga na filíochta—ar ceal (2012: 51–52).

Is argóint fhíorshuimiúil í seo, a thugann le fios go raibh tionchar cumhachtach ag an eitinn, ní hamháin ar chorp an Ríordánaigh, ach ar a aigne, ar a anam agus ar a ‘sprid’. Tugann Mac Giolla Léith le fios chomh maith gur bhraith an Ríordánach go raibh an tsíorchoimhlint seo idir toil Dé agus a ‘sprid’ féin faoi lánseol i gcónaí—‘*détente* (sealadach, is foláir) eatarthu’—agus is cosúil go bhfuil an ceart aige. Tá sé éasca go leor dúinn an choimhlint, an nimh, an searbhas agus fiú an t-éadóchas seo a thuiscint nuair atá tuiscint againn ar an gcineál saoil a chaith an Ríordánach; ní haon ionadh é go raibh fonn air a nimh a scaoileadh agus ní haon ionadh é ach an oiread gur bhain sé úsáid as a chuid scríbhneoireachta—go háirithe a scríbhneoireacht phríobháideach—chun é sin a dhéanamh.

Luadh thuas gur mhinic a cheistigh an Ríordánach a chreideamh nuair a bhí brú agus frustrachas millteanach air agus is fíor é sin, ach bhíodh sé de nós aige a chreideamh pearsanta agus nósanna an chreidimh a cheistiú i mbealach sochma, réasúnta chomh maith. Fiú nuair nach raibh sé in ísle brí cheistigh sé a dhearcadh féin i leith an chreidimh agus bhí baint mhór ag an gceistiú géar seo leis an tuiscint a bhí aige air féin mar dhuine imeallach. Toisc gur chreid sé go raibh sé ag maireachtáil ar imeall na sochaí agus toisc gur chreid sé go raibh sé ina choimhthíoch mar gheall ar an eitinn, mar gheall ar a phearsantacht féin, agus mar gheall nach raibh sé in ann cloí

le noirm na sochaí—an pósadh, an ghiniúint—bhí dearcadh suimiúil aige i leith ghnáthnósanna na sochaí, agus i leith ghnáthnósanna an chreidimh go háirithe. Rinne sé a mhachnamh ar na nósanna seo mar dhuine a bhíodh ag breathnú ar an tsochaí ón taobh amuigh agus, mar sin, thug sé an fhimíneacht agus an cur i gcéill a bhain leis na nósanna faoi deara agus rinne sé dianmhachnamh ar na gnéithe seo den saol Éireannach.

An lá a scríobh sé an sliocht dialainne thíos, bhí an Ríordánach den tuairim gur chóir dó ‘filleadh ar an gcreideamh airís’ mar gheall go raibh ‘an saoghal so ag eirighe ró-dhian’ air (*Aircív D1 20.4.1940: 324*). Maíonn sé go gceapfaí go mbeadh sólas le fáil sa chreideamh do dhaoine breoite, ach nach bhfuair sé féin sólas ar bith ann (*ibid.: 325*) Cáineann sé a phearsantacht féin agus tugann sé le fios gur duine ‘ana-leisceamhail’ agus lag atá ann (*ibid.*) toisc nach bhfuil sé in ann a ‘mhianta a bhaint ó’n saoghal so’ (*ibid.*) agus a ‘shúile a dhíriú ar an tsíorruidheacht’ (*ibid.*). Cáineann sé, mar sin, na tréithe a mholann an cainteoir in ‘Oíche Nollaig na mBan’ (*ES: 68*). Baineann sé úsáid as íomhá an diabhair chun a leisciúlacht agus a laige féin a chur in iúl:

Is rí-bheag de phléisiúr an tsaoghail atá fágtha agam, agus tá árd-taithighe agam ar bheith ag staonadh ó shoghluistí an t-saoghail. ’na dhiaidh sin is uile tá diabhal éigin istigh ionam, nó laige éigin nó easbadh éigin [...] (*Aircív D1 20.4.1940: 325*).

Déanann sé a dhearcadh i leith an chreidimh a cheistiú agus míníonn sé nach bhfuil sé in ann a bheith ina ‘Chaitliceach cuibheasach maith’ (*ibid.*) nó ina Chaitliceach fánach mar gheall ar a ionracas féin, ach is léir go gceapann sé nach bhfuil formhór na gCaitliceach iomlán tiomanta don Chaitliceachas. Tugann an smaoinemh seo léargas dúinn ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith Chaitlicigh na hÉireann:

Cad ’na thaobh ná fuilim im Chaitliceach cuibheasach maith mar gach aoinne eile? Mar tá coinsias uathbhásach agam. Ní fhéadfainn bheith im Chaitliceach cuibheasach maith. Níor mhór dom bheith im Chaitliceach maith nó gan baint ar bith a bheith agam le Creideamh. Ní thuigim cad is ‘*compromise*’ ann, maidir le cúrsaí creidimh (*ibid.*).

Is léir gur cheap sé nach raibh formhór na gCaitliceach ach leath-thiomanta do nósanna an Chaitliceachais. Sa sliocht seo a leanas, déanann sé plé ar fhealsúnacht an Chaitliceachais— ‘Vatican brand’ mar a thugann sé féin air (*Aircív* D3 20.3.1942: 35):

[...] tuigtear dom [...] ná fuil feallsamhnacht socair ar bith agam le mo bheatha a riaradh. Ach measaim go mbeidh sar abhfad. Ní ró-mhilis an fheallsamhnacht an Chríostuidheacht (VATICAN BRAND) nuair a bhlaifeá ar dtúis í. Ach bíodh is gur minic a chaitheas amach go tapaidh í ní dóigh liom go n’eirigheann sí leamh coidhche ar nós na bhfeallsamhnachtaí eile a bhlaiseas. Is dóigh liom go bhfuil buaine inti do’n té a fhoghlaim a blas. Ach go dtí go mbeidh an blas san agam-sa airís fé mar a bhí fadó ní bheidh ar siubhal agam ach ‘ní dóigh liom’ agus ‘is dóigh liom’ (ibid.: 35–36)

Cé go léiríonn an sliocht thuas amhras an Ríordánaigh i leith an Chaitliceachais, is léir ón méid a scríobh sé gur cheap sé go raibh maitheas ann chomh maith. Is sliocht réasúnta tomhaiste é, mar sin.

Luann sé sa sliocht thíos nach bhfuil creideamh láidir aige agus go gcuireann ceannairí comhaimseartha na hEaglaise leis an easpa creidimh seo mar gheall ar an meon marbhánta atá acu. Déanann sé cur síos ar Íosa mar fhear radacach agus cuireann sé an radacachas seo i gcomparáid le meon coimeádach na gceannairí úd:

Anuiridh do léigheas *Faoisdin* Auguistín Naomhtha agus do dhein fírén díom. Tá leabhar eile á léigheamh agam anois agus deallruigheann sé go múchfaidh sé pé gríosach creidimh atá beo go fóill ionam. Seo a theidiol: ‘An Tiomna Nuadh, air na tharruing go fírinneach as an nGréigis Úghdarach ris an tathair is onóruighthe i nDia, Uilliam Ó Domhnuill, Aird-Easpug Thúaim’. Meon Chríost a chuireann iongnadh orm. Ba lughá a mheas ar an “status quo” agus ar shean-chuimhne sinsear a aimsire féin ná an meas atá ag G.B. Shaw ortha indiu. Níl leigheas ar bith agam ar an gcosamhlacht atá idir Phairisínigh aimsire Chríost agus na h-easpuig agus an aicme creideamhnach atá indiu ann do thabhairt fé ndeara (*Aircív* D5 15.5.1943: 20).

Tugtar le fios gur chreid an Ríordánach go raibh easpa fuinnimh le brath san Eaglais Chaitliceach in Éirinn san fhichiú haois. Cáineann sé an chléir agus easpa fuinnimh na seanmóintí sa dialann chomh maith:

Sagart ag scréachaigh san tséipeal gach Domhnach. Seanmóintí gan puinn ionntu ach focail agus fothrom. Gan croí ná aigne ins na focail seo—gan ionntu ach taithí—iad de ghlan mheabhair [...] Tá a inead aige—istigh i lár an phobail ag scréachaigh ar feadh suime áirighthe aimsire. Caithfear éisteacht leis. Bhí sé le bheith ann riamh. Cuid den chinniúint é [...] Bhí an tréimhse scréachaigh seo le bheith ann ó thosach. Sé cúram an tsagairt seo, nó ar a laighead sé a chinniúint é, an tréimhse scréachaí seo a chur de (*Aircív* D13 8.6.1955: 104).

Is léir nár bhraith sé beocht nó nádúrthacht ar bith i nguth an tsagairt ag an aifreann agus gur bhraith sé go raibh an sagart ag labhairt go leathchroíoch. Tagann an méid atá le rá ag an gcainteoir in ‘Seanmóintí’ (*B*: 24) leis an tuairim seo. Tugann sé le fios nach mbíonn mórán beochta le brath i nguth an tsagairt—is dócha go mbraitheann sé géire éigin ina ghuth mar luann sé sa chéad líne go mbíonn an sagart ‘ag scréachaigh’—ach go gcaithfidh an sagart a sheanmóintí a thabhairt agus go gcaithfidh an pobal cur suas leo (agus leis):

Sagart ag scréachaigh gach Domhnach,
Glór i gcóitín ins an teampall,
Seanmóintí iad gan amhras,
Fothram focal le clos.

Caithfidh a shamhail bheith ann leis,
Ó tharla sé caithfidh sé labhairt linn,
Fuair sé a ionad sa teampall,
I lár an phobail istigh.

Pé acu searbh nó binn linn a chlampar
Bhí sé le bheith ann d’réir dealraimh,
Ceapadh ó thosach an domhain dó
Go mbeadh a thamall aige.

Cé nach ceolmhaire é ná an gandal,
Cé nár mheasa linn éisteacht le srann muc,
Is binne ná téada ag labhairt é,
Mar tá cláirseach an Mháistir aige (ll. 1–16).

Tá an easpa chéanna beochta á cáineadh ag an Ríordánach sa sliocht dialainne seo a leanas, ina ndéanann sé idirdhealú idir marbhántacht na hEaglaise agus dul chun cinn na sochaí comhaimseartha:

Tá aer na hÉireann ar tineall + ar bior le h-inspioráid. Tá daoine fuadrach i ngach treo baill—daoine de gach saghas—scríbhneóirí Gaeilge is Béarla, polaiticeóirí, lucht raidio agus telifíse, tionscalóirí, ceoltóirí, drámadóirí, lucht na h-aithbheóchana + iad súd atá ag ionsaí na h-aithbheóchana, dealbhóirí, péintéirí, lucht múinte teangacha, *etc.* Ní bhraithim, áfach, aon chorraíl imeasc lucht Eaglaise. Ní mhothaím gur chorraigh an Chomhairle Uile-Choiteann aigne na h-Eaglaise in Éirinn (‘fuar, gruama’ a deir an raidio). Maidir liomsa ba dhóigh leat go n’oirfeadh an suathadh foirleitheadúil seo dhom má théim i mbun pinn—arís (*Aircív* D26 11.2.1963: 118–119).

In iontráil a scríobh sé in 1956, luann sé an nasc idir an Eaglais Chaitliceach agus cúrsaí sóisialta in Éirinn agus déanann sé an ‘*status quo*’, mar a chuireann sé féin é, a cheistiú (*Aircív* D14 29.1.1956: 3):

Is beag duine a déarfadh go bhfuil an *status quo* cóir in aon tír go bhfios domsa. Mar sin féin, cosnaíonn an *ecclesia sancta catholica* an *status quo* i gcomhnaí. Tá na h-argóintí cloiste againn 7 is minic a thugas géilleadh dóibh ach ní anois é. Nuair a chionn tú os do chomhair amach gach lá sa tseachtain daoine laga múchta briste 7 b’fhéidir, damnaithe mar mhaithe leis an *status quo* so 7 an Eaglais ag féachaint ar an obair go breá sochma réidh, tá sé deacair foidhneamh. Ach cad tá le déanamh? Cad tá le déanamh ach déanamh mar a dheineann an Eaglais: bheith sásta le toil Dé. Ach cad mar gheall ar an misneach san a athraíonn cúrsaí uaireannta? Cad mar gheall ar bhuile cródha a bhualadh ar son an chirt? An amhlaidh ná fuil sé de mhisneach againn san a dhéanamh? Má thá misneach ann tá eagla ann chomh maith 7 pecu an bhfuaireamair misneach nó ná fuaireamair, fuaireamair go léir ár gcantam den

eagla. B'fhéidir gurb í an eagla atá orm féin atá am chrá 7 ní éagóir an t'saoil (ibid.: 3–4).

Is léir nach raibh sé iomlán sásta le '*status quo*' na tíre ná leis an ról a bhí ag an Eaglais Chaitliceach sa '*status quo*' seo.

I ndialann na bliana 1956, déanann an Ríordánach comparáid idir ábharachas an tsaoil chomhaimseartha agus fealsúnacht charthanach Chríost:

Is fadó tagaithe É [Críost]. Mar sin féin, tá an saol leamh. Tá croí an duine cruaidh. Mura bhfuil airgead id' phóca gheobhair doicheall pé áit go raghair 7 agus is beag an tairbhe dhuit a rá le daoine gur saolaíodh ár dTiarna 1956 bliana ó shoin agus gur athraigh san an saol. Ní cuimhin liom a chlos, áfach, go raibh pingin riamh ag Íosa Críost. Ach ansin caithfear a rá gur cuireadh chun báis é (*Aircív* D15: 26.10.1956: 26–27).

Déanann sé tagairt chomh maith do shaol na págántachta agus don mhoráltacht a bhaineann leis an saol sin:

Saol aoibhinn lán d'fhillíocht agus de cheol agus de ghlanachar isea an saol atá le mothú ins na dánta so Virgil agus ní raibh an Slánaitheoir tagaithe an uair úd. Agus níl na scoláirí cinnte an gcuala Virgil riamh trácht ar an Seana-Thiomna. Mar sin féin, do tuigeadh cad ba cheart agus cad nár cheart i ré so na págántachta. Bhí ceart agus mí-cheart i gcomhnaí ann. Do chaith siad bheith ann toisc gur cuid de *natura rerum* iad (ibid.: 27).

Tugtar le fios gur cheap an Ríordánach gur rud inghreamaithe í an mhoráltacht agus nach bhfuil na 'rialacha' a bhaineann le creideamh ar leith nó le hEaglais ar leith ag teastáil ó dhaoine ionas gur féidir leo an coincheap seo a thuiscint i gceart; is cuid den chine daonna í an mhoráltacht, dar leis. Cheistigh an Ríordánach a chreideamh pearsanta agus nósanna na hEaglaise Caitlicí, ní hamháin mar gheall ar choinníollacha a shaoil féin, a chuir frustrachas air, ach mar gheall go ndearna sé dianmhachnamh ar ról agus ar thábhacht na hEaglaise i sochaí na hÉireann agus ar fhimíneachtaí nó cur i gcéill na ngnáthChaitliceach agus na gcléireach sa tír.

Ní féidir a shéanadh go raibh tionchar ollmhór ag smaointe, ag íomhánna agus ag friotal an chreidimh ar scríbhneoireacht phoiblí agus phríobháideach an Ríordánaigh, mar sin. Cé gur thug sé le fios gur thuig sé an mhoráltacht mar rud nádúrtha, nach mbraitheann i ndáiríre ar rialacha aon Eaglaise nó institiúide, bhí tionchar mór ag smaointe na hEaglaise Caitlicí i leith na moráltachta—go háirithe i leith na móraltachta collaí—ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith a choirp, a chollaíochta agus a fhearúlachta. Bhí dearcadh casta aige i leith mhianta an choirp agus i leith choincheap an pheaca mar gheall go raibh dearcadh chomh casta sin aige i leith an chreidimh agus i leith theagasc agus ról na hEaglaise Caitlicí.

Sa leabhar *Impure Thoughts* díríonn Michael Cronin ar dhá dhioscúrsa ar leith a bhaineann leis an gcollaíocht mar braitheann sé go raibh na dioscúrsaí seo go mór chun tosaigh i sochaí agus i litríocht na hÉireann san fhichiú haois. Baineann an chéad cheann le coincheap na collaíochta mar fhadhb mhorálta agus déanann sé cur síos ar an gcoincheap seo mar ‘essentially a reproductive model of sexuality, one in which the sexual instinct must be tightly controlled’ (2012: 12). Agus é ag tarraingt ar shaothar Foucault, cuireann sé béim ar an iallach a cuireadh ar dhaoine a gcuid collaíochta a smachtú nuair a mhaíonn sé go ndearnadh comparáid idir an chollaíocht agus galar gabhálach:

[...] the metaphor of moral contagion also served as a figure for the relationship between individual moral conduct and the social order. Through the imagery of contagion, sexual misbehaviour was conceived of as a virus that could spread out from the individual to infect the whole society (ibid.: 66).

Baineann an dara dioscúrsa a luann Cronin le coincheap Freudach na collaíochta agus na dúile mar fhórsaí libídeacha:

The second is a libidinal model of sexuality which took shape with the emergence of psychoanalysis at the beginning of the twentieth century [...] the Freudian libidinal theory radically re-conceptualised desire by detaching it from any object or subject. The ‘libido’ named an immanently powerful drive; the objective of this drive was unrelated to anything beyond itself, such as human reproduction, and was solely focused on its own, always impossible,

satisfaction [...] At the core of this model is a conception of human subjectivity as the product of a struggle between opposing forces of sexual desire and sexual repression (ibid.)

Agus é ag díriú ar litríocht na hÉireann, molann Cronin foirm an *Bildungsroman* nua-aimseartha toisc

the protagonist's formation is fuelled by a dialectical understanding of moral transgression as something that is both constraining and liberating (2012: 14).

Tá an teannas céanna idir coincheap na collaíochta agus na drúise mar fhórsaí cumhachtacha libídeacha, ar chóir don duine aird a thabhairt orthu ar mhaithe leo féin, agus coincheap na collaíochta agus na drúise mar rudaí ar chóir don duine smacht a chur orthu ar mhaithe leis an ord sóisialta, le brath go géar i scríbhneoireacht an Ríordánaigh.

Is minic a mhaíonn an Ríordánach sa dialann gur mianta nádúrtha, daonna iad na mianta collaí agus gur chóir don duine iad ‘a shásamh anois agus arís’ (D1 19.1.1940: 62). Molann sé do dhaoine—agus dó féin—é sin a dhéanamh ar mhaithe leo féin, agus maíonn sé nár chóir go mbeadh náire ar dhaoine mar gheall go bhfuil na mianta sin acu. Cé go ndéanann sé cur síos ar an ngníomh drúisiúil a rinne sé mar ‘pheaca’ san iontráil seo a leanas, maíonn sé chomh maith nach raibh náire ná ciontacht air tar éis dó é a dhéanamh:

Ní bhraithim ualach urchóide ar mo choinsias ná smál scannla ar m'anam. Táim éadrom anois ach nílim ar eadromacht. Níl náire ná aithmhéala ar bith orm (ibid.: 61).

Déanann sé nasc idir an gníomh drúisiúil—is cosúil go bhfuil an ghlacaireacht¹⁸⁸ i gceist aige, ach ní insíonn sé dúinn go díreach cad a rinne sé, rud a thugann le fios go

¹⁸⁸ Pléann Kimmel agus Fracher (2005) na naisc chasta idir an fhearúlacht, an chollaíocht, an ghlacaireacht agus an náire: ‘Male sexual socialization teaches young men that sex is secret, morally wrong, and pleasurable. This association of sexual pleasure with feelings of guilt and shame is articulated early in the young boy's development, and reinforced throughout the life course by family, school, religion, and media images of sexuality [...] Men's earliest forays into sexuality, especially masturbation, are the first location of sexual anxiety. Masturbation teaches young men that sexuality is

raibh sé deacair air labhairt faoi chúrsaí collaíochta, fiú sa dialann phríobháideach— agus feidhm choirp eile, rud a thugann nádúrthacht an ghnímh chollaí le fios: ‘Má tá do chac agat dein é agus ná cimeád id bholg é’ (ibid.: 62). D’fhéadfaí a rá, mar sin, gur thuig sé cumhacht na dúile agus na drúise, agus gur thuig sé chomh maith an pléisiúr agus an t-aoibhneas a bhaineann le sásamh na mianta collaí ar mhaithe leo féin.

Ar an taobh eile den scéal, ba mhinic a bhí an Ríordánach den tuairim gur chóir dó ‘srian [a choimeád] orm féin .i. ar mo dhroch-chlaonta’ (*Aircív* D1 8.3.1940: 222) mar gur ‘[l]aguigheas mo thoil le creimeadh na drúise’ (ibid.: 223). Maíonn go raibh sé ‘ciapaithe ag mianta na feóla’ ach nár admhaigh sé é (*Aircív* D16 14.4.1957: 73), mar a luadh cheana. Tugann an friotal diúltach—‘*droch-chlaonta*’, mar shampla—le fios gur mianta náireacha iad na mianta collaí agus gur chóir don duine iad a smachtú, a shéanadh nó a cheilt. Faighimid léargas ar an dearcadh a bhí aige i leith na drúise agus i leith na collaíochta sa sliocht seo a leanas:

Trí mo shuan aréir tuigeadh dom go rabhas ag luí le bean agus bhí a rian san orm ar maidin. Uaireanta braithim gur suáilce is ea an drúis agus tugann sé sásamh aigne dhom a fhios a bheith agam go bhfuilim ag claonadh i dtreo na drúise. Ní hamháin go dtuigtear dom nach bhfuil aon aoibhneas mar aoibhneas ban ach tuigtear dom chomh maith gur aoibhneas eile is ea é an tuiscint sin a bheith agam. Ar ócáidí eile, áfach, tuigtear dom gur ní salach is ea ‘borradh na fola agus fothram na feola’. Tá sé ceart go leor a rá gur cóir toradh a thabhairt ar an séú agus ar an naoú haithne. Níl an fhírinne chomh simplí sin. Ní dóigh liom gur ceart aon bhac a bheith ar mhachnamh an ealaíontóra agus

about the detachment of emotions from sex, that sex is important in itself. Second, men learn that sex is something covert, to be hidden; that is, men learn to privatize sexual experience without skills to share the experience. And masturbation also teaches men that sexuality is phallogocentric, that the penis is the centre of the sexual universe. Finally, the tools of masturbation, especially sexual fantasy, teach men to objectify the self, to separate the self from the body, to focus on parts of bodies and not whole beings, often to speak of one’s self in the third person’ (144). Tuigeadh an ghlacaireacht mar ghníomh ‘mínádúrtha’ mar a mhíníonn Michael Cronin (2012): ‘Between the 1880s and the outbreak of the First World War, there was an upsurge in the production of literature about the psychological and physical dangers of masturbation for adolescent boys. This cultural anxiety about young boys and masturbation formed a central element of what Mullin terms the ‘policing of masculinity’ woven into the social purity discourses’ (32–33).

é ag machnamh ar ar chruthaigh Dia. Ní haon tairbhe dó, áfach, an machnamh peacúil (Dialann 27.3.1960, qtd Ó Dúshláine 2014: 281).

Léiríonn an méid seo uilig go raibh dearcadh fíorchasta ag an Ríordánach i leith a chollaíochta féin mar gheall, is dócha, ar reitric fhrithráiteach na hEaglaise, agus na sochaí, ina leith. Déanann Cronin (2012) achoimre chuimsitheach ar an reitric seo, a bhí le brath go soiléir, dar leis, in ‘advice literature’ na hÉireann idir na daichidí agus na seascaidí:

The model of sexuality and marriage offered in the advice literature is inextricable from this narrative of self-formation, with its conservative adherence to ‘traditional’ morality combined with an endorsement of the ‘modern’ of innovation and rational self-interest. Like gender, sexuality also involves a complex negotiation of ‘nature’. The advice writers invariably emphasise that sexual desire is ‘natural’ and an ‘appetite’ [...] On the other hand, these natural desires, ‘appetites’ and ‘passions’ are precisely what is problematic and ‘dangerous’ about sexuality [...] Sexuality is divine (‘holy’) and natural (‘instinct’) and therefore good. But simultaneously sexuality is a potential source of disruptive and destructive energies, which must be controlled and stabilised by the application of reason (131–132).

Cé gur thuig an Ríordánach an chollaíocht mar fhórsa nádúrtha, neamhurchóideach uaireanta, mar sin, ba mhinic nach raibh sé in ann dul i ngleic lena chuid collaíochta féin ina hiomláine toisc go raibh tuiscint aige uirthi mar dhrochrud, mar rud salach, náireach ar chóir dó a shéanadh, a cheilt, nó a chloí. Cuireadh béim san Iarthar ón seachtú haois déag ar aghaidh ar ‘the notion of sex being the greatest sin’ (Ferriter 2009: 2–3). Bhí an Ríordánach sáinnithe riamh idir an fonn a bhí air a mhianta a shásamh agus a cheiliúradh, agus an fonn a bhí air a bheith geanmnaí, glan. Rinne sé ceiliúradh—nó cosaint, b’fhéidir—ar nádúrthacht na mianta collaí sa dialann anseo agus ansiúd, ach is minice fós atá léiriú na collaíochta folaithe i bhfriotal diúltach agus i bhfriotal an pheaca.

Léirítear an choimhlint idir nádúrthacht agus contúirt na mianta collaí sa dán fada ‘Cnoc Mellerí’ (*ES*: 64). Sa chéad véarsa, déanann an cainteoir cur síos ar an domhan saolta. Luann sé sa chéad líne go raibh sé i Mellerí tráth agus go raibh stoirm

fhíochmhar faoi lánseol ann oíche amháin. Leagann an focal onamataipéach ‘sranntarnach’ béim ar alltacht na stoirme. Is minic a bhaineann an Ríordánach úsáid as íomhá na stoirme chun a chiapadh nó a éiginnteacht féin a chur in iúl ina chuid dánta (Ní Chléirichín 2012: 83). Chuir an stoirm i Mellerí ‘laethanta an pheaca bhoig’ i gcuimhne dó (l. 2). Ciallaíonn úsáid na haidiachta ‘bog’ go bhfuil mealltacht éigin le brath in íomhá an pheaca; tugtar le fios nach peaca rómhór é agus cuirtear leis an mealltacht seo nuair luann sé ‘[l]aethanta ba leapacha de *shonaschlúmh* an tsaoil [...]’ (l. 4; liomsa an bhéim). Tá suaimhneas éigin le brath sa chomhfocal ‘s[o]naschlúmh’. É sin ráite, maíonn an cainteoir go bhfuil na híomhánna seo ‘mar bhreoiracht’ ar a chuimhne (l. 2) agus luann sé go raibh ‘dreancaidí na drúise’ (l. 5) i ‘leapacha’ an tsaoil (l. 4) agus iad ‘ag preabarnaigh ina mílte’ (l. 5). Cuireann na híomhánna diúltacha seo salachar na collaíochta in iúl dúinn go soiléir. Is díol spéise é go ndéanann an cainteoir nasc láidir idir coincheap an pheaca agus an chollaíocht ag tús an dáin mar go dtugtar le fios go bhfuil sé trí chéile mar gheall ar an saol atá á chaitheamh aige.

Sa dara véarsa, luaitear na manaigh agus an saol mistéireach, rialta, sásúil atá acu, dar leis an gcainteoir. Maíonn sé, mar shampla, gur ‘[é]irigh san oíche sidhe gaoithe coiscéim’ (l. 6) nuair a bhí na ‘[m]anaigh ag trial ar an Aifreann’ (l. 7). Is léir go mbraitheann an cainteoir rialtacht in iompar na manach mar go luann sé go raibh ‘bróga na manach ag cantaireacht’ (l. 9) agus iad ag siúl. Tugann sé le fios go bhfuil na manaigh lánásta leis an rialtacht seo nuair a mhaíonn sé gur bhraith sé ‘meidhir, casadh timpeall is rince san aer’ (l. 8). Leanann an cainteoir leis na híomhánna dearfacha sa chéad véarsa eile, ina luann sé an chaoi ar shoilsigh an tointe gréine duine de na manaigh agus é i mbun léitheoireachta (ll. 15–17). Tugtar le fios gur duine geal é an manach, mar sin, agus cuirtear béim ar a loinnir agus ar a gheanmnaíocht dá bharr. Baineann an cainteoir úsáid as an tseanchodarsnacht idir dubh agus bán chun idirdhealú a dhéanamh idir na manaigh agus na gnáthdhaoine:

Bhí beatha na naomh seo chomh bán le braitlín
 Is sinne chomh dubh leis an daol.
 (ll. 24–25).

Tugtar le fios go bhfuil na manaigh níos geanmnaí, níos gile—níos fearr, is cosúil—ná na gnáthdhaoine ‘dubha’. B’fhir aontumhacha iad na manaigh agus luann Cronin (2012) tábhacht na haontumha i dteagasc na hEaglaise Caitlicí:

Compulsory clerical celibacy was reaffirmed in response to the rejection of this rule by the Reformed Churches (54).

Is léir ag an bpointe seo sa dán go bhfuil meas ag an gcainteoir ar na manaigh agus go dtuigeann sé iad mar dhaoine geanmnaíocha, glana, nach gcuireann ‘dreancaidí na drúise’ (l. 5) as dóibh.

Is léir, áfach, nach bhfuil an cainteoir go hiomlán ar a shuaimhneas sa mhainistir agus is díol spéise é go mbaineann sé úsáid as íomhá chorpartha—‘Allas ar phaidrín brúite im láimh/Mo bhríste dlúth-tháite lem ghlúin’ (ll. 26–27)—chun a mhíchompord a léiriú. Ag an am céanna, tugann an cur síos a dhéanann sé ar ghluaiseacht na manach anseo—‘ghluais sochraid chochallach manach’ (l. 28)—le fios go bhfuil saol gruama, ceilteach á chaitheamh acu sa mhainistir. Cuirtear leis an smaoineamh seo nuair a mhaíonn an cainteoir go mbíonn na manaigh ag ‘síorphaidreoireacht’ (l. 35), rud a chuireann liostacht shaol na manach in iúl go soiléir. Tugar le fios nach féidir leo éalú ón bpaidreoireacht. Cuireann an íomhá den ‘tiubhscamall de chluimh liath na cille’ (l. 36) ag tuirlingt ‘[g]o brónach ar ghrua an tráthnóna’ (l. 37) gruamacht agus ársaíocht shaol na mainistreach in iúl chomh maith. Cleachtann na manaigh na sean-nósanna céanna lá i ndiaidh lae, smaoineamh a chuireann brón agus míchompord—agus trua, is cosúil—ar an gcainteoir. Tagann tón cáinteach chun tosaigh níos déanaí sa dán agus ceistíonn an cainteoir saol uaigneach, aontumha na manach. Labhraíonn ‘ego’ an chainteora linn i véarsaí 10–14 (l. 58) agus cáineann sé nósanna agus stíl mhaireachtála na manach toisc go gceapann sé go dtéann siad go mór i gcoinne nádúr an duine, nádúr an fhir go háirithe. Deir sé go mbraitheann sé féin go bhfuil an mhainistir i ngreim an bháis agus go múchann atmaisféar na mainistreach beatha na manach:

‘Tá an bás ag cur seaca ar bheatha anseo,
Aige tá na manaigh ar aimsir,
Eisean an tAb ar a ndeineann siad rud,

Ar a shon deimid *troscadh is treadhanas*.

(ll. 38–41; liomsa an bhéim).

Is díol spéise é go ndéanann sé cur síos ar an mbás mar ‘Ab’ nó ‘ceannaire’ na háite. Is dócha go gcreideann na manaigh féin go bhfuil a saol á chaitheamh acu le Dia a shásamh, ach braitheann ‘ego’ an chainteora nach bhfuil sé sin fíor. Is léir go síleann sé gur saol fánach agus caifeach é saol an mhanaigh, mar sin.

Leanann sé leis an tón cáinteach seo sa chéad véarsa eile nuair a phléann sé an tionchar diúltach a bhíonn ag saol an mhanaigh ar mheon agus ar nádúr an fhir óig. Cuireann an saol seo srian ar mhianta nádúrtha an fhir óig, de réir mar a thuigeann ‘ego’ an chainteora an scéal. Is díol spéise é nach gcuireann sé an locht ar Dhia—nó ar an gcreideamh—anseo, ach ar an institiúid agus ar na daoine a chuireann rialacha dochta, míréasúnta i bhfeidhm sa mhainistir:

‘Buachaill mar sheanduine meirtneach ag siúl,

Masla ar choimirce Dé,

An té ’dhéanfadh éagóir dá leithéid ar gharsún

Do chuirfeadh sé *cochall ar ghréin* [...]

(ll. 42–45; liomsa an bhéim).

Cáineann an cainteoir nósanna na mainistreach go géar sna línte thuasluaite toisc go measann sé go láidir go dtéann na nósanna seo go mór i gcoinne ord nádúrtha an tsaoil. Cuirtear go mór leis na smaointe seo sa chéad véarsa eile, ina bhfuil an tón cáinteach céanna le brath go tréan go fóill. Maíonn an cainteoir go mbeadh na daoine a chuireann rialacha dochta na mainistreach i bhfeidhm lánsásta áilleacht, soineantacht, gile agus glaineacht an nádúir a scriosadh, nó na tréithe seo a shéanadh, ar a laghad (ll. 46–48) agus go ‘líonfadh le náire an domhan’ (l. 49) dá bharr. Is díol spéise é go luann sé an bhéim a chuireann na daoine seo ar an náire agus ar an nasc idir an náire agus an drúis. Sa chéad véarsa eile, cáineann sé smaointe teoranta agus claonta na hEaglaise agus an bhéim a chuireann ceannairí na mainistreach ar smaointeoireacht an ghrúpa nó an phobail agus an chaoi a séanann siad an smaointeoireacht neamhspleách nó chriticiúil:

‘Tá an buachaill seo dall ar an aigne fhiain

A thoirchíonn smaointe éagsúla

Gan bacadh le hAb ná le clog ná le riail

Ach luí síos le smaoineamh a dhúile.

(ll. 50–53; liomsa an bhéim).

Is léir go dtuigeann ‘ego’ an chainteora nósanna agus rialacha dochta na mainistreach mar chonstaic do smaointeoireacht neamhspleách. Is díol spéise é go mbaineann sé úsáid as friotal na giniúna sna línte thuas chun cur síos a dhéanamh ar an gcineál smaointeoireachta seo— ‘an aigne fhiain/a thoirchíonn smaointe éagsúla’—agus go mbaineann sé úsáid as friotal an ghnéis chun cur síos a dhéanamh ar an aigne ‘shaor’ nó neamhspleách sa líne dheireanach— ‘luí síos le smaoineamh a dhúile’. Cuireann sé sin an nasc idir an dúil agus an duine in iúl go soiléir agus tugtar le fios gur nasc nádúrtha é seo.

Baineann sé úsáid arís as íomhánna na drúise chun cur síos a dhéanamh ar an saol lasmuigh den mhainistir ach is léir nach síleann ‘ego’ an chainteora gur rud diúltach í an drúis in aon chor. Ceiliúránn sé mianta collaí an duine, agus déanann sé nasc idir na mianta nádúrtha seo agus an fhilíocht nuair a luann sé saothar Dante (ll. 56–57):

‘Ní bhlaifidh sé choíche *tréanmheisce mná*

A chorraíonn *mar chreideamh* na sléibhte.

’Thug léargas do Dante ar Fhlaitheas Dé tráth,

Nuair a thuirling na haingil i riocht véarsaí,’

(ll. 54–57; liomsa an bhéim).

Cuireann an comhfhocal ‘tréanmheisce’ béim ar chumhacht na drúise agus na collaíochta agus cuireann ‘ego’ an chainteora leis an smaoineamh seo nuair a mhaíonn sé gur féidir le fórsa na drúise ‘na sléibhte’ (l. 55) a chorraí agus go bhfuil an fórsa seo chomh cumhachtach le fórsa an chreidimh (l. 55). Is léir ón méid seo uilig go dtuigeann ‘ego’ an chainteora go bhfuil an saol lasmuigh den mhainistir—saol an indibhidiúlachais—i bhfad níos mealltaí agus níos sláintiúla ná saol na manach. É sin ráite, is léir nach bhfuil an cainteoir iomlán cinnte faoin tuairim seo. Labhraíonn a ‘ego’ leis—agus linne—mar dhuine nó *persona* eachtrannach tríd an dán agus

cuireann an cainteoir é sin in iúl dúinn go soiléir sa líne ‘sin é dúirt an ego bhí uaibhreach easumhal’ (l. 58). Tugann an líne seo le fios go bhfuil deighilt éigin idir an cainteoir agus an ‘ego’ seo agus nach n-aontaíonn an cainteoir go huile is go hiomlán lena thuairim ‘uaibhreach easumhal’, cé gur chuid de féin é. Léiríonn sé sin éiginnteacht an chainteora—agus éiginnteacht an fhile—go soiléir dúinn agus tagann an tseanchodarsnacht idir saol an indibhidiúlachais agus saol an phobail, atá le feiceáil, mar shampla, in ‘Saoirse’ (*ES*: 100), go mór chun tosaigh mar mhórhéama sa dán. Mar a dhéanann sé in ‘Saoirse’, cuireann an file béim ar thábhacht na dteorainneacha agus na ngnáthnósanna in ‘Cnoc Mellerí’ chomh maith (l. 61) agus maíonn sé gur cur amú ama iad ‘peaca, díomhaointeas is caiteachas’ (l. 64) .i. an saol atá á chaitheamh aige lasmuigh den mhainistir. Cé go ndéantar cur síos an-bheoga, an-spraíúil, an-mhealltach ar shaol neamhspleách an indibhidiúlachais tríd síos, admhaíonn an cainteoir go spreagann saol na manach é agus déanann sé nasc idir an saol sa mhainistir agus an scríbhneoireacht (ll. 66–69). Luann sé, mar shampla, gur bhraith sé ‘mórfhuascailt na faoistine’ sa mhainistir (l. 70). Is í an cheist ag croílár an dáin seo ná: cé acu is fearr—saol an indibhidiúlachais nó saol teoranta na hEaglaise? Tugann sé ‘coillteán’ ar na sagairt, mar shampla (l. 79) mar go séanann siad an saol corpartha ina mbíonn fuil an duine ‘ar fiuchadh le neart’ (l. 75). Sa véarsa deireanach, áfach, tugann sé le fios go mbraitheann sé go bhfuil fórsa cruthaitheach éigin agus tábhacht ar leith ag baint le saol teoranta na manach agus an chomhphobail:

Ach greim fhir bháite ar Mhellerí an ságán seo filíochta (l. 90).

Léiríonn an dán seo go raibh dearcadh an-chasta ag an Ríordánach i leith na hEaglaise, agus go háirithe i leith na dtuairimí a bhí ag an Eaglais ar mhianta collaí, nó nádúrtha, an duine. Ceiliúránn sé na mianta collaí in áiteanna, ag baint úsáid as friotal beoga, taitneamhach. Uaireanta eile, is léir go gceapann sé gur chóir dó cloí le saol rialta, aontumha na manach chun an leas is fearr a bhaint as a chuid cruthaitheachta. Maíonn Tadhg Ó Dúshláine (2012) go bhfuil ‘an bhunchoinbhleacht idir anam agus corp [...] mar dhlúth agus inneach an dáin féin’ (117)¹⁸⁹ in ‘Cnoc Mellerí’ agus is ríléir go bhfuil an ceart aige.

¹⁸⁹ Déanann Sewell plé ar an gcoimhlint chéanna: ‘[...] characterised by paradox, questioning, switches of viewpoint, and a generally restless spirit, which echoes metaphysical poets such as Donne and Herbert. The tension in the poem derives from Ó Ríordáin’s guilt-ridden belief that the wordly self is necessarily a wicked Caliban whose lusts must be purged [...] However, the poet is only part-puritan

3.8. Conclúid: ‘*Mens insane in corpore insano*’¹⁹⁰

Ní raibh Seán Ó Ríordáin sásta lena chorp agus tá ‘[his] unfilled sexual desires’ agus ‘his constant sense of deferred gratification and dissatisfaction with earthly life’ (Breathnach 2014: 15) le brath go soiléir ina chuid dánta agus go háirithe ina dhialanna príobháideacha. Ní haon ionadh é, mar sin, gur mhinic a rinne sé iarracht díriú ar an intinn agus ar an gcruthaitheacht, seachas a bheith ag déanamh mionphlé ar an gcorp. San aiste ‘The Bodily Encounter with the Mother’, maíonn an teoiricí síocanailíse Luce Irigaray go mbíonn deacrachtaí ag fir le coincheap an choirp go rialta, go gcuirtear iallach orthu scaoileadh síceolaíoch a dhéanamh le corp na máthar agus le taobh corpartha an tsaoil chun a bhféiniúlacht agus a bhfearúlacht a chosaint agus a dheimhniú agus chun *status quo* na sochaí patrarcaí a chaomhnú (1995a: 35–36).¹⁹¹ Mar gheall ar an deighilt seo idir corp na máthar agus saol an réasúin, dar le Irigaray, bíonn deighilt idir fir agus a gcorp féin mar go ndéanann siad iarracht taobh corpartha an tsaoil a sheachaint. Tugann sí le fios san aiste ‘Women-Mothers, the Silent Substratum of the Social Order’ go gciallaíonn an deighilt shíceolaíoch seo go mbíonn fir ag brath ar mhná, seachas ar a gcorp féin, chun a gcuid fearúlachta agus a bhféiniúlacht a dheimhniú agus go mbíonn siad ag brath ar mhná chomh maith chun siombail ‘shábháilte’ de chorp na máthar a chur ar fáil dóibh:

In the system of production that we know, including that of sexual production, men are distanced from their bodies. They have relied upon their sex, their language and their technology to go on and on building a world further and further removed from their relation to the corporeal. But they are corporeal. They therefore need to reassure themselves that someone really is looking after the body for them. Their women or wives [femmes] are guardians of their corporeal unity. A man can have mistresses or go with prostitutes ... he needs a legitimate wife. A wife-

[...] Ó Ríordáin’s obvious attempt at resolving the conflict between the wordly instinct for personal self-determination and felt the need to become a common servant of God within organised religion ends, as Seán Ó Tuama noted, in greater doubt than ever. The poet-speaker remains characteristically torn between spritual independence and traditional, communal belief (2000: 19–21).

¹⁹⁰ Ó Ríordáin (*Aircív* D1 24.1.1940: 86).

¹⁹¹ Tá cosúlachtaí idir na hargóintí seo agus na smaointe a leagann Julia Kristeva amach faoin iallach a chuirtear ar an tsuibíocht scaoileadh leis an Ord Séimeolaíoch chun an tOrd Siombalach a bhaint amach (Kristeva, qtd Moi: 93–98; 128; 141). Rinneadh mionphlé ar shaothar Irigaray agus Kristeva sa tráchtas seo. Fch lgh 106–112; 119; 132; 148–149; 159–165; 180; 181; 274–275.

mother. A body-object which is there, which does not move, which he can go back to whenever he likes. A legitimate wife as a guarantee of the maternal corporeal (1995c: 48–49; liomsa an bhéim).

San aiste chéanna, maíonn sí go mbíonn na fir ‘paralysed in their relationship with their bodies’ (ibid.: 52) mar gheall go dtéann siad trí ‘a massive severance from desire’ (ibid.) nuair a théann siad i ngleic le domhan, nó réimse, an athar. Is ríléir gur bhraith an Ríordánach go raibh achar síceolaíoch de chineál éigin idir a chorp agus a intinn mar go raibh sé an-deacair air dul i ngleic le fírinne a choirp bhreithe agus le fírinne a mhianta collaí.

Ní haon ionadh é go dtugann sé tús áite don intinn agus don chruthaitheacht ina chuid scríbhneoireachta, mar sin. D’aithin sé go raibh sé de nós aige teitheadh ‘isteach i gcuinne dem aigne féin’ nuair a bhí an saol ag cur isteach air (*Aircív* D9 31.1.1951: 119). Tagann a smaointe le smaointe Irigaray faoin deighilt a bhraitheann fir idir a n-intinn agus a gcorp nuair a mhaíonn sé gur ‘mó a mhaireann bean san chorp ná fear’ (*Aircív* D10 8.2.1951: 10). Maíonn Irigaray, mar shampla, nach féidir le mná áit a bhaint amach dóibh féin san ord sóisialta agus go bhfulaingíonn siad ‘[a]n absolute immense bodily suffering’ mar gheall go bhfuil siad sáite ina gcoirp féin agus toisc go bhfuil smacht iomlán ag na fir ar an ord sóisialta (1995c: 48). Is minic a mholann Ó Ríordáin an cineál aigne a cheap sé féin a bhí ag daoine eile. Maíonn sé, mar shampla, nach bhfuil i Seán Ó Tuama ‘ach aigne. Aigne fíor-álainn’ (*Aircív* D11 5.5.1951: 28) agus go bhfuil ‘[a]igne álainn’ ag Clára Ní Annracháin chomh maith (ibid.). Luann sé anseo agus ansiúd sa dialann go bhfuil fonn láidir air ‘cúrsaí corpartha do thréigint agus aird a dhíriú’ ar an litríocht (*Aircív* D11 21.4.1951: 4). Maíonn sé go scríobhann sé an dialann mar go bhfuil sé ‘ag ceilt na breóiteachta fé bhrat focal’ (*Aircív* D11 26.4.1951: 17), rud a léiríonn gur bhain sé úsáid as an scríbhneoireacht mar chosaint i gcoinne an tinnis. Cé go bhfuil friotal corpartha le brath sa ‘Réamhrá’ in *Eireaball Spideoige*, mar a pléadh sa dara caibidil den tráchtas seo,¹⁹² díróinn an Ríordánach ar an aigne chruthaitheach ann agus cuireann sé síos ar an gcruthaitheacht agus ar scríobh na filíochta mar ghníomhartha torthúla, a bhaineann le haighe thorthúil. Ní raibh corp róthorthúil ag an Ríordánach, dar leis féin, agus seans, mar sin,

¹⁹² Fch Caib. 2, Cuid 2.9., fch lch 164–165.

go raibh fonn air béim a chur ar an aigne thorthúil dá bharr. Is díol spéise é go ndéanann sé idirdhealú idir an ‘corp cré’ agus an corp iarbháis sa ‘Réamhrá’ (*ES*: 13). Déanann sé cur síos ar an gcorp cré mar

leagan lochtach, leagan atá faon, trom, truaillithe, neamhdhírithé—rud nár brostaíodh leis an sprid, rud ná fuil ar crith de shíor le beo-gheit na spride (*ibid.*).

Maidir leis an gcorp iarbháis, dar leis gurb é seo ‘an corp [...] a bheidh umainn tar éis an aiséirí (.i. má slánáitear sinn) ár bpaidir¹⁹³ foirfe .i. ráiteas deiridh ár n-anma’ agus tuigtear dó gur ‘[r]ud álainn é’ (*ibid.*).

Cé go raibh fonn air díriú ar an aigne agus an corp breoite a sheachaint, níor cheap sé go raibh aigne fhoirfe aige ach an oiread agus admhaíonn sé sa dialann nach raibh sé éasca air idirdhealú a dhéanamh idir a aigne agus a chorp ar aon chuma mar gheall go raibh ‘galar agus éagóir im smaointe ró-fhada’ (*Aircív D11 20.4.1951*: 1). Cuirtear leis an smaoinemh seo i ndialann na bliana 1940 nuair a mhaíonn sé:

Ach is baolach go bhfuil m’aigne ag lobhadh chomh maith le mo chorp. *Mens insane in corpore insano* (*Aircív D1 24.1.1940*: 86).

Is léir, mar sin, gur cheap sé go raibh dlúthnasc idir a chorp lochtach agus a aigne neamhfhoirfe. Anuas air sin, is ríléir nár thuig an Ríordánach féiniúlacht an duine mar choincheap buan, seasmhach, ach go raibh tuiscint aige ar an bhféiniúlacht mar rud luaineach, casta. Thuig sé go raibh féiniúlachtaí éagsúla aige féin, mar a léirítear nuair a mhaíonn sé sa dialann go bhfuil sé ina ‘aisteóir lán-aimseartha’ agus gur ‘pearsantacht bhréige’ atá i Ríordánach na hoifige, mar shampla (*Aircív D24 12.4.1962*: 88). Tagann luaineacht na féiniúlachta go mór chun tosaigh ina chuid filíochta chomh maith. In ‘Rian na gCos’ (*B*: 11), imríonn an cainteoir leis na forainmneacha ‘mé’, ‘sé’ agus ‘é’ chun cur in iúl go bhfuil pearsantachtaí éagsúla aige. Sa dán seo, mar a mhíníonn Frank Sewell é, ‘the poet is divided into a plethora of selves dying or being replaced with each word or breath; not until he is dead will they

¹⁹³ Tugann sé ‘paidir’ ar ‘an rud dúchasach, an sainrud, a thagann as an múnla’ (*ES*: 10). Chun ‘dán ionraic a chumadh’ ba chóir don fhile é féin a bhá i ‘múnla’ duine nó ruda eile agus iarracht a dhéanamh ‘paidir’ an duine nó an ruda seo a rá (*ES*: 11).

all be united and his true essence be known' (2000: 35). Dar le Sewell go gcuirtear in iúl sa chnuasach *Línte Liombó* go bhfuil féiniúlacht an fhile 'splintering into many parts' (2000: 37). Tá an 'splintering' seo le brath mar mhórhéama sa dán 'Mise' (LL: 42), mar shampla, ina ndéanann an Ríordánach mionphlé ar choincheap na féiniúlachta agus ar a fhéiniúlacht(aí) féin agus ina n-imríonn an cainteoir leis na forainmneacha arís.¹⁹⁴ Tugann an méid seo le fios nach raibh mórán suaimhnis ar fáil don Ríordánach ina intinn féin toisc gur intinn an-luaineach a bhí inti.

É sin ráite, d'fhéadfaí a rá go ndearna sé iarracht an corp breoite, lag, peacach a chúiteamh trí bhéim a chur ar an intinn agus ar an gcruthaitheacht. Ní raibh sé láidir go fisiciúil, ach leag sé fealsúnacht láidir, dhílis amach sa 'Réamhrá' in *Eireaball Spideoige*. Bhí a chorp breoite neamhthorthúil, dar leis féin, agus ní raibh a pháistí féin aige riamh, rud a chuir isteach go mór air, ach bhí a intinn torthúil mar gheall ar a chruthaitheacht agus, mar a pléadh go mion sa dara caibidil, bhí sé de nós aige smaoinemh ar a dhánta mar pháistí meafaracha, mar 'chlann véarsaí' (ES: 26, l. 1). Is díol spéise é go raibh tuiscint aige air féin mar fhear lochtach, *mífhearúil* toisc nár chloígh sé leis an bpríomh-mhúnla heigeamaineach den fhearúlacht a bhí chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois. Dar leis an scríbhneoir seo go bhfuil nasc idir an tuiscint seo agus an bhéim a leagann sé ar thaobh, nó ar fhórsa, 'baineann' na cruthaitheachta agus an bainneanú meafarach a dhéanann sé air féin i ndánta mar 'A Sheanfhillí, Múinidh Dom Glao' (ES: 36) agus 'Dán' (ES: 113). Bhí tionchar ag a 'easba fearúlachta' (*Aircív* D9 29.1.1951: 113) ní hamháin ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear, ach ar an tuiscint a bhí aige air féin mar *fhearfhile* chomh maith.

¹⁹⁴ Maíonn Sewell (2000) go bhfuil ighnéitheacht agus luaineacht na féiniúlachta le brath go láidir agus go soiléir sa dán 'unnerving' (44) 'An Gad Is Giorra Don Scornach' atá le fáil sa chnuasach *Tar Éis Mo Bháis agus Dánta Eile*: 'In this unnerving poem, Ó Ríordáin appears to *see* ghostly divisions of self about which he had previously only speculated philosophically' (2000: 44). Tá an ceart ag Sewell nuair a mhaíonn sé gur dán aisteach é seo. Níl an t-imeartas focal atá le brath i ndánta mar 'Rian na gCos' agus 'Mise' le brath sa dán seo ina ndéanann an cainteoir cur síos ar 'an duine romham amach' (l. 1). Feiceann sé an duine seo go soiléir (l. 1) agus feiceann sé 'a bhás' (l. 2). Cé gur cuid den cainteoir féin é 'an duine' sa dán, níl aon bhá ag an gcainteoir leis agus tugann sé nádúr scaipthe, míthrócaireach, ait na féiniúlachta le fios tríd an dán. Léirítear an easpa tuisceana atá ag an cainteoir air féin sa dán seo.

Caibidil 4

‘is ar na fir a chuimhníos’¹⁹⁵: Domhan Homashóisialta an Ríordánaigh

4.1. Réamhrá

I ndialann na bliana 1962, déanann Seán Ó Ríordáin a mhachnamh ar na daoine a bhfuil aithne phearsanta aige orthu, ag rá go bhfuil aithne aige ar ‘chuid mhaith daoine, idir fhir is mná’ (*Aircív* D25 4.6.1962: 55). Admhaíonn sé, áfach, go mbíonn sé de nós aige smaoineamh ar na fir agus dearmad a dhéanamh ar na mná:

[...] nuair a chuimhníos anois díreach ar na daoine i gCorcaigh + i nDún Chaoin go bhfuil aithne agam orthu is ar na fir a chuimhníos. Conus atá an tráthnóna á chaitheamh acu, an cheist a bhí im aigne [...] ach níor chuimhníos in aon chor ar na mná nó ar cad a bhí nó cad a bheadh ar siúl acu (*ibid.*: 55–56).

Tugtar le fios gur thug an Ríordánach níos mó airde ar shaol na bhfear ná mar a thug sé ar shaol na mban, mar sin, go mb’fhéidir gur chreid sé go raibh saol na bhfear níos tábhachtaí ná saol na mban, tuairim ar a leagtar béim nuair a dhéanann sé comparáid idir an easpa airde a thugann sé ar mhná agus an easpa airde a thugann sé ar ‘sheirbhísigh’¹⁹⁶ (*ibid.*: 56). Léirítear dearcadh sotalach, mórchúiseach i leith na mban anseo mar go dtugann sé le fios nach bhfuil na mná chomh tábhachtach leis na fir. Ag an am céanna, léirítear gur chuir sé béim ar leith ar shaol na bhfear agus ar na fir a raibh gaol éigin aige leo. Leag sé béim, i bhfocail eile, ar an domhan homashóisialta (*homosocial world*) .i. ar an nasc idir é féin agus fir eile. Tá sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo plé a dhéanamh ar dhomhan homashóisialta an Ríordánaigh sa chaibidil seo.

¹⁹⁵ Ó Ríordáin (*Aircív* D25 4.6.1962: 55).

¹⁹⁶ ‘Ní chuimhníotar ar mhná ná ar sheirbhísigh ná má’s fíor do Chesterton ar Dhia’ (*Aircív* D25 4.6.1962: 56).

Sa chéad leath den chaibidil, díreofar ar na fir a raibh gaol pearsanta ag an Ríordánach leo: a athair, a dheartháir agus a chairde. Déanfar plé ar an tionchar a bhí ag na fir sin ar a dhearcadh i leith na fearúlachta agus go háirithe i leith a fhearúlachta féin. Rinneadh plé domhain sa tríú caibidil ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach air féin mar fhear nár chloígh leis an múnla heigeamaineach (*hegemonic*) den fhearúlacht a bhí chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois agus ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear neamh-heigeamaineach (*non-hegemonic*) agus mar fhear imeallach dá bharr. Rinne sé comparáid idir é féin agus fir eile agus idir an cineál saoil a bhí á chaitheamh aige féin agus an cineál saoil a bhí á chaitheamh acusan. Baineann an cineál comparáide sin leis an ‘male-male competition for status and power’ a bhíonn ar siúl de shíor i sochaithe patrarcacha (Kruger *et al.* 2014: 3) mar gheall ar struchtúr céimlathach na sochaithe seo (Hartmann qtd Sedgwick 1985: 3). Léireofar sa chaibidil seo go raibh tionchar mór ag an ngaol pearsanta a bhí aige le fir éagsúla agus ag an tuiscint a bhí aige ar na fir sin ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear lochtach, imeallach, *difriúil*. Mhúnlaigh na fir sin an tuiscint a bhí aige ar cad is fearúlacht ann go pointe.

Déanfar plé sa dara leath den chaibidil ar an nasc homashóisialta idir an Ríordánach, mar *fhearfhile*, agus traidisiún fireann na litríochta. Mar a pléadh go mion sa dara caibidil, traidisiún patrarcach a bhí i dtraidisiún liteartha na Gaeilge le fada an lá agus bhí smacht daingean ag na fearfhillí ar an gcanóin go dtí deireadh an fichiú haois nuair a chuir na criticeoirí feimineacha tús le hathléamh ar an traidisiún agus na canóna.¹⁹⁷ D’fhéadfaí léamh a dhéanamh ar thraidisiún na Gaeilge agus ar thraidisiún liteartha an Iarthair leis, ní hamháin mar thraidisiún patrarcach agus athairlíneach ach mar thraidisiún homashóisialta chomh maith. Chuir Eve Sedgwick an léamh seo chun tosaigh sa leabhar ceannródaíoch *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (1985), ina gcuireann sí síos ar chanóin an Bhéarla mar ‘a male-homosocial literary canon’ (ibid.: 17), .i. canóin ina ndíríonn fir ‘their attention on other men’ mar a chuireann Nils Hammarén agus Thomas Johansson é san alt ‘Homosociality: In Between Power and Intimacy’ (2014: 2). Chuir Harold Bloom béim ar nádúr *Oedipal* an traidisiúin liteartha sa leabhar cáiliúil *The Anxiety of Influence* (1973), ina ndéanann sé mionphlé ar an gcaoi a dtéann ‘strong poets, major

¹⁹⁷ Fch Caib 2, Cuid 2.7. lgh 137–146.

figures’ i ngleic le ‘strong precursors’ (ibid.: 5) agus an inní, nó na ‘immense anxieties of indebtedness’ (ibid.) a thagann ar an bhfile ‘láidir’ agus é ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin sa chanóin faoi scáth na ‘precursors’ sin. Déanann Bloom cur síos ar thraidisiún liteartha an Iarthair, ní hamháin mar thraidisiún athairlíneach, mar sin, ach mar spás ina dtagann teannas Freudach, teannas *Oedipal* idir aithreacha agus mic chun tosaigh, idir ‘strong equals, father and son as mighty opposites’ (ibid.: 11). Dar le Sedgwick go bhfuil inní an scríbhneora fhirinn níos casta ná an cineál inní a bhaineann le teannas idir athair agus mac, áfach, mar go gcaithfidh sé dul i ngleic leis an ‘homosocial desire’ a bhaineann leis an ngaol a bhíonn ag fir lena chéile (1985: 2) agus, mar sin, leis an ‘potential unbrokenness of a continuum between homosocial and homosexual’ (ibid.).

D’fhéadfaimis cur síos a dhéanamh ar thraidisiún na Gaeilge mar thraidisiún homashóisialta toisc go raibh smacht chomh láidir sin ag na scríbhneoirí fireanna ar an gcanóin leis na céadta bliain agus toisc gur baineadh úsáid as an traidisiún mar uirlis chun na naisc homashóisialta idir fir, mar aon leis an smacht a bhí ag fir áirithe ar an tsochaí, a dheimhniú. Baineann Sarah McKibben sárúsáid as saothar Sedgwick chun plé a dhéanamh ar dhomhan homashóisialta na mbard sa leabhar *Endangered Masculinities in Irish Poetry 1540–1780* (2010a). Dar léi:

As a result of their key role in the maintenance of Irish culture, bardic poets had long enjoyed considerable status and a relatively stable position in what Máirín Ní Dhonnchadha has termed the ‘male homosocial world’ of elite Gaelic society (ibid.: 4).

Mar a pléadh go mion sa chéad chaibidil den tráchtas seo bhain na baird úsáid chasta as friotal na hinscne agus íomhá na fearúlachta gaisciúla chun dul i gcoinne an choilíneachais agus chun iarracht a dhéanamh “‘the male homosocial world’ of elite Gaelic society’ agus traidisiún fireann, homashóisialta na litríochta Gaelaí, a raibh áit lárnach acu ann, a chosaint agus a chaomhnú.¹⁹⁸ Rinneadh mionphlé sa dara caibidil ansin ar an tionchar a bhí ag patrarcacht agus homashóisialtacht (*homosociality*) an traidisiúin liteartha ar na scríbhneoirí bainearna agus ar an gcaoi a ndeachaigh

¹⁹⁸ Fch Caibidil 1, Cuid 1.3., lgh 19–30.

criticeoirí feimineacha i ngleic leis an drochthionchar seo trí athléamh a dhéanamh ar an gcanóin.¹⁹⁹ Bhí ar na scríbhneoirí fireanna dul i ngleic leis an bpatrarcacht agus leis an homashóisialtacht chéanna, ach ar bhealach difriúil. Mar a léiríodh sna caibidilí deireanacha, ní raibh an Ríordánach iomlán compordach lena fhearúlacht, nó lena ‘easba fearúlachta’ féin (*Aircív D9* 29.1.1951: 113) agus ní raibh sé iomlán compordach le traidisiún fireann homashóisialta na litríochta ach an oiread. Déanfar plé sa chaibidil seo, mar sin, ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar scríbhneoirí fireanna eile, scríbhneoirí láidre, mar a thuig sé féin iad, agus ar an tionchar a bhí ag an tuiscint sin ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhearfhile.

4.2. *Between Men*: An Homashóisialtacht sa Teoiric

Cé gur minic a cheanglaítear an téarma ‘homosociality’ le Eve Kosofsky Sedgwick²⁰⁰ mar gheall ar an úsáid a bhaineann sí as an téarma in *Between Men* (1985), agus iarracht á déanamh aici canóin liteartha an Bhéarla a aitiú agus é a thuiscint, ní hamháin mar chanóin athairlíneach, ach mar ‘a male-homosocial literary canon’ (ibid.: 17), is minic a úsáidtear an téarma chun trácht ar ghaoil idir fir agus fir agus idir mná agus mná i gcoitinne. Tugtar an sainmhíniú seo a leanas ar an téarma in *A Dictionary of Gender Studies*, mar shampla:

Homosociality denotes a social preference for people of the same sex, that is of women for women and men for men. Homosociality is evident in contexts such as all-male clubs or fraternities, or in sororities, for example. It is not, but can be, related to sexual preferences (Griffin 2017: ‘Homosociality’).

Luann Nils Hammarén agus Thomas Johansson gur minic a bhaintear úsáid as an téarma sa chultúr pobail chun cur síos a dhéanamh ar ‘male friendship, male bonding, and fraternity orders’ (2014: 1). Déanann Michael Flood plé ar an téarma agus an tábhacht a bhaineann leis i staidéar na fearúlachta:

¹⁹⁹ Fch Caibidil 2, Cuid 2.7., lgh 137–146.

²⁰⁰ Mar a mhaíonn Hammarén agus Johansson: ‘In many ways, Sedgwick has set the agenda for studies on homosociality’ (2014: 2).

Homosociality refers to social bonds between persons of the same sex and, more broadly, to same-sex-focused social relations [...] Masculinity studies argues for powerful links between homosociality and masculinity: men's lives are said to be highly organized by relations *between men*. Men's practice of gender has been theorized as a homosocial enactment, in which the performance of manhood is in front of, and granted by, other men [...] Males seek the approval of other males, both identifying with and competing against them. They attempt to improve their position in masculine social hierarchies, using such 'markers of manhood' as occupational achievement, wealth, power and status, physical prowess, and sexual achievement [...] In her influential work *Between Men* (1985), Sedgwick examines the power dynamics of the erotic triangle of two men and one woman found throughout British literature. Describing homosocial relays of desire between rival heterosexual males, she argues that patriarchal heterosexuality can be understood in terms of a 'traffic in women,' where women are used to cement the bonds of men with men [...] Male homosociality plays a crucial role in many contexts in perpetuating gender inequalities and the dominance of particular hegemonic masculinities [...] The relationship between male bonding and gendered power is exemplified in early feminist definitions of *patriarchy* (341–342).

Is léir ón méid seo go nglactar leis go forleathan go bhfuil baint ag an homashóisialtacht, ní hamháin leis an ngaol a bhíonn ag fir le fir eile agus ag mná le mná eile, ach leis an ngaol idir fir agus mná chomh maith, agus go háirithe leis an míchothromaíocht inscne a bhíonn le brath mar gheall ar chóras na patrarcachta. Cuireann Flood leis seo:

The institutional ordering of tight bonds among groups of men, whether in militaries, bureaucracies, or workplaces, often is accomplished through the exclusion of women and an ideological emphasis on men's difference from and superiority to them. Men's dominance of political and economic hierarchies is sustained in part through informal male bonds, homosocial networks sometimes colloquially and yet accurately described as 'old boys' clubs' (ibid.: 342).

Is léir go nglacann Sedgwick leis an nasc idir an homashóisialtacht agus an phatrarcacht mar a léiríonn sí nuair a tharraingíonn sí ar

Heidi Hartmann's definition of patriarchy: 'relations between men, which have a material base, and which, though hierarchical, establish or create interdependence and solidarity among men that enable them to dominate women' [...] (1985: 3).²⁰¹

Maidir le traidisiún patrarcach na litríochta, mar sin, is féidir linn a rá gur thug 'male bonds' agus 'homosocial networks' an traidisiúin údarás do 'exclusion' na scríbhneoirí baineanna mar gur chuir siad leis an 'dominance' a bhí ag na fir ar an traidisiúin.

Mar a thuigeann Nils Hammarén agus Thomas Johansson (2014) í, tá nasc, ní hamháin idir an homashóisialtacht agus an phatrarcacht, ach idir an homashóisialtacht agus an fhearúlacht heigeamaineach chomh maith.²⁰² Luann siad, mar shampla, gur minic a ndírítear ar choincheap na homashóisialtachta 'in studies on men and masculinities, there defined as a mechanism and social dynamic that explains the maintenance of hegemonic masculinity' (1) agus luann siad 'the notion that homosociality evidently is a part and extension of hegemonic masculinity' (ibid.: 3). I bhfocail eile, caithfidh fir dul i dteagmháil agus dul i ngleic le fir eile, agus comparáid a dhéanamh idir, mar shampla, a bhfearúlacht féin agus fearúlacht na bhfear eile seo agus idir an tuiscint atá acu ar an bhfearúlacht féin agus an tuiscint atá acu ar mhúnla heigeamaineach na fearúlachta, múnla a athraítear ó áit go háit agus ó ré go ré.

²⁰¹ Maíonn Donald Sabo agus David Gordon gur thóg sé tamall d'fhir sa réimse acadúil glacadh le coincheap na patrarcachta agus staidéar ceart a dhéanamh ar an tionchar a bhíonn ag an bpatrarcacht ar shaol na bhfear, ach go bhfuil an phatrarcacht ag teacht chun tosaigh mar ábhar tábhachtach plé sa réimse acadúil ar a dtugtar staidéar na bhfear, nó *men's studies*: 'Someone once said that "the fish are the last ones to discover the ocean." So it is with men and patriarchy. Feminist scholars long have emphasized the analysis of patriarchy—that is, social hierarchies that are male dominated [...] Although feminist scholars differ in the ways they define patriarchy, none fail to recognize its historical longevity and societal pervasiveness. Unlike most feminist scholars, who have been *women*, men inside academia and the health professions have generally failed to reckon with the fundamental realities of sexism, male dominance, and social groupings by sex. Centuries of efforts of feminist scholars and women's rights activists to get men's attention were often met with derision, puzzlement, and resistance. Yet as Kimel and Mosmiller (1992) have documented, there have always been pro-feminist men [...] who sided with women's bid for equal rights and reformist visions. Most recently, men have begun to attune to feminist writings and analyses under the bannerhead of "men's studies". Men's studies practitioners are attempting to re-vision men and masculinity in the context of historical and modern permutations of patriarchy and in light of feminist theory and practice (1995: 1–2).

²⁰² Déantar mionphlé in Haywood et al. (2017) ar an nasc idir an fhearúlacht heigeamaineach, an homashóisialtacht, an heitreanormatacht agus an homafóibe agus ar an gcaoi a múnlaíonn na gnéithe seo den fhearúlacht an fear.

Baineann an homashóisialtacht, mar sin, leis an ‘male-male competition for status and power’ a phléann Kruger agus a chomhghleacaithe san alt ‘Patriarchy, Male Competition, and Excess Male Mortality’ (2014: 3). Ní chiallaíonn sé sin, áfach, nach mbíonn dlúithe le brath sa chairdeas a bhíonn ag fear le fir eile, mar a mhaíonn Hammarén agus Johansson:

Another much discussed issue in relation to homosociality is the proposed lack of intimacy in men’s friendship relations. Homosociality is often seen as being based on and formed through competition and exclusion. Recent research has put forward another and more complex image of masculinity and friendship. In an article exploring the ‘stag night’ [...] These groups of men were striving for group cohesion, togetherness, and intimacy, rather than interpersonal competition and the creation of male hierarchies. Even though this phenomenon can be seen as a part of hegemonic masculinity, there are also traces of changes and redefinitions of masculinity (2014: 3).

Luann siad an ‘bromance’ mar chineál cairdis atá difriúil

from traditional understandings of male homosocial relations and does not necessarily fit within the construct of masculinity found in some masculinity theories focusing on competition and hierarchies. Bromance emphasizes love, exclusive friendship, and intimacy that are not premised on competition [...] Bromances provide a space for intimate male friendship (ibid.: 6).

Tugtar le fios, mar sin, go bhfuil castacht ag baint le coincheap na homashóisialtacha firinne.

Déanann Sedgwick mionphlé ar an nasc idir coincheap na homashóisialtacha, an homaighnéasacht agus an heitrighnéasacht éigeantach (*obligatory heterosexuality*)²⁰³ nuair a phléann sí téarma ar leith as a mbaineann sí úsáid in *Between Men*, ‘male homosocial desire’. Cloíonn Sedgwick leis an tuiscint ar an gcollaíocht mar chonstráid shóisialta a tháinig chun cinn i dteoiric na hinscne agus i dteoiric na haiteachta ag deireadh an fichiú haois agus a pléadh go mion sa tríú caibidil

²⁰³ Fch Caib. 3, Cuid 3.2., lch 193.

den tráchtas seo.²⁰⁴ Maíonn sí, mar shampla, ‘the ways in which the shapes of sexuality, and what *counts* as sexuality, both depend on and affect historical power relationships’ (1985: 2). Déanann Sedgwick an t-idirdhealú idir an homashóisialtacht agus an homaighnéasacht a cheistiú²⁰⁵ agus déanann sí ceangal idir an imní a bhíonn ar fhir faoin homashóisialtacht agus an homafóibe:

‘Male homosocial desire’: the phrase in the title of this study is intended to mark both discriminations and paradoxes. ‘Homosocial desire’, to begin with, is a kind of oxymoron. ‘Homosocial’ is a word occasionally used in history and the social sciences, where it describes social bonds between persons of the same sex: it is a neologism, obviously formed by analogy with ‘homosexual,’ and just as obviously meant to be distinguished from ‘homosexual’. In fact, it is applied to such activities as ‘male bonding’ which may, as in our society, be characterized by intense homophobia, fear and hatred of homosexuality. To draw the ‘homosocial’ back into the orbit of ‘desire,’ of the potentially erotic, then, is to hypothesize the potential unbrokenness of a continuum between homosocial and homosexual—a continuum whose visibility, for me, in our society, is radically disrupted (ibid.: 1–2).

Tugann Michael Flood homa-earótachas faoi deara sna gaoil a bhí ag na fir a ndearna sé agallaimh leo le fir eile ina saol, rud a chuireann ‘continuum’ Sedgwick in iúl:

Despite having stated at the beginning of this discussion that *homosociality* refers to nonsexual, same-sex bonds, it is hard not to miss the potential homoerotic element in Tim’s [duine de na fir a chuir sé faoi agallamh] accounts of heterosexual sex in the company of his closest male friend. In defining homosociality, some authors such as Aldrich (1992) emphasize that male homosociality in particular has involved a sexual or erotic bond (2008: 354).

²⁰⁴ Fch Caib. 3, Cuid 3.2., lgh 189–203.

²⁰⁵ Fch Hammarén agus Johansson: ‘definition of homosociality is characterized by a triangular structure in which men have bonds with other men and women serve as the conduits through which these bonds are expressed. However, this triangle may portray as rivalry what is actually an attraction between men. The argument and the idea that there is an underlying continuum between different kinds of male homosocial desires open up a potential arena for research on the fragile boundaries and lines between different masculinities and hetero-/ homosexuality’ (2014: 4).

Pléann Sedgwick an nasc idir an homafóibe, an heitrighnéasacht éigeantach agus an phatrarcacht in *Between Men* chomh maith:

[...] much of the most useful recent writing about patriarchal structures suggests that ‘obligatory heterosexuality’ is built into male-dominated kinship systems, or that homophobia is a *necessary* consequence of such patriarchal institutions as heterosexual marriage. Clearly, however convenient it might be to group together all the bonds that link males to males, and by which males enhance the status of males—usefully symmetrical as it would be, that grouping meets with a prohibitive structural obstacle. From the vantage point of our own society, at any rate, it has apparently been impossible to imagine a form of patriarchy that was not homophobic (1985: 3).

Leagann sí béim ar an ról a ghlacann an homafóibe i struchtúr cultúrtha an Iarthair, ag tabhairt le fios nach mbeadh sochaí an Iarthair, mar atá sí, in ann feidhmiú gan an homafóibe:

Our own society is brutally homophobic, and the homophobia directed against both males and females is not arbitrary or gratuitous, but tightly knit into the texture of family, gender, age, class and race relations. Our society could not cease to be homophobic and have its economic and political structures remain unchanged (ibid.: 3–4).

Tá an nasc seo idir an homafóibe, an heitreanormatacht agus an phatrarcacht pléite ag teoiricithe eile, go háirithe teoiricithe na haiteachta. Déanann Judith Butler mionphlé air, mar shampla:

In *The Psychic Life of Power*, Butler (1997) starts from Freud’s theory of melancholia and uses this description of clinical depression as an inspiration for analyzing the construction of a heterosexual order. According to Butler, heterosexuality naturalizes itself by insisting on the Otherness of homosexuality. Then the heterosexual identity is based and sculptured on a melancholic incorporation of the love that it disavows. According to Butler, the man who ‘insists upon the coherence of his heterosexuality will claim that

he never loved another man, and hence never lost another man' [...] (Hammarén agus Johansson 2014: 4).

Molann Hammarén agus Johansson an scrúdú a dhéanann Sedgwick ar an nasc idir an homashóisialtacht, an homaighnéasacht agus an homafóibe:

Through her analysis of the complex relationship between homosociality, homosexuality, and homophobia, Sedgwick develops an interesting and useful theory of gender and masculinity. Her main thesis is that a continuous relation is radically disrupted and gradually turned into a discontinuous relation of male homosocial and homosexual bonds [...] The discontinuity between male homosociality and homosexuality results in male homosocial relationships being a form of 'male bonding', which is characterized by homosocial desire and intimacy, as well as homosexual panic. Homosocial desire refers to men turning their attention to other men, and homosexual panic refers to the fear of this attention gliding over into homosexual desire (ibid.: 1–2).

Tugann saothar Sedgwick léargas dúinn, mar sin, ar an imní a thagann ar fhir agus iad ag iarraidh dul i ngleic le domhan homashóisialta.

Maíonn Sedgwick nach ionann homashóisialtacht na bhfear agus homashóisialtacht na mban (1985: 2–3). Dar léi go bhfuil 'a much more continuous relation between female homosocial and homosexual bonds' ná mar atá idir homashóisialtacht agus homaighnéasacht na bhfear (Hammarén agus Johansson 2014: 1). Ní aontaíonn gach criticeoir léi, áfach:

Sedgwick put forward a thesis on the asymmetry between male and female homosociality. She argues that male homosociality is first and foremost fashioned through the exchange of women and the consolidation of men's power in society, whereas for women, this sharp cleavage between homosociality and homosexuality is not that distinct, clear, and stable. According to Binhammer (2006), this is a somewhat idyllic and perhaps even naïve image of women's relationships. She argues that women in many ways circulate in and are permeated by the same capitalist economy and system as

men are. Women's bonds are not created outside the dominant sexual economy but as a part of it. Women's relations are therefore not by definition and automatically a challenge to hegemonic masculinity (ibid.: 5).

Is léir, mar sin, gur coincheap casta í an homashóisialtacht agus is cosúil go bhfuil an ceart ag Binhammer, a luann go mbíonn tionchar ollmhór ag an gcóras patrarcach, ag 'the dominant sexual economy', ar an ngaol a bhíonn ag an mbean le mná eile. Tugann saothar Sedgwick léargas an-suimiúil dúinn ar an gcaoi a dtéann polaitíocht chumhachta agus polaitíocht inscne an chórais phatrarcaigh i bhfeidhm ar na fir agus ar an gcaoi a dtéann an fear heitrihnéasach i ngleic le fir eile agus é ag iarraidh an 'continuum' idir an homashóisialtacht agus an homaighnéasacht a láimhseáil.

4.3. In Ainm An Athar: Tionchar an Athar ar Fhorbairt Shíceolaíoch an Duine

Léiríonn an-chuid taighde i réimse na síceolaíochta go mbíonn ról lárnach ag an athair i bhforbairt an duine. Luann Michael Lamb (2010) an nasc idir saothar Freud agus an tuiscint atá ag síceolaithe ar an tábhacht a bhaineann le tuismitheoirí i saol an pháiste:

[...] we owe Freud credit for the proposition, now widely viewed as an article of faith, that childhood experiences shape subsequent personality and behavior, although Freud himself only shifted the focus from late childhood and early adolescence to infancy very late in his life. Similarly, it was Freud who placed special emphasis on the formative importance of parent-child relationships, although the specific mechanisms he considered have since been widely discredited (1).

Miníonn Lamb gur cuireadh an-bhéim ar thábhacht na máthar i réimse na síceolaíochta sa tréimhse i ndiaidh na gCogaí Domhanda san Iarthar, ach gur tháinig tionchar an athar chun cinn mar ábhar plé níos déanaí sa chéad:

[...] this involved championing the 'traditional' nuclear family, dominated by a breadwinning father and a home-making and child-rearing mother, often housed some distance from either parent's biological or metaphorical roots. Not surprisingly, psychologists embraced these values of the society in which they were reared and lived, so their initial empirical forays into research of

children’s early development were dominated by mothers—as informants, as the cofocus of observations, and as the ‘socializing’ figures about whom they theorized [...] Three and a half decades later, the scholarly landscape has changed dramatically. Thousands of professional articles have explored the ways in which fathers affect their children’s development [...] (ibid.: 2).

Aontaíonn Robert Pellegrini leis, nuair a mhaíonn sé ‘[h]istorically, with some noteworthy exceptions [...] fathering has been relegated to a status of relatively benign neglect in the field of developmental psychology’ (2012: 7), ach go bhfuil ról an athar ag teacht chun cinn mar ‘active area of research by developmental psychologists over the last decade or so’ (ibid.)

Tháinig athruithe suntasacha ar an tuiscint a bhí ag an tsochaí ar ról an athar, go háirithe san fhichiú haois. Cuireann Lamb síos ar na hathruithe seo:

In earlier times, fathers were viewed as all-powerful patriarchs who wielded enormous power over their families [...] and vestiges of those notions continued until quite recently [...] Throughout the 20th century, fathers were urged to be involved [...] and following feminist and scholarly critiques of masculinity and femininity, there emerged in the late 1970s a concern with the ‘new nurturant father,’ who played an active role in his children’s lives [...] researchers, theorists, and practitioners no longer cling to the simplistic belief that fathers ideally fill a unidimensional role in their families and in their children’s eyes. Instead, they recognize that fathers play a number of significant roles—companions, care providers, spouses, protectors, models, moral guides, teachers, and breadwinners—whose relative importance varies across historical epochs and subcultural groups (2010: 2–3).

I rith na 1920idí in Éirinn, nuair a bhí an Ríordánach ina bhuachaill óg agus sula bhfuair a athair bás, is cosúil gur tuigeadh an t-athair go príomha mar shaothraí an teaghlaigh go fóill. Luadh sa dara caibidil gur cheap an Ríordánach gur chóir dósan, an mac ba shine, fear an tí, a bheith ina shaothraí dá mháthair tar éis bhás a athar agus gur tháinig frustrachas mór air nuair a chuir an bhreiteacht isteach ar a shaol oibre.²⁰⁶ Tugann sé sin le fios gur thuig sé fear an tí—an t-athair de ghnáth—mar ‘breadwinner’.

²⁰⁶ Fch Caib. 2, Cuid 2.2., lgh 101–102.

Sa taighde luath a rinneadh ar an tionchar a bhíonn ag aithreacha ar pháistí i réimse na síceolaíochta cuireadh béim ar an tionchar a bhíonn ag iompar *fearúil* an athar ar an tuiscint a bhíonn ag an mac ar an bhfearúlacht. Míníonn Lamb, mar shampla, gur leagadh béim ar ‘the father’s role as a sex model’ idir na 1940idí agus na 1970idí (2010: 4) agus go ndearna taighdeoirí ‘masculinity in fathers and sons’ (ibid.) a mheas agus ‘then determined how closely the two sets of scores were correlated’ (ibid.). Dar le Lamb nach raibh ‘consistent correlation between the two constructs’ (ibid.) sna staidéir seo agus gur tháinig ‘the quality of father-son relationships’ chun cinn mar ‘crucial mediating variable’ (ibid.: 5), mar sin. Nuair a bhíonn deachaidreamh ag an athair leis an mac, de réir na staidéar, bíonn an mac *níos fearúla* (ibid.). Tháinig an caidreamh idir an t-athair agus an mac chun tosaigh mar réimse tábhachtach taighde, mar sin.

Rinneadh neart taighde chomh maith ar theaghlaigh gan aithreacha— aithreacha nach raibh sa bhaile mar gheall, mar shampla, go raibh siad ag obair i bhfad ón mbaile, mar gheall ar easpa freagrachta nó mar gheall gur scar an t-athair agus an mháthair óna chéile (ibid.: 5).²⁰⁷ Tugann an taighde seo le fios go bhfuil tionchar ar leith ag easpa an athar ar pháistí agus go háirithe ar bhuachaillí. Tuigeadh do na taighdeoirí go raibh deacrachtaí ag páistí ‘in the areas of sex role and gender-identity development, school performance, psychosocial adjustment, and perhaps in the control of aggression’ nuair nach raibh an t-athair thart agus iad ag fás aníos (ibid.). Tuigeadh dóibh chomh maith go raibh sé deacair ar bhuachaillí dul i ngleic leis an bhfearúlacht nuair nach raibh ‘a resident male parental model’ ar fáil dóibh sa bhaile (ibid.). Déanann Lamb na torthaí seo a cheistiú nuair a mhaíonn sé:

The validity of this interpretation is weakened by the fact that many boys without coresident fathers seem to develop quite normally so far as sex role development and achievement are concerned (ibid.).

Maidir le tionchar an cholscartha ar pháistí, luann Lamb go bhfuil neart taighde á dhéanamh ar an ngné seo den teaghlach agus d’fhorbairt an pháiste ó na 1980idí ar

²⁰⁷ Ní hé nach raibh athair an Ríordánaigh thart ar an gcúis áirithe seo. Fch lch 105, fn. 74.

aghaidh. Dírítear sa chineál seo taighde ar ‘the cancerous effects of predivorce and postdivorce marital conflict’ (ibid.: 6) ar an bpáiste, ar an tionchar a bhíonn ag ‘the absence of a coparent’ (ibid.) ar an teaghlach, ar ‘the economic stress that frequently accompanies single motherhood’ (ibid.: 7) agus ar an ‘emotional stress’ a bhaineann leis an gcolscaradh (ibid.).²⁰⁸

Cé nach séanann Lamb go mbíonn tionchar an-mhór ‘for good or ill’ ag an athair ar fhorbairt an pháiste (ibid.: 10), ní shíleann sé go bhfuil nasc láidir idir fearúlacht an fhir agus a ról mar athair, .i. ‘paternal masculinity’ (ibid.). Maíonn sé gur chóir dúinn an bhéim a leagadh ar an nasc seo i gcuid den taighde a rinneadh i réimse na síceolaíochta san fhichiú haois a cheistiú. Dar leis nach bhfuil fianaise ann a léiríonn ‘that children “do better” psychologically when they have more masculine fathers, or that gender differences between mothers and fathers are of great psychological significance to children’ (ibid.). Aontaíonn Joseph Pleck leis seo san aiste ‘Fatherhood and Masculinity’²⁰⁹:

The paternal essentiality thesis holds that fathers make an essential, unique, and, more specifically, uniquely male contribution to child development [...] A review of research [...] reveals highly qualified or modest support at best. I then suggest an alternative interpretation: The ‘important father’ hypothesis. This view holds that good fathering is one of many factors promoting good child outcomes [...] (2010: 27).

Is léir, mar sin, go dtuigtear sa taighde síceolaíoch go bhfuil difríocht idir athair agus athair *maith* agus go mbraitheann an cineál tionchair a bhíonn ag an athair ar an bpáiste go mór ar an gcineál athar atá ann agus ar an gcaidreamh a chothaíonn sé lena pháiste.

²⁰⁸ Tugann Lamb rabhadh don léitheoir nuair a chuireann sé béim ar ‘within-group variance’ sa taighde, áfach. Cuireann sé mar seo é: ‘[...] it is important to remember that the existence of differences between groups of children growing up with and without fathers *does not mean that every child growing up without a coresident father has problems in the aspect of development concerned*, or that all children whose fathers live with them develop appropriately (2010: 6; liomsa an bhéim).

²⁰⁹ Molann Lamb an aiste seo go hard: ‘Pleck’s magisterial and systematic analysis of once-dominant notions conclusively documents the fatal weaknesses of the assumption, many of Freudian or psychodynamic origin, that guided a generation of scholarship and popular thought about fatherhood and the significance of father-child relationships’ (2010: 13–14).

Díríodh thuas ar thaighde ó reimse na síceolaíochta, ach tá ceist an athar ag croílár na síocanailíse chomh maith, mar go bhfuil nasc chomh lárnach sin idir an t-athair agus an Coimpléacs Éideapúis. Tá an Coimpléacs seo ar cheann de na smaointe is tábhachtaí agus is lárnaí i réimse na síocanailíse, mar a mhíníonn Hanna Segal:

Ever since Freud discovered the Oedipus complex it has been recognized as the central conflict in the human psyche—the central cluster of conflicting impulses, phantasies, anxieties and defences. It has therefore become the centre of psychoanalytic work (1989: 1).

Baineann an Coimpléacs Éideapúis go príomha le forbairt shíceolaíoch agus chollaí an duine agus go háirithe leis an teannas síceolaíoch idir an t-athair agus an mac. Ina thráchtas Ph.D., a bhaineann le réimse na síceolaíochta cliniciúla, déanann Jeffrey Grant achoimre an-úsáideach ar an gCoimpléacs Éideapúis agus ar lárnacht an athar ann:

It remained an intrapsychic and interpersonal developmental event wherein a young boy represses and sublimates his sexual desires towards his mother and aggressive urges towards his father by identifying with the latter and internalizing his prohibitive and punitive image through the formation of his superego (thereby protecting himself from castration) [...] This hypothesis depicted the father as the central influence on a child's psychological development (2016: 45).²¹⁰

²¹⁰ Maíonn Grant go ndearna teoiricthe síocanailíse eile, a lean Freud, forbairt ar an gCoimpléacs. Pléann sé, mar shampla, Peter Blos, a rinne idirdhealú idir ‘the father that exists in his child's world and mind before the emergence of the Oedipus complex [...] and the father that is established upon its arrival [...] and attributed different qualities, functions, and phases to each [...] In the case of the pre-oedipal father, Blos observed that an infant idealizes the father as soon as he can apprehend his existence, perceiving him as an autonomous and powerful individual capable of defending him against the engulfing or “castrating mother” [...] Conversely, Blos argued that the child regards his oedipal father (emerging in his mind after the dyadic father) to be the restraining, punishing, and guilt-inducing force [...] In his mind, the child unconsciously fears that his father will castrate him for his incestuous love for and desire for fusion with his idealized mother, implicitly indicating that the emergence of the oedipal father coincides with the child's recognition of the triangular nature of his relationship to his primary objects’ (2016: 46–47). Luann sé an tionchar a bhí ag Melanie Klein, agus na teoiricthe a lean a cuid smaointe, ar choincheap an Choimpléacs: ‘Following Klein's interpretation of the Oedipus complex, Britton (1989) argued that every infant enters into a family situation with a mother and father who share a private sexual relationship with one another that necessarily excludes the infant [...] This unavoidable exclusion led Klein and Britton to assert that the Oedipal situation (and the envious rivalry and instinctual frustration contained therein) is present from the earliest moments of life, and far earlier than Freud had postulated [...] the infant is deprived of the chance to sexually gratify his instinctual needs with his mother, a frustration that demonstrates to the infant the limitations and boundaries that

Tugtar le fios i réimse na síocanailíse, mar sin, go mbíonn an gaol síceolaíoch idir an t-athair agus an mac an-chasta ar fad mar gheall go gcaithfidh an mac dul i ngleic leis an dúil atá aige ina mháthair, leis an meas atá aige ar a athair, leis an bhfonn atá air a bheith cosúil lena athair *agus*, ag an am céanna, leis an teannas a bhraitheann sé idir é féin agus a athair mar gheall ar chaidreamh an athar leis an máthair. Is díol spéise é go ndírítear go príomha ar fhorbairt shíceolaíoch an bhuachalla óig i saothar Freud agus i saothar roinnt teoiricthe eile, mar Jacques Lacan, mar tugtar le fios nach bhfuil forbairt na mná chomh casta, nó chomh tábhachtach, le forbairt an fhir.²¹¹

Déanann Grant plé an-suimiúil ina thráchtas dochtúireachta ar an gcoincheap a dtugtar féin-idéal (*ego-ideal*) an duine air i réimse na síocanailíse. Dar le Grant go dtuigtear an féin-idéal mar ‘an intrapsychic formation that represents the state of tensionless bliss and gratifying oneness in which a child once lived with his primary object, his mother’ i dtréimhse na bun-naircisíochta (*primary narcissism*) (2016: 13). Nuair a chailleann an páiste a bhun-naircisíocht, .i. nuair a thuigeann sé nach duine ollchumhachtach í a mháthair agus go gcaithfidh sé scaradh uathí go síceolaíoch, úsáideann sé an féin-idéal mar “substitute for the lost narcissism of his childhood” in which the child was his “own ideal” (ibid.: 15). Baineann féin-idéal an pháiste, ní hamháin lena thuismitheoirí, ach leis an tsochaí mórthimpeall air agus leis an bhfonn a bhíonn air dearbhú na sochaí seo a fháil, dar le Grant (ibid.: 15).

are part of his external and internal reality [...] Britton [...] argued that if an infant can tolerate the feelings of frustration and loss that this inevitable maternal deprivation triggers in him, he will progressively develop his ability to meet the demands of reality [...] if he is unable to tolerate these emotions, they will lead to feelings of self-denigration and persecution [...] such feelings will force the infant to deny the painful reality of his Oedipal situation by resorting to “oedipal illusions” [...] In Britton's postulation, the unfortunate consequence of this situation is the damage to the infant's ability to respond to the demands of reality in adaptive and growth-promoting ways (ibid.: 51–52). Déanann Grant plé chomh maith ar shaothar M. Fahrenkry-Davids, ina maítear ‘that the father serves the dual functions of breaking the symbiotic and omnipotence-feeding tie that his son has with the mother, and teaching his child how to endure and work with life's challenges in a reality-tested way’ (ibid.: 54).

²¹¹ Cáineann Luce Irigaray ‘phallonnarcissism’ na síocanailíse go géar san aiste ‘The Poverty of Psychoanalysis’ [‘Misère de la psychanalyse’], ina ndíríonn sí ar shaothar Freud agus go háirithe ar shaothar Lacan. Luann sí claontacht an Choimpléics Éideapúis agus an chlaontacht inscne atá le brath i múnlaí forbartha na síocanailíse chomh maith: ‘You [ag labhairt le síocanailísithe atá sí] yourself say that it [disciplín na síocanailíse] is *totalitarian*. That explains why you force the evolution of little girls’ desire to fit in with the schemata that explain the evolution of little boys’ desire, without taking the precaution of saying that you are talking about children (neuter) or man (in the generic sense)’ (1995d: 91).

Tá nasc lárnach i saothar Freud idir forbairt an fhéin-idéil agus an Coimpléacs Éideapúis (ibid. 21–22). Mar a thuigeann Freud é, réitítear an Coimpléacs ar bhealach *dearfach* nuair a dhéanann an páiste ionannú (*identification*) leis an tuismitheoir comhghnéis agus nuair a bhíonn dúil (*attraction*) aige sa tuismitheoir eile, mar shampla (ibid.: 21). Réiteach diúltach atá i gceist, áfach, nuair a bhíonn dúil ag an bpáiste sa tuismitheoir comhghnéis agus nuair a dhéanann sé ionannú leis an tuismitheoir eile (ibid.). Maidir leis an nasc idir an gCoimpléacs agus an féin-idéal, maíonn Grant go spreagann an Coimpléacs forbairt an fhéin-idéil agus forbairt an os-mhise (*super-ego*):

Ultimately, it is both what our parents wanted us to be and what they wished us to not be, and what we ‘admired ... and feared’ [...] in them that forms the basis of our ego ideal/super-ego, and it is our ego that assesses the extent to which we have fulfilled or fallen short of its demands (ibid.: 22).²¹²

Dar le Grant gur chuir roinnt teoricithe eile leis na smaointe a leagann Freud amach faoin bhféin-idéal agus faoin os-mhise i rith na mblianta. Déanann Piers agus Singer, mar shampla, nasc idir an féin-idéal agus an náire agus idir an t-os-mhise agus an chiontacht: nuair nach n-éiríonn leis an *ego* cloí le teorainnacha an os-mhise, tagann ciontacht ar an duine agus nuair nach n-éiríonn leis an *ego* íomhá an fhéin-idéil a chomhlíonadh, tagann náire air (Grant 2016: 40–41).²¹³ Maíonn Chasseguet-Smirgel go ndéantar forbairt leanúnach ar an bhféin-idéal i rith shaol an duine (ibid.: 29–30) agus gur féidir leis an bhforbairt seo a bheith sláintiúil nó míshláintiúil, ag brath ar an gcaoi a dtéann an duine i ngleic lena thuismitheoirí agus go háirithe leis an dúil atá aige ina mháthair (ibid.: 30–31). Leagann Peter Blos an-bhéim ar fhorbairt an fhéin-

²¹² Fch Grant (2016) ‘As Freud saw it, a child’s unconscious identification with a particular parent as a result of his Oedipus experience determines the relative balance of stereotypically masculine and feminine personality traits that he will embody throughout the rest of his life [...] Similarly, Freud asserted that the balance of a child’s identifications with his parents would necessarily influence the formation and function of his ego-ideal/super-ego [...] The fact that a child’s parents are the “obstacle to a realization of his Oedipus wishes” [...] is the developmental trigger through which the child comes to erect “this same obstacle within himself” [...] in the form of the ego-ideal/super-ego that limits the kind of libidinally gratifying activities that the parents themselves previously prevented’ (21).

²¹³ Cuireann Lansky leis an tuairim seo, ag maíomh nach mbaineann an náire amháin leis an mbearna idir an *ego* agus an féin-idéal, ach go mbaineann inní agus faitíos leis an mbearna chéanna (Grant 2016: 43–44). Maíonn Lansky chomh maith gur minic a thagann náire ar dhaoine fásta ‘when infantile or childlike fears and worries (typically of abandonment or bodily danger) reemerge in adulthood. In such moments, adults experience shame in response to the gulf between their adult ego-ideal and the living vestiges of their childhood selves on which their fears are based’ (ibid.: 43–44).

idéil i dtréimhse na hógántachta, seachas i dtréimhse na hóige (ibid.: 35–37).²¹⁴ Cuireann Reich béim ar an tionchar a bhíonn ag an athair ar fhéin-idéal an mhic: nuair a dhéanann buachaill óg ionannú lena athair, dar leis, scaoileann sé lena ‘megalomaniac ego-ideal and develops a more mature form of it under the watchful eye of his reality-oriented superego’ (ibid.: 28). Tugtar le fios i réimse na síocanailíse, mar sin, go bhfuil nasc tábhachtach idir an t-ionannú a dhéanann mac lena athair agus é ina naíonán agus forbairt shíceolaíoch an mhic, coincheap a bhaineann go díreach leis an gCoimpléacs Éideapúis agus le forbairt an fhéin-idéil.

Bíodh is go mbaintear úsáid as modhanna taighde atá an-difriúil lena chéile i réimse na síceolaíochta nua-aimseartha agus i réimse na síocanailíse, is léir go bhfuil cosúlachtaí le brath sa taighde ón dá réimse mar go n-aithnítear go forleathan go mbíonn tionchar an-tábhachtach ag na tuismitheoirí ar fhorbairt shíceolaíoch an duine agus go háirithe ag an athair ar fhorbairt an mhic.

4.4. ‘réabadh mo chroidhe istigh ionam’²¹⁵: An Ríordánach agus Bás a Athar

Ina thráchtas dochtúireachta, atá ina ‘psychoanalytically-oriented qualitative research project’ (2016: iii), maíonn Jeffrey Grant gur léir go mbíonn tionchar ollmhór ag bás an athar ar fhorbairt an fhéin-idéil sa mhac, go háirithe nuair a fhaigheann an t-athair bás i rith óige an mhic. Déanann sé mionphlé ar thriúr fear—Kelly, Mason agus Tim— a chaill a n-aithreacha agus iad an-óg agus ar an tionchar a bhí ag an mbás orthu.²¹⁶ Mar a mhaíonn sé féin ‘[t]he findings suggest that the death of a father influences the self-image that a boy feels internally and externally pressured to fulfil’ (ibid.).

Cuireann Grant béim, mar shampla, ar an tábhacht a bhaineann leis an íomhá den athair marbh a chruthaíonn agus a chothaíonn an mac ina intinn, ar an íomhá den

²¹⁴ Fch Grant (2016): ‘For Blos, this meant that the child's unresolved positive and negative Oedipal conflicts are left in a state of “suspension” [...] after the phallic period and throughout the entire period of latency, and are only given an opportunity to achieve a satisfactory conclusion in adolescence, a period defined in part by a massive expansion in the ego’s capacities for reality-testing, adaptation, and growth [...] It is the gradual but enormous growth of the ego during the latency period that aids the adolescent in his efforts to achieve these ends, thus marking adolescence as a “second chance” [...] to make use of the individuation, autonomy, and maturational opportunities that the positive and negative Oedipus complexes offer’ (36–37).

²¹⁵ Ó Ríordáin (*Airciv* D1 19.2.1940: 180).

²¹⁶ Déanann sé plé gearr chomh maith ar a chás féin mar gur cailleadh a athair nuair nach raibh sé ach sé bliana d’aois.

athair a bhíonn ag an máthair ina hintinn agus ar an gcaoi a gcuireann an mháthair an íomhá seo in iúl don mhac. Bíonn tionchar, dar leis, ag an íomhá den athair marbh atá in intinn an mhic ar ‘the way in which a fatherless boy manages his feelings towards his dead father in and through the adolescent period, both at the conscious and unconscious level’ (ibid.: 26). Maíonn sé chomh maith

that the mother-son relationship shapes the manner in which the fatherless boy will adjust to the unavoidable reality of his undeveloped sexuality and his inability to gratify his mother with it [...] A mother who loves, nurtures, and secures her infant son may bolster his ability to tolerate the developmental and sexual gap that exists between him and his father, a chasm that may be widened in the event of a father’s death or absence (52–53).

Cuireann sé leis seo, ag rá

it would be relevant to investigate how a mother communicates the image of the dead father to her son, since the qualities of this internalized image, prone to idealization and distortion in the father’s absence, might profoundly influence the image of self that the fatherless boy establishes for himself as his ego-ideal, and his experience of the distance that exists between his real ego and this idealized potentiality (ibid.: 55–56).

Dar le Grant gur minic a thagann ciontacht ar mhac nuair a fhaigheann a athair bás agus go gcuireann mac an-bhrú air féin i gcás mar seo mar go gcruthaíonn sé féin-idéal neamhréadúil agus go ndéanann sé iarracht chrua caighdeán an fhéin-idéil seo a bhaint amach chun a chiontacht féin a sheachaint (ibid.: 49–50).²¹⁷

²¹⁷ Fch Grant (2016): ‘While Burgner’s research focused on children whose fathers were absent due to divorce rather than to death, some of her conclusions may prove relevant to this dissertation. Echoing Loewald, she argued that a boy can be expected to feel intense guilt for his incestuous longing for his mother and possibly interpret the departure of his father as punishment for his desires [...] Like Loewald, she argued that the psychic reality of such an event would lead to excessive harshness of the boy’s superego, leaving the more benevolent and benign portion of it ‘undeveloped’ [...] If we interpret the benign superego to be related to or even analogous to the ego-ideal, *Burgner’s argument suggests that fatherless boys are predisposed to develop harsh superegos and ego-ideals that by design can never be fulfilled, becoming the fuel for endless guilt and shame in the boy’s mind*’ (51; liomsa an bhéim).

Déanann Grant mionphlé chomh maith ar an tábhacht ollmhór a bhaineann leis an ngaol idir an mac agus a mháthair i ndiaidh bhás an athar. Tugann sé le fios, mar shampla, go gcuirtear brú síceolaíoch ar an mbuachaill glacadh le ról an athar sa teaghlach:

Burgner observed that with the father removed from the family situation, such a boy might take (or demand) himself to be his mother's exclusive partner, merging with her and thereby inhibiting his own individuation [...] If we recall Chasseguet-Smirgel's position that a child's ego-ideal (and overall personality) is not incentivized to mature if he is convinced of his ability to sexually satisfy his mother, we can see in Burgner's observations the possibility that a fatherless child would have many reasons to be reluctant to relinquish his exclusive relationship with his mother, and that a particularly archaic and omnipotent ego-ideal might persist in such a boy into adolescence and adulthood [...] In the absence of a deceased father, a boy might be left to feel the burden to fulfill his father's role as his mother's partner and provider (ibid.: 56–57).

Cuireann sé leis seo, nuair a phléann sé saothar Brundell, ina luaitear

that fatherless boys feel the regressive pull towards fusion with their mothers and frequently demonstrate a lack of an internal 'protective and containing barrier' [...] with regard to their aggressive and violent impulses, which in turn prevents the development of their more creative and adaptive capacities. This, in her view, was directly related to the absence of a father who might otherwise have modeled how such impulses can be constructively contained and processed without acting upon them [...] The behaviors and emotions that a clinician might notice with such 'abandoned children' include a 'lack of empathy, depression, feelings of emptiness, delinquency, addictions, uncontrollable rage, pathological lying, hypochondriacal preoccupations and grandiose fantasies of themselves' [...] (ibid.: 57–58).

Mar a chuireann Grant é, is minic a bhíonn 'an overactive and punitive superego' (ibid.: 58) ag an mac nuair a fhaigheann a athair bás nuair atá sé óg agus go mbaineann sé úsáid as an os-mhise seo chun srian a chur ar a chuid mothúchán (ibid.).

Bhain Grant úsáid as an ‘free association narrative interview’²¹⁸ mar mhodheolaíocht chun Tim, Mason agus Kelly a chur faoi agallamh agus maíonn sé

their dead fathers became representations of the internalized standards against which each participant experienced and evaluated their strengths, weaknesses, accomplishments, and shortcomings [...] their deaths and absences appeared to have exacerbated the gap between the idealized father-images and denigrated self-images that Mason, Kelly, and Tim respectively evidenced as adolescents (ibid.: 147–149).

Dar leis go léiríonn umhlaíocht agus easpa muiníne na bhfear ‘a glimpse of their over-punitive superegos bent on punishing them for their literal and metaphorical patricide by denying themselves feelings of pride in their accomplishments and psychological maturation’ (ibid. 149–150). Tugann sé le fios go raibh sé an-deacair ar an triúr agallaithe dul i ngleic lena gcuid mothúchán diúltach (ibid.: 155–156). Tagraíonn sé don ‘internal pressure they may have felt to conform to a self-image modeled on the idealized father-image they consciously and unconsciously held in their minds’ (ibid.: 156–157). Maíonn sé chomh maith go raibh tábhacht an-lárnach ag an ngaol a bhí ag an triúr fear lena máithreacha ar fhorbhairt a bhféin-idéil, mar go raibh orthu, dar leo féin, a bheith láidir dá máithreacha i ndiaidh bhás a n-aithreacha agus mar gheall gur ghlac siad leis gur chóir dóibh glacadh le ról an athar sa teaghlach nuair nach raibh an t-athair ann a thuilleadh (ibid.: 158). Cuireann taighde Grant an tionchar ollmhór, casta a bhíonn ag bás an athar ar a mhac agus ar fhéiniomhá an mhic in iúl go soiléir mar sin.

²¹⁸ Modh as a mbaintear úsáid fhairsting i réimse na síocanailíse; baintear úsáid as ceisteanna oscailte chun aird/cuimhne an agalláí a dhírú ar eachtra(i) ar leith, gan an iomarca brú a chur orthu. Fch Hollway agus Jefferson: ‘The principle of free association, based on a psychoanalytic ontology emphasizing unconscious conflict and its management as the basis of psychic life and self-presentation, is that emotional significance, often unconscious, is contained in the links between one idea and the next as they are produced in a specific relationship to the listener. The method is particularly appropriate for exploring emotionally charged and identity-based issues as opposed to topics where only opinion, beliefs, or facts are sought [...] Questions inviting specific accounts avoid emotionally drained generalizations and defensive rationalizations. Such questions are then followed up in a similar open fashion, echoing interviewees’ chosen ordering and phrasing. In this way, participants’ frames dominate rather than the researcher’s [...] researchers learn to use their emotional responses to the interview and to subsequent data analysis’ (2008: ‘Free Association Narrative Interview’).

Tá go leor le foghlaim ó thaighde den chineál seo nuair a dhéanaimid iarracht díriú ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith a athar agus ar an tionchar a bhí ag bás a athar ar an tuiscint a bhí aige air féin mar dhuine agus mar fhear. Mar a luadh sa dara caibidil, cailleadh athair an Ríordánaigh, Seán, in 1926 nuair a bhí naoi mbliana slánaithe ag a mhac (Ó Coileáin 1982: 33). Pléann Seán Ó Coileáin tinneas an athar agus an taithí a fuair an buachaill óg ar ghalar na heitinne fad is a bhí an t-athair ag streachailt go géar leis:

Bliain roimh ré a buaileadh breoite é [an t-athair] más fíor don teastas báis. Chonaic an mac ag seargadh i rith na bliana é go dtí nach raibh fágtha de ach na cnámha. Rinne[adh] seandúine gan mhoill d'fhear breá láidir, agus corpán den duine scafánta (ibid.)

Rinneadh mionphlé sa dara caibidil ar an dlúthchaidreamh díocasach a bhí ag an Ríordánach lena mháthair.²¹⁹ Déanfar plé anseo, i bhfianaise na teorice a leagadh amach sa chuid tosaigh den chaibidil, ar an dearcadh a bhí aige i leith a athar, go háirithe i leith bhás a athar, agus an tionchar a bhí ag an mbás seo ar a fhéiniómhá.

Cuimhníonn Ó Ríordáin ar lá sochraide a athar i ndialann na bliana 1940 agus é ag trácht ar shochraid Sheáin Uí Mhurchú—comharsa dá chuid—agus déanann sé cur síos corraitheach ar an gcaoi a ndeachaigh bás a athar i bhfeidhm air agus é ina bhuachaill óg:

Á tá an chómhra ag teacht amach ó'n dtigh. Is cuimhin liom gur réabadh mo chroidhe istigh ionam an lá úd fadó nuair a tháinig an chómhra chun m'athair a bhreith go dtí an uaigh. Is brónach an rud é cómhra d'fheiscint ag teacht mar sin, go mór mór nuair atá sé indán do dhuine atá gaolmhar duit féin (*Aircív* D1 19.2.1940: 180).

Is léir gur fhan íomhá na cónra leis thar na blianta agus go raibh cónra a chomharsan ina 'thruicear' mothúchánach a chuir cónra agus, mar sin, bás a athar i gcuimhne dó. Tugann an friotal láidir 'réabadh mo chroidhe istigh ionam' le fios gur bhain sochraid

²¹⁹ Fch Caib 2, Cuid 2.2., Cuid 2.3. agus 2.4., lgh 99–124.

a athar preab mhór as agus cuirtear a bhriseadh croí in iúl go soiléir agus go cumhachtach.

Tugann sé le fios in 1951 go raibh sé fíordheacair air glacadh le bás a athar nuair a bhí sé óg:

Nuair a cailleadh m'athair agus mé im leanbh d'éirigh liom a chreidiúint istoíche agus mé im chodhladh go raibh sé beo fós. Agus uaireanta agus mé im dhúiseacht ar feadh na mblianta ní rabhas cinnte ná raibh sé beo (*Aircív* D9 31.1.1951: 120).

Luann sé go mbaineann an cineál seo smaointeoireachta le meicníocht chosanta as a mbaineann sé úsáid nuair a bhuaileann 'tubaist' é (ibid.: 119). Dar leis go dteitheadh sé 'isteach i gcuinne dem aigne féin', go 'laigheadaím mé féin' nuair a bhuaileann tubaist é ionas gur féidir leis 'áit ná gá dhom an tubaist a chreidiúint' a aimsiú (ibid.: 119). Tugann úsáid an bhriathair 'laghdaigh' le fios go gceapann sé go mbaineann sé úsáid as an meicníocht chosanta seo mar gheall go bhfuil sé rólag chun dul i ngleic le 'tubaistí' agus le freagrachtaí an tsaoil.

In iontráil ón mbliain 1961, scríobhann an file gur 'sciob m'athair chun siúil', ráiteas a chuireann geit an dobróin in iúl go soiléir (*Aircív* D23 4.6.1961: 34). Tá an gheit chéanna le brath go soiléir sa sliocht seo a leanas, a scríobh an Ríordánach sna seachtóidí luatha agus ina ndéanann sé plé ar an bpreab a baineadh as nuair a chonaic sé corpán a athar mar bhuachaill óg:

Bhíos ag cuimhneamh níos luaithe anocht ar an oíche a cailleadh m'athair. Ní cuimhin liom ach an bhliain—1926. Dúradh linn é ar maidin. Bhí sé sínte sa leabaidh + aibíd air. Ba gheall le urchar as gunna é bhí sé chomh h-obann chomh díreach san sa leabaidh. Mo mháthair a mhínigh dúinn cad a bhí tárlaithe. Bhí ár n-athair dulta ar neamh ... Bhí mo sheana-mháthair ann—ag caoineadh ós cionn an choirp—agus bhí m'aintín Han ann (*Aircív* D42 10.5.1973: 36).

Cuireann an frása 'ba gheall le urchar as gunna' foréigean (síceolaíoch) an bháis in iúl, mar aon le cuma ait, mhídhaonna an chorpáin agus aduaine an bháis.

Ní haon ionadh é go raibh caidreamh ní ba dhlúithe ag an Ríordánach lena mháthair ná mar a bhí aige lena athair, toisc gur chaill sé a athair nuair a bhí sé an-óg. Ní hé go ndéanann an Ríordánach idéalú ar a athair sa dialann sa chaoi chéanna a ndéanann sé idéalú ar a mháthair, ach is léir, ag an am céanna, go raibh cuimhní deasa aige ar a athair. Luann sé, mar shampla, an leasainm a thugadh a athair air:

Donncha na gCipíní a thugadh m'athair ormsa toisc go mbínn i gcomhnaí ag cogaint cipíní (*Aircív* D23 8.10.1961: 118).

Cuireann sé seo an cion a bhí ag a athair air in iúl. Bhí Gaeilge ag a athair ó dhúchas, rud nach raibh ag a mháthair, agus, mar is eol dúinn, bhí an-dúil ag an Ríordánach sa Ghaeilge, cé go raibh súil aige riamh ar an gcoimhlint idir an Ghaeilge agus an Béarla. Déanann sé comparáid shuimiúil i ndialann na bliana 1962 idir ceantar dúchais a athar agus ceantar dúchais a mháthar, ina dtugtar le fios gurbh í áit dhúchais a athar a áit dhúchais féin, cé gur bhraith sé riamh go raibh draíocht de chineál éigin ag baint le háit dhúchais a mháthar chomh maith:

Seo [an bóthar ó Inis Charra go Carraig an Droichid] dúthaigh mo mháthar. Baile Mhúirne dúthaigh m'athar + mo dhúthaigh féin. Ach sé seo dúthaigh mo mháthar + mo dhúthaigh saoire nuair a bhíos im leanbh. Sórt Tir na nÓg samhraidh abhfad i gcéin ab ea an dúthaigh agus an bóthar so + sinn óg. Tá mianach do-chlaoíte i smaointe + i mothúcháin ár n'óige + uaigneas thar uaigneas—éadóchas nach féidir a insint. Bóthar Béarla isea an bóthar so. Bóthar Gaeilge ab bóthar Bhaile Mhuirne + sinn óg. Ba ghaláinte an bóthar Béarla. Baineann an bóthar so ó Inis Charra go Carraig an Droichid le William O'Brien + amhráin Tom Moore [...] + The Banks of My Own Lovely Lee. Baineann an bóthar eile ó Mhaghcromtha siar go Baile Mhúirne leis an Ath. Peadar + le Séadna, le Daingean na Saileach, le Lá Bealtaine + lucht na bPiseog, le reilg Gobnatan + Dámhscoil Mhuscraí, le hEibhlín Dubh Ní Chonail agus lem athair féin. Arraing trím chroí na bóithre seo + mothaím ag comhrac iad im aigne (*Aircív* D25 5.6.1962: 60–61).

Tugtar le fios, mar sin, go raibh bá de chineál éigin aige le domhan a athar, domhan na Gaeilge.

Thuig an Ríordánach nach raibh a athair ina fhear foirfe, áfach, agus ní dhearna sé idéalú ar thréithe ná ar phearsantacht a athar sa chaoi chéanna a ndearna sé ar thréithe agus ar phearsantacht a mháthar. Níor chruthaigh sé, i bhfocail eile, *imago* foirfe dá athair ina intinn, mar a dhéanann mac go minic nuair a fhaigheann a athair bás i rith a óige (Grant 2016: 26). Tugann Seán Ó Coileáin léargas suimiúil dúinn ar chuid de na lochtanna agus de na drochthréithe a bhí le brath in athair an Ríordánaigh:

Fear aintréan mallaithe ab ea athair an fhile de réir gach scéil, agus go háirithe nuair a bheadh braon faoin bhfiacail aige, rud a bhíodh go minic sular phós sé. An ghnáth-thuirisc a gheofá air agus é ina fhear óg láidir, ná é a bheith ar buile le meisce sa tsráid, triúr nó ceathrar póilíní ceangailte as, na bróga bainte de acu, ar eagla é a ghabháil orthu leo, agus iad á thabhairt go dtí an bheairic. Ní raibh i bhfad le dul ón teach tábhairne acu leis. Col ceathrair dó, Donncha Ó Fionnagáin, a d’inis dom gur scaoileadar leis aon uair amháin ar choinníoll é a choimeád na síochána. Thug a mhuintir leo é suas go dtí Gort na Tiobrad, chuireadar isteach i seomra thuas i mbarr an tí é agus chuireadar an glas air ann. An chéad rud eile a chualadar é bheith ag bruíon thíos ag an muileann arís, é éalaithe amach tríd an bhfuinneog i ngan fhios dóibh. Thug na póilíní aire mhaith dó nach n-éalódh sé an dara huair (1982: 27–28).

Tugtar le fios anseo go raibh athair an Ríordánaigh fiáin go leor nuair a bhí sé ina fhear óg agus tugtar le fios chomh maith go raibh sé tógtha—róthógtha, b’fhéidir—leis an ól. Maíonn an Coileánach gur ‘thug an t-athair suas an deoch ar phósadh dó’, rud a thugann le fios gur thuig sé an fhreagracht a bhaineann leis an bpósadh (1982: 29). Ní raibh drogall ar Ó Ríordáin lochtanna agus drochthréithe a athar a phlé. É sin ráite, bhíodh sé de nós aige cur síos a dhéanamh ar na lochtanna agus ar na drochthréithe seo—fearg, mífhoighne, leochaileacht, easpa trua—mar lochtanna agus mar dhrochthréithe a bhain leis na Ríordánaigh uilig, idir fhir agus mhná—é féin san áireamh—mar a léirítear go soiléir sa sliocht dialainne seo a leanas:

Chuala oíche Nollag gur cuireadh mo cholcheathrar Dónal Ó Drisceóil isteach i dtigh na ngealt! Drifiúr dom athair a mháthair. Tá sé orthu go léir, pé rud é, pé ainm a thabharfá air. Tá sé ar mo dhritheár, ar mo dhri-fiúr, ar an aintín sin .i. máthair an Dónail atá i dtigh na ngealt. Bhí sé ar m’athair 7 ar m’uncail. Tá

sé orm-sa chomh maith. Cad é féin? Sinn a bheith inár Ríordánaigh? Daille éigin a leanann bheith it' Ríordánach, id' dhuine den dtreabh. Daille, fearg, ainnise, mórtas, easpa carthannachta, droch-mheas ar na comharsain, gangaid, droch-chroí do chách, leochaileacht [...] táid so uile san bhfuil ag Ríordánaigh (*Aircív D22 26.12.1960: 96–97*).

Tugann sé le fios, mar sin, go raibh locht éigin i 'bhfuil' na Ríordánach.²²⁰ Déanann sé codarnsacht shuimiúil idir dea-thréithe a mháthar agus drochthréithe a athar sa dialann chomh maith:

De réir an ghiúmair a bhíonn orm braithim babhtá gur Ríordánach mé agus babhtá eile gur Luineachánach [mé]. Nuair a bhím cráite guairneánach díomhaoin feargach, bím im Ríordánach. Nuair a bhím tionscalach piúratánach, titim chun Luineachánachais (qtd Ó Coileáin 1982: 28–29).

Déanann sé nasc suimiúil anseo idir a dhrochthréithe féin agus drochthréithe a athar— agus drochthréithe na Ríordánach uilig—agus idir a dheathréithe féin agus deathréithe a mháthar—agus deathréithe na Luineachánach. D'fhéadfaí a rá gur chuir sé an iomarca béime ar dhrochthréithe a athar agus ar dheathréithe a mháthar mar go ndearna sé idéalú uirthi siúd. Thuig sé nach raibh a athair foirfe mar dhuine agus bhí sé sásta dul i ngleic le laigí agus lochtanna an fhir.

Luadh sa dara agus sa tríú caibidil cheana go raibh fonn láidir ar an Ríordánach tacaíocht phraiticiúil a thabhairt dá mháthair nuair a bhí sé ina fhichidí. Bhain an fonn seo go pointe leis an tuiscint mhaith a bhí aige ar an tionchar ábharach a bhí ag bás a athar ar an teaghlach. Mar a luann Grant (2016), is minic a bhraitheann buachaill 'the burden to fulfill his father's role as his mother's partner and provider' nuair a fhaigheann a athair bás agus é óg (57). Is léir ón dialann gur bhraith an Ríordánach an t-ualach sin. Ba é an mac ba shine sa teaghlach é agus bhraith sé gur chóir dó saol maith a chur ar fáil dá mháthair dá bharr. Thuig sé go raibh sé an-deacair ar a mháthair aire cheart a thabhairt dó féin, do Thadhg agus do Bhríd, nuair a fuair a fear céile bás. Bhí uirthi cabhair agus tacaíocht a lorg óna deirfiúracha féin agus, leis an scéal a

²²⁰ Cuireann sé seo go maith leis an tuiscint a bhí aige ar a ghéinte mar ghéinte lochtacha, a pléadh sa tríú caibidil (fch lgh 233–234).

dhéanamh níos measa, chuir a deirfiúracha é sin i gcúimhne di i gcónaí, dar leis an Ríordánach. Faighimid cuntas géar, searbh ar dhearcadh a aintín, Máire, ina leith agus i leith a mháthar sa sliocht dialainne seo a leanas:

Tá tuitim na h-oidhche ag teacht ar Mháire Ní Lineacháin. Múinteóir í. Tá a ceann ag liathadh agus tá [tóir] an t-saoghail 'na aghaidh. Nuair a fhéachas uirthi indiu do buaileadh isteach im' aigne go raibh a h-aghaidh ag cur seaca. Fé mar adubhart sa chúntas a sgríobhas anuiridh, bíonn sí i gcómhnuidhe ag fághail lochta orainn-ne, go mór-mhór ar mo mháthair. Do thug sí cabhair airgid dúinn-ne ó am go h-am mar bhíomar dealbh tréis bháis m'athar [...] nuair a ghlacann tú airgead ó dhuine mar sin [...] [c]aithfidh tú droch-mheas a ghlacadh chómh maith (*Aircív D1 4.1.1940: 15–16*).

Cuireann an frása 'bhíomar dealbh tréis bháis m'athar' an tionchar ábharach a bhí ag bás a athar ar an teaghlach in iúl go soiléir. Cuireann sé leis seo nuair a thugann sé le fios go raibh codarsnacht ghlan le brath idir pearsantacht a mháthar agus pearsantacht a aintíní:

Is mór an deifir idir iad [Máire agus Gobnait] agus mo mháthair. Tá sí grádhmhar soineanta ramhar [...] D'aireofá í ag gáiridhe míle ó bhaile. Níl airgead ná tigh aici mar atá acu-san ná níl cóta galánta uirthi. Do cailleadh m'athair agus sinn-ne 'nár bpáistí. D'fhág sé an saoghal le h-uadhacht 'na dhiaidh ach is ar dhaoine eile 7 ní orainn-ne a bhí sé roinnte. Nuair a tháinig an t-am trí bliadhna ó shoin do fuaras-sa post agus bhíos im' thaca ag mo mháthair. Ansan do theip ar an sláinte agam [...] Mar sin féin, fé mar adeirim, níl sí canncarach mí-thaithneamhach mar atá an bheirt eile (*Aircív D1 18.3.1940: 243–244*).

Sa sliocht céanna, maíonn sé go 'labhrann sí [Máire] go tarcuisneach agus go droch-mhúinte lem' mháthair 7 linn-ne de bhrí ár mbochtanais' (ibid.: 244). Léiríonn an méid seo uilig gur thuig an Ríordánach go raibh saol deacair ag a mháthair i ndiaidh bhás a athar. Chuir sé sin leis an bhfonn a bhí air airgead a sholáthar agus tacaíocht agus aire 'cheart' a thabhairt di. Chuir coinníollacha a shaoil go mór leis an bhfrustrachas a bhí air toisc nach raibh sé in ann obair a dhéanamh agus airgead a chur i dtaisce mar gheall

ar a bhreiteacht; an bhreiteacht chéanna, mar a tharla sé, a mharaigh a athair.²²¹ Mar a luadh i gcuid 4.3. den chaibidil seo leagadh béim ar ‘the economic stress that frequently accompanies single motherhood’ i dtaighde síceolaíochta (Lamb 2010: 7). Is léir go raibh brú den chineál seo ar mháthair an Ríordánaigh tar éis bhás a athar agus go raibh fonn ar an Ríordánach é a laghdú. Chuir bás a athar go mór leis an bhfonn a bhí air aire a thabhairt dá mháthair; ina intinn féin, b’fhear an tí anois é.

Bhí an Ríordánach an-dian air féin i rith a shaoil agus níor chreid sé riamh go raibh sé maith go leor mar mhac, mar scríbhneoir, mar leannán, mar chara, mar *dhuine*, mar fhear—féiniómhá dhiúltach a pléadh go rialta sa tráchtas seo cheana, go háirithe sa tríú caibidil. B’fhéidir go raibh baint ag an diúltachas seo lena fhéin-ideal neamhréadúil. D’fhéadfaí a rá go raibh féin-ideal an Ríordánaigh ‘unrealistically idealistic, thereby affording his superego ample opportunity to punish him for his shortcomings’ mar a chuireann Grant é (2016: 50). Seans chomh maith go raibh nasc idir an féin-ideal neamhréadúil seo agus bás a athar, mar a phléann Grant (2016: 49–50). Dar leis, mar shampla, go gcuireann bás an athar leis an mbearna idir ‘the idealized father-images and denigrated self-images’ in intinn an mhic (ibid.: 149). Ba mhínic a bhí frustrachas, ciontacht agus náire ar an Ríordánach mar gheall nach raibh sé ‘maith go leor’ agus d’fhéadfaí a rá gur bhain na mothúcháin dhiúltacha seo leis an mbearna idir a fhéin-ideal agus a shaol réadúil (Grant 2016: 51), cé gur cinnte gur bhain cuid de na mothúcháin sin le comhthéacs a shaoil chomh maith; an tinneas, tionchar an Chaitliceachais agus noirm na sochaí Éireannaí san fhichiú haois, mar shampla.

Maíonn Grant gur minic a léiríonn fear óg tréithe mar ionsaitheacht agus easpa comhbhá agus gur minic a bhíonn sé deacair air dul i ngleic lena mhothúcháin tar éis dá athair bás a fháil agus é ina óige mar gheall nach mbíonn an t-athair thart chun

²²¹ Déanann Seán Ó Coileáin tagairt don fhuistrachas seo, nuair a luann sé an gaol a bhí ag an Ríordánach lena aintíní: ‘Bhí teach nua rompu ann agus fáltas maith talún ag gabháil leis, sé acra go leith [...] Beirt de dheirfearacha a mháthar, Máire agus Gobnait, a cheannaigh i bpáirtíocht le chéile é an chéad lá agus is é socrú a rinneadh ná gur leo é mar “tennants in common”. Ní mór an t-am a chaith Máire riamh ann cé gurb ann a cailleadh ar deireadh í [...] Ní thugadh sí ach turas fánach ar Inis Cara, cé gur mhínic í ag tabhairt lámh chunta do leanaí na deirfear. D’oir na pingíní dóibh gan amhras mar ní mór a bhí ag an mbaintreach de mháthair a bhí acu. Ní go rómhaith a réitigh déirc le Seán, áfach, go háirithe nuair a theip ar a shláinte ar ball agus nuair a bhí an chuma ar an scéal gur bhuan don bhochtanas agus don tarcaisne a lean é mar a mheas sé. Rud amháin nár mhaith sé riamh do na haintíní é bheith faoi chomaoin acu tráth dá shaol, go háirithe an uair ba cheart dó bheith ag tuilleamh dó féin is dá mháthair agus nach bhféadfadh sé é (1982: 45).

straitéisí cuí a léiriú agus a mhúineadh dó chun cabhrú leis déileáil lena mhothúcháin féin, go háirithe a mhothúcháin dhiúltacha (ibid.: 57–58) Ní raibh an Ríordánach foréigneach ná trodach mar dhuine agus ní fhéadfaí a chur ina leith nach raibh sé báúil—ba dhuine an-íogair é, cé gur mhinic a léirigh sé dearcadh diúltach i leith daoine eile agus i leith an tsaoil—ach is léir ó na dánta, agus go háirithe ón dialann, go raibh deacrachtaí aige lena chuid mothúcháin féin. Tá na deacrachtaí seo le brath go soiléir sa sliocht a luadh thuas, ina n-admhaíonn sé go dteitheann sé ‘isteach i gcúinne dem aigne féin’ chun ‘tubaistí’ an tsaoil a sheachaint (*Aircív* D9 31.1.1951: 119–120).

Rinneadh mionphlé sa dara caibidil ar an dlúthchaidreamh casta a bhí ag an Ríordánach lena mháthair agus ar an gcaoi a ndearna sé idéalú uirthi.²²² Má tá an ceart ag teoiricithe agus taighdeoirí síocanailíse mar Grant, Burgner agus Brundell, seans go raibh tionchar mór ag bás a athar ar an ngaol eatarthu; b’fhéidir gur bhraith seisean ‘the regressive pull towards fusion’ lena mháthair a ndéanann Grant cur síos air (2016: 57). Pléadh an tionchar a bhí ag an ‘regressive pull’ seo ar a fhealsúnacht fhileata agus ar an gcaoi a mbaineann sé úsáid as meafar an mháithreachais ina chuid dánta sa chaibidil chéanna.²²³ Seans, mar sin, go raibh tionchar mór ag bás a athar, ní hamháin ar chúinsí ábharacha a shaoil—agus ar chúinsí ábharacha an teaghlaigh—ach ar fhéin-idéal an Ríordánaigh chomh maith—ar a fhéiníomhá—agus ar an tuiscint a bhí aige féin mar mhac, mar fhear agus fiú mar scríbhneoir. D’fhéadfaí a mhaíomh go ndearna bás a athar dochar dá fhéin-idéal, rud a chiallaigh go raibh sé an-deacair air glacadh leis féin mar a bhí sé.

4.5. ‘Tá fuath agam dom dhritheár thar aoinne eile’²²⁴: An Ríordánach agus a Dheartháir

Ceaptar go forleathan gur rud ‘nádúrtha’, instinneach é teannas idir deartháireacha agus deirfiúracha, agus idir deartháireacha go háirithe. Luann Joyce Edward chomh minic is a thagann teannas idir deartháireacha chun tosaigh mar théama i scéalta an Bhíobla, mar shampla:

²²² Fch Caib 2, Cuid 2.3. agus Cuid 2.4., lgh 105–124.

²²³ Fch Caib 2, Cuid 2.9., 2.10., 2.11. agus 2.12. lgh 156–184.

²²⁴ Ó Ríordáin (*Aircív* D10 15.2.1951: 28–29).

Ever since Cain killed his brother, Abel, the sibling relationship has been associated with envy, jealousy, hatred, and fratricide. So numerous are the accounts of sibling enmity in Genesis that Stephen Mitchell (1996), a modern translator of biblical stories, has suggested that conflict between siblings may be regarded as the theme of that biblical text. Although the Bible also introduces the idea of siblings as one another's keeper, it is the animosity between those ancient brothers that has stood out over time, and with which modern day individuals seem to more strongly identify (2011: 6).

Dar le Edward go gcuireann saothar Freud go mór leis an tuiscint ar an teannas idir deartháireacha agus deirfiúracha mar rud instincteach mar go dtuigeann sé an gaol idir deartháireacha agus deirfiúracha—go háirithe an gaol luath—mar ghaol achrannach:

'A small child,' Freud wrote, 'does not necessarily love his brothers and sisters: often he obviously does not. There is no doubt that he hates them as his competitors, and it is a familiar fact that this attitude often persists for long years, till maturity is reached or even later, without interruption. Quite oft, it is true, it is succeeded, or let us rather say overlaid, by a more affectionate attitude; but the hostile one seems very generally to be the earliest' [...] Freud tended to regard whatever affectionate feelings siblings develop toward one another, either as a defense against their basic hostility or an expression of aim-inhibited manifestations of early, erotic, incestuous wishes (ibid.).²²⁵

Déantar plé, mar sin, ar an ngaol idir deartháireacha agus deirfiúracha i réimse na síocanailíse agus aithnítear go mbíonn tionchar ag deartháireacha agus deirfiúracha an pháiste ar a fhorbairt shícighnéasach (*psychosexual*) (ibid.: 7).

Dar le Henry Abramovitch, áfach, go raibh tionchar ní ba láidre ag an miotaseolaíocht Ghréagach ar Freud ná mar a bhí ag scéalta an Bhíobla air, rud a chiallaíonn, dar leis, go gcuirtear i bhfad níos mó béime ar an ngaol idir tuismitheoirí agus páistí sa tsíocanailís ná mar a chuirtear ar an ngaol idir deartháireacha agus deirfiúracha (2014: 1). Maíonn sé chomh maith go mbíodh sé de nós ag Freud agus ag

²²⁵ Maíonn Edward go raibh tionchar ag na cliaint ar bhuail sé leo sa suíomh clínicíúil agus ag a shaol pearsanta féin, .i. an gaol a bhí aige lena dheartháireacha agus lena dheirfiúracha féin, ar an dearcadh seo (2011: 6).

Carl Jung díriú ar an bpáiste ba shine sa teaghlach nó ar an bpáiste aonair agus staidéar á dhéanamh acu ar fhorbairt an pháiste, nós a thugann Abramovitch ‘birth order bias’ air (ibid.: 3). Anuas air seo, maíonn sé nach minic a dhírítear ar an ngaol idir deartháireacha agus deirfiúracha san Iarthar i gcoitinne:

Given that brothers and sisters are so fundamental to human experience, their neglect in depth psychology is truly surprising. I suspect that one of the most important reasons for the neglect of siblings in Western societies is the expectation of early sibling separation (ibid.: 2).²²⁶

Tá ciall leis an ráiteas thuas; is cosúil go dtéann ár luachanna cultúrtha agus struchtúr ‘traidisiúnta’ an teaghlaigh agus na sochaí i bhfeidhm go mór ar an gcaoi a dtuigimid an gaol idir deartháireacha agus deirfiúracha.

Is léir, áfach, go bhfuil an gaol idir deartháireacha agus deirfiúracha ag teacht chun cinn mar ábhar tábhachtach staidéir. Maíonn Edward, a oibríonn i réimse na síocanailíse, go bhfuil sé i gceist aici ‘to show how attention to sibling issues can further the treatment process’ (2011: 4) agus gur mhaith léi ‘to demonstrate that the psychic life of those who do have brothers and sisters is significantly influenced by the experience [...] in ways that may be enriching or limiting or in some cases both’ (ibid.: 5). Cé go n-adhmaíonn sí gur minic a chuirtear béim ar an ngaol diúltach idir deartháireacha agus deirfiúracha i dteoiricí na síocanailíse, luann sí chomh maith gur aithin Freud go mbíonn tionchar dearfach ag deartháireacha agus deirfiúracha ar a chéile. Dar léi ‘he saw the birth of a sibling as stimulating an older child’s interest in learning’ (2011: 11) agus ‘traced the development of a social conscience and a sense of social responsibility to the efforts siblings make to deal with their jealousy of one another’ (ibid.). Mar a thuig Freud é, cuireann deartháireacha agus deirfiúracha le

²²⁶ Dar le Abramovitch go ndéantar neamhshuim den ghaol idir deartháireacha agus deirfiúracha i ndioscúrsa na síocanailíse mar gheall go gcuirtear béim chomh mór sin ar ‘the importance of the Great Mother and particularly of the mother-infant interaction’ (2014: 5). Míníonn sé an casadh máthartha (*maternal turn*) i réimse na síocanailíse: ‘Starting with Jung, psychoanalytic theory turned away from Freud’s concern with the Father and the Oedipal triangle and gave increasing evidence to the Mother. This trend was furthered by the important contributions of Ronald Fairbairn, Melanie Klein, Donald W. Winnicott, Erich Neumann, Michael Fordham, Thomas Ogden and many others. Each emphasized that early mother-infant interaction was *the* critical phase for psychological development [...] Lacking representation in psychic reality, siblings were psychologically absent, at least in theory (ibid.: 6).

‘group feeling’ an pháiste agus leis an tuiscint a bhíonn acu ar ‘equal treatment and justice’ (ibid.).

Cuireann Abramovitch béim ar an tábhacht a bhaineann leis an ngaol idir deartháireacha agus deirfiúracha chomh maith:

Growing up, we typically spend more time with our brothers and sisters than with our parents, and our relationship with our siblings usually lasts longer. In an age of divorce, mobility, and alienation, the sibling bond is often the only one that really lasts [...] A positive relation with a sibling is one of the key indicators of successful aging and longevity. The persistent, positive role of siblings as attachment figures and transitional objects is supported by research that shows how siblings function to protect each other, especially early and later in life [...] Brotherhoods and sisterhoods provide some of the most powerful collective human experiences [...] (2014: 2–3).

Leagann sé béim ar an gcodarsnacht idir íomhá idéalach an ghaoil seo agus fírinne an ghaoil, nó fírinne an tsaoil:

[...] the archetypal experience of being a brother, or having a sister, promises so much: loyalty, togetherness, a lifelong unbreakable bond. There can be something so easy between us and those with whom we shared a womb or a bedroom. Your sister and brother probably know you better than any other person [...] You and they go through life together—or at least that is the way it is supposed to be. That is the promise of the myth of sisterhood and brotherhood. Often, however, sibling reality is very different (ibid.: xiii).

Cuireann sé leis seo, ag maíomh ‘[m]uch of our lives as sisters and brothers is played out in the gap between the myth of the ideal sibling and the often painful reality’ (ibid.: xiv). Déanann sé cur síos ar an ngaol idir deartháireacha agus deirfiúracha mar ghaol a bhfuil ‘opposing poles’ le brath ann (ibid.: 15):

At the negative pole are rivalry, hatred and murderous rage arising from a struggle for dominance and hierarchy [...] At the positive pole is the profound solidarity, familiarity and loving togetherness (ibid.: 15–16).

Maidir leis an Ríordánach agus a dheartháir, Tadhg, ní raibh caidreamh iomlán diúltach acu lena chéile, ach ní raibh an caidreamh sin iomlán dearfach ach an oiread.

Is cosúil gur féidir cur síos a dhéanamh ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith Thaidhg mar ‘Hostile Dependent, Destructive Dialectic’ má úsáidtear na critéir a leag Kahn agus Bank amach sa leabhar *The Sibling Bond* (fch Abramovitch 2014: 16–17). Déanann Abramovitch plé ar an gcineál seo gaoil:

‘We’re different in many ways. We don’t particularly like each other, but we need each other anyway’ (ibid.: 17).

Maíonn Edward gur minic a bhíonn débhríocht den chineál seo le brath idir deartháireacha agus deirfiúracha:

The sibling relationship is perhaps the most ambivalent of all relationships. From early on, affectionate, sexual, and hateful destructive feelings exist side by side (2011: 23).

Bhí débhríocht le brath sa dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith a dhearthár, gan dabht. Is léir ó shleachta éagsúla dialainne go raibh cion ag an Ríordánach ar Thaidhg. Tugann sé ‘Taidhgín’ air anseo agus ansiúd, mar shampla (fch *Aircív* D1 12.1.1940: 40). Ba mhinic a thug Tadhg cuairt ar an Ríordánach i dteach an teaghlaigh tar éis don mháthair bás a fháil, go háirithe nuair a bhí sé breoite. Sa sliocht seo a leanas, déanann an Ríordánach cur síos suimiúil ar an sólas a thug a dheartháir dó ón tinneas nuair a d’fhan sé leis thar oíche:

Tháinig mo dhritheár Tadhg anso aréir toisg gur chuala sé go rabhas breóite. D’fhan sé an oíche san tigh. Do chodail sé sa tseomra so faram 7 do chaitheamar an oíche go 4 ar maidin ag caint. Ba mhór an sólas dom é bheith timpeall. Thug sé misneach dom (*Aircív* D13 23.1.1955: 65).

Tugtar le fios anseo gur réitigh siad go maith le chéile. Tarraingíonn Edward ar shaothar an tsíceolaí John Bowlby nuair a mhaíonn sí: ‘[u]nder favorable

developmental circumstances, they [deartháireacha agus deirfiúracha] form mental representations of each other as responsive and supportive' (2011: 14). Cuireann sí leis seo, ag maíomh '[t]he perception of a sibling as a supportive figure may exist even when a sibling relationship has been less than harmonious' (ibid.: 15). Is léir gur thuig an Ríordánach Tadhg mar 'supportive figure' an oíche áirithe sin nuair a bhí sé breoite, cé nach mar sin a bhíodh i gcónaí.

Bhíodh sé de nós ag an Ríordánach neart ama a chaitheamh i dteach a dhearthár. Sa sliocht seo a leanas, luann sé gur chaith sé tréimhse ann agus gur bhain sé taitneamh as comhlúadar na bpáistí go háirithe, cé nach raibh sé ar fónamh an lá sin:

Chuas go tigh mo dhritheár (2pm). Bhíos caite im' pheist ansan i gcathaoir ar feadh cúpla uair an chloig. Bhí na leanbhaí ina n'aingil ag eitilt im' thímpeall. Ach ní h-aon aingil iad ach diail bheaga. Tá cúigear acu ann. Tá an té is sine 7 agus an té is óige 1 ½. Filíocht a labhrann siad. *You have no mother. You have only auntie Gobnait now for a mother [...]* Baineann a gcaint agus a mion-mhachnamh le saol na mion—saol abfad siar ar a dtugaimíd anois saol an linbh. Chíonn siad neithe go macánta. Tá iontas agus mion-bhéaloideas ag baint le gach rud dá bhfeiceann siad. Labhrann siad ansan go fáidhiúil. Dá aite linn-ne an rud a deir siad ní h-ait leo féin fós é. Ní theastaíonn uathu bheith ait. A mhalairt! Is breá leo bheith sa bhfaisean—bheith mar chách (*Aircív D22* 16.10.1960: 18–19).

Díríodh sa tréú caibidil ar an gcion a bhí ag an Ríordánach ar a neachtanna agus ar a nianna, ar an meas a bhí aige ar mheon nó 'aigne' an linbh agus ar an tionchar a bhí ag an meas seo ar a fhealsúnacht fhileata.²²⁷ Déantar nasc suimiúil sa sliocht thuas idir caint, meon, soineantacht agus macántacht na bpáistí agus an fhilíocht agus tugtar le fios go bhfuil doimhneacht ar leith ag baint leo. Is díol spéise é nach luann sé comhlúadar a dhearthár in aon chor, áfach, rud a thugann le fios go raibh suim ní ba láidre aige ina nianna agus ina neachtanna ná mar a bhí aige ina dheartháir.

²²⁷ Fch Caib. 3, Cuid 3.5., lgh 231–234.

Luann an Ríordánach sa bhliain 1955 go raibh Tadhg ag smaoineamh ar dhul go Sasana lena bhean agus a chlann toisc nach raibh obair ar fáil dó sa bhaile agus is léir gur chuir an smaoineamh sin isteach go mór ar an Ríordánach toisc go raibh taithí aige ar chomhluadar an teaghlaigh sin agus toisc go mbeadh sé uaigneach ina ndiaidh:

Inné lá breithe leanbh mo dhearthár. ‘An Canónach’ a thugaimse air. Bhí ana-oíche againn san ‘Angelus’ aréir. Dúirt mo dheartháir, áfach, go bhfuil an chathair lán de shiúinéirí ó éiríodh as Scéim na Laoi agus go mb’fhéidir go gcaithfeadh sé féin filleadh ar Shasana. Tá taithí fachta agam ar an dteaghlach beag so agus acu san ormsa agus deirimse leat gur *ghaibh na focail tríom. Tá an saol so folamh go maith gan iad san d’imeacht*. Le cúnamh Dé b’fhéidir go dtiocfadh leo fanúint ag baile (*Aircív* D13 28.2.1955: 78; liomsa an bhéim).

Baineann sé úsáid as friotal an-láidir, an-mhothúchánach—‘ghaibh na focail tríom’—sa sliocht seo chun a inmí agus a mhíshástacht a chur in iúl, rud a chuireann láidreacht an ghaoil idir é féin agus teaghlach Thaidhg—na páistí go háirithe, is cosúil—in iúl go soiléir. Bhuail inmí an Ríordánach sa bhliain 1964 nuair a bhí ar Thadhg obráid a bheith aige mar gheall go raibh cnapán ar a dhroim aige:

Tá mo dhritheár le dul in ospidéal inniu. Tá cnapán ar a dhrom a chaithfear a bhaint de. Conas a bheidh má cailtear é? (*Aircív* D27 17.3.1964: 125–126).

Tugtar le fios anseo gur bhraith an Ríordánach ar chomhluadar Thaidhg agus ar chomhluadar a theaghlaigh, mar sin.

Is minic a luann an Ríordánach sa dialann go bhfuil obair á déanamh ag Tadhg sa teach dó, obair láimhe den chuid is mó. Is cosúil go raibh Tadhg ag iarraidh cabhrú lena dheartháir toisc nach raibh an file féin in ann obair mar sin a dhéanamh de bharr na breoiteachta. Luann sé in 1956 go bhfuil Tadhg ‘ar dhíon an t-seomra á dheisiú’ (*Aircív* D14 15.9.1956: 157). Sa bhliain 1960, insítear dúinn go bhfuil Tadhg sa teach, ag iarraidh na píopaí uisce a dheisiú:

Tá na píopaí uisce stopaithe. Mo dhritheár anso i rith an lae d’iarraidh iad do réiteach (*Aircív* D22 19.11.1960: 57).

I sliocht eile, luann an Ríordánach go raibh a dheartháir sa teach ‘chun drom nua a chur sa tine’ (*Aircív* D26 26.12.1962: 94), agus sa ghiota seo a leanas, deir sé gur chuir Tadhg an aibhléis ar siúl sa teach dó:

Do chuir mo dhritheár an aibhléis isteach sa tseomra leapan so + san tseómra suite Dé Sathairn. Tá tine aibhléise sa tseómra anois chun an gomh a bhaint as an aer ach fós tá sé fuar, nimhneach (*Aircív* D26 1.1.1963: 96).

Lá eile, ansin, chuir Tadhg ‘bosca litreach sa doras’ dó (*Aircív* D28 8.9.1964: 177). Tugtar le fios sna giotaí thuas go raibh Tadhg ag iarraidh cabhair agus compord a thabhairt dá dheartháir. Ba mhinic a thug an Ríordánach féin cuairt ar theach Thaidhg, ach is léir ón dialann go raibh baint láidir ag na cuairteanna seo leis an tsuim a bhí aige ina nianna agus ina neachtanna agus ní raibh a aird dírithe ar a dheartháir nuair a thug sé cuairt ar an teaghlach sin. Is léir go raibh an Ríordánach ag brath ar a dheartháir chun rudaí a dhéanamh dó sa teach agus, cé gur thug comhluadar a dheartháir solás dó in amanna, d’admhaigh sé féin go raibh siad an-difriúil óna chéile (*Aircív* D29 19.7.1965: 140–141). D’fhéadfaí a rá chomh maith go raibh an Ríordánach in éad le Tadhg toisc go raibh a dheartháir in ann rudaí a dhéanamh—obair láimhe, mar shampla—nach raibh sé féin in ann a dhéanamh mar gheall ar an mbreoiteacht, mar gheall go raibh corp lag aige. Cé gur ghlac sé leis gur fear an tí a bhí ann i ndiaidh bhás a athar, mar sin, ní raibh sé in ann airgead a shaothrú, mar a léiríodh cheana (fch lgh 101–102), ná aire ‘cheart’ a thabhairt don teach féin i ndiaidh bhás a mháthar, gan cabhair a fháil óna dheartháir.

Ní dócha go raibh dlúthchaidreamh idir an Ríordánach agus Tadhg, i ndáiríre, cé gur mhinic a bhí siad i dteagmháil lena chéile i rith na mblianta. Cuirtear an dearcadh casta a bhí ag an Ríordánach i leith a dheartháir in iúl go soiléir i ndialann na bliana 1965:

Bhí mo dhritheár anso ó chianaibh. Bhfuil aon aithne agam air? Is ar éigin é. Mar sin féin, tuigim é. Aithníonn an fhuil a chéile, deirtear. A ghalair súd mo ghalair-sa dá laighead ár gcosúlacht le chéile. Níl suim ar bith aige ins [na] neithe gur suim liomsa iad. Mar sin féin is mar a chéile a oibrímíd ar na neithe go bhfuil suim againn iontu. Agus fós níl aon aithne agam air ná aige orm. Níl

de cheangal eadrainn ach ceangal gaoil. B'fhéidir gur doimhne é sin ná cosúlacht meóin nó aigne (ibid.).

Tugtar le fios anseo go bhfuil tábhacht ar leith ag baint leis an bhfuil agus leis an teaghlach agus go raibh dlúthcheangal cumhachtach éigin idir an Ríordánach agus Tadhg mar gheall gur dheartháireacha iad, cé go raibh siad an-éagsúil óna chéile ó thaobh pearsantachta de.²²⁸

Cé go bhfuil dearcadh éiginnte i leith a dhearthár le brath sa sliocht thuas, is minic a thugtar le fios go raibh teannas mór eatarthu. Tá an teannas le brath go soiléir sa ghiota seo a leanas, mar shampla:

Fuath, fuath, fuil, fuil, fuath, fuath. Tá fuath agam dom dhritheár thar aoinne eile [...] (*Aircív* D10 15.2.1951: 28–29).

Tugann déine an athrá le fios go bhfuil an 'fuath' níos láidre ná an 'f[h]uil', sé sin, nach leor an gaol fola chun an fuath a cheilt. Maslaíonn an Ríordánach Tadhg i ndialann na bliana 1968, nuair a mhaíonn sé '[m]aidir lem dhritheáir féin, ní d[ó]cha gur saolaíodh riamh bithiúnach ba mheasa' (*Aircív* D35 8.4.1968: 125). Luann sé sa bhliain 1967 go raibh droch-argóint aige le Tadhg agus maíonn sé go gceapann sé 'gur teip iomlán' atá ann féin (*Aircív* D32 27.3.1967: 108). Is minic a thugann an Ríordánach le fios sa dialann go bhfuil Tadhg míshásta leis:

Thugas leanbhaí mo dhritheár + a máthair amach anso liom san iarnóin inniu. Níor tháinig mo dhritheár leo in aon chor. Bhí cuma na feirge air inniu mar bhíonn de ghnáth. Braithim go bhfuil cúis éigin aige orm + gur ag fás atá an nimh ann (*Aircív* D28 5.7.1964: 95).

²²⁸ Cuirtear an dlúthcheangal céanna, agus an mhistéir a bhaineann leis, in iúl go soiléir sa sliocht seo a leanas, ina ndéanann an Ríordánach cur síos ar an gcaoi ar tháinig íomhá Thaidhg isteach ina aigne go fánach lá amháin: 'Thárla rud ait dom ó chianabhbh beag. Bhíos sínte ar an leabaidh [...] nuair a thaibhsigh aghaidh mo dhritheár, Tadhg, os comhair m'aigne. Ní air a bhíos ag cuimhneamh ach go h-obann bhí a chuntanos ansan go soiléir ós comhair m'aigne. Bhí a laighead san de choinne agam leis nár aithníos ar dtúis é. Faighim deacair é de ghnáth aghaidh dhuine fé leith a shamhlú im' aigne. B'ait liom mar a tháinig an aghaidh seo chugham gan chuireadh gan iarraidh' (*Aircív* D23 10.7.1961: 66). Cuirtear in iúl arís é sa ghiota seo a leanas, ina ndéanann sé cur síos ar thaibhreamh a bhí aige, ina bhfuair Tadhg bás: 'Do taibhríodh dom aréir go raibh mo dhritheár tréis bh[á]is. Le linn dom an abairt sin a scrí chuala cling na marbh im chluais. Nuair a chloiseann tú an glaoch so ba cheart guí ar son a n-anma. Fear [ciotrúnta], feargach, stuacach, meisiciúil isea é. Ní mór an caidreamh a bhí eadrainn riamh. Mar sin féin bhí buairt mhór orm. Ní raibh ann ach taibhreamh' (*Aircív* D36 17.7.1968: 17–18).

Déantar tagairt do dhrochghíumar Thaidhg sa sliocht seo a leanas, ina dtugtar le fios nár bhain an Ríordánach sult ar bith as a chomhluadar:

Bhuaileas lem' dhritheár agus caithfear a rá gur beag sásamh a thug sé dhom bualadh leis. Cheapas go raibh cuma chruaidh shanntach air (*Aircív D19* 10.6.1958: 61–62).

Chuir iompar Thaidhg isteach go mór ar an Ríordánach sa bhliain 1967 toisc nach raibh sé ag obair go rialta agus bhraith an file go raibh sé tar éis a mhaidí a ligean le sruth:

Níl sé ag obair—ní fios an breóiteacht nó an leisce é. Níl a bhean ar fónamh rud ab annamh léi. Buairt orm (*Aircív D32* 5.4.1967: 112).²²⁹

Faoi Aibreán na bliana ina dhiaidh sin, páistí Thaidhg a bhí ag déanamh scime dó, nuair a cháineann sé iompar a dhearthár agus ‘an baol ina bhfuil a chuid leanbhaí’ (*Aircív D35* 20.4.1968: 137). Is léir, mar sin, go raibh an Ríordánach míshásta le hiompar a dhearthár, go háirithe mar go raibh drochthionchar ag an iompar seo ar theaghlach Thaidhg. Is cosúil gur cheap sé gur chóir d’fhear ról an tsoláthraí a chomhlíonadh, ach go raibh Tadhg ag iarraidh éalú óna fhreagrachtaí agus bhí sé sin ina chnámh spairne eatarthu. Is cosúil go raibh frustrachas air chomh maith toisc nach raibh ar a chumas féin ról an tsoláthraí a chomhlíonadh agus dar leis go raibh Tadhg ag diúltú don chúram, cé go mbeadh ar a chumas an cúram sin a chomhlíonadh.

Is díol spéise é gur minic a dhéanann sé comparáid idir a dheartháir agus gaolta fireanna eile dá chuid sa dialann. Dar leis, mar shampla, go raibh cuma ghliobach ar a chol ceathrar, Dónal, fear ag a raibh mórfhadhbanna meabhairshláinte,²³⁰ go bhfuil an chuma chéanna ar Thadhg agus nach bhfuil sé féin i bhfad níos fearr ná iad:

²²⁹ Feicimid go raibh inní mhór air faoina dheartháir, dhá mhí ina dhiaidh sin, agus Tadhg fós as obair: ‘Thugas turas ar thig mo dhritheár + thánag abhaile buartha. Tá sé as obair le ceithre seachtaine déag. Scamall isea é ós ár gcionn go léir’ (*Aircív D33* 13.6.1967: 81).

²³⁰ I ndialann na bliana 1976, luann an Ríordánach go bhfuil Dónal tar éis bás a fháil. Cé gurbh í an ailse a mharaigh ar deireadh é, dar leis an gcuntas seo go raibh ‘scitsófréin air le 20 bliain’ (*Aircív D48* 12.6.1976: 5).

Tá féasóg ghiobalach ar do [ag labhairt leis féin atá sé] chol ceathrar Dónal Ó Drisceoil + giobail éadaigh. Tá cúl tugtha aige don saol. Ní oibríonn sé. Braitheann sé ar a mháthair. Tá do dhritheár tosnaíthe ar an ealaín chéanna + ochtar clainne ag brath air. Agus seo tusa, fanta istigh ón saol id' phúca duine (*Aircív D33 8.5.1967: 22*).

Tugtar le fios anseo gur bhain lochtanna na bhfear sin uilig leis an 'Ríordánachas' ar tagraíodh dó cheana, .i. leis na géinte. Tá cosúlachtaí móra, mar sin, idir an chaoi a ndéanann an Ríordánach cur síos ar dhrochthréithe a dhearthár agus an chaoi a ndéanann sé cur síos ar dhrochthréithe a athar. Déanann sé cur síos ar fhearg Thaidhg sa sliocht seo a leanas, ach luann sé a fhearg féin chomh maith agus ceistíonn sé nádúr na Ríordánach:

Bhíos i dtigh mo dhritheár i gCorcaigh anocht. Tá an fear bocht i bhfeirg leis an saol ar mo chuma féin. An dream feargach sinn? An dream gan mhaith sinn? (*Aircív D14 4.2.1956: 9*).

Déanann sé nasc idir drochthréithe Thaidhg, a dhrochthréithe féin agus drochthréithe na Ríordánach uilig²³¹ arís i ndialann na bliana 1964:

Cúis agam ar gach aoine. Conas go bhfuilimid-ne Ríordánaigh chomh lán san d'fheirg? Fearg isea sinn ó dhubh dubh. Mo dhritheár ag búirthigh i mBaile na mBocht. Máchail éigin ionainn féin fé ndear é. Cuirimid an milleán ar dhaoine eile ach is orainn féin é ó cheart (*Aircív D 25.11.1964: 9*).

Sa ghiota seo a leanas, ó dhialann na bliana 1967, luann sé iompar meisciúil Thaidhg agus smaoiníonn sé arís ar chás na Ríordánach:

Cad tá ag dó na girbe againn-ne, Ríordánaigh? Tá droch-mhisneach éigin ionainn. Ní foláir nó gur thárla rud éigin abhfad siar. Cén sórt iad mo shínsear? An dream ó thaobh m'athar a bhí ait, dar liom (*Aircív D34 9.8.1967: 64*).

²³¹ Luann sé go mbraitheann sé na drochthréithe céanna in iníon Thaidhg chomh maith, rud a thugann le fios nach tréithe iad a bhaineann leis na fir amháin: 'Bhí inghean mo dhritheár ina theannta. Tá sé soiléir cheana féin go bhfuil an diabhal inti bíodh is ná fuil sí ach dhá bhliain. Tá an droch-bhraon san a bhí ionainn-ne go léir, Ríordánaigh, inti sin. Ríordánach breac isea í gan aon agó' (*Aircív D13 1.1.1955: 56*).

Tá rian den chinnteacht le brath sna sleachta seo uilig; tugtar le fios nach raibh na Ríordánaigh in ann na drochthréithe agus na drochnósanna a bhain leis an ‘treabh’ a sheachaint. Seans go raibh an Ríordánach ag iarraidh a ‘dhrochthréithe’ féin, mar a thuig sé féin iad—neamhthorthúlacht, leisciúlacht, searbas, soiniciúlacht, easpa fearúlachta—a mhíniú trí scrúdú a dhéanamh ar ‘dhrochthréithe’ a shinsear, agus go háirithe drochthréithe a ghaolta fireanna.

4.6. ‘Ní bhraithim misneach na fearúlachta ionam féin’²³²: An Ríordánach agus a Chairde Fireanna

Threisigh an chuid ba mhó de na comparáidí a rinne an Ríordánach idir é féin agus fir eile an tuiscint dhiúltach a bhí aige ar a shaol agus ar a fhearúlacht. Tugann sé le fios i ndialann na bliana 1954 go bhfuil sé ina chladhaire mífhearúil i gcomparáid le roinnt cairde fireanna dá chuid, mar shampla:

Oíche. Mé ana-neirbhíseach anso sa leabaidh [...] Ba cheart dom náire a bheith orm [...] Allus orm le casachtaigh ⁷ le scannradh. Dá bhféadfainn greas cainte a bheith agam leis an Athair Tadhg nó duine éigin dá shórd do thiocfadh suaimhneas orm. *Claustrophobia* atá orm anois [...] Dá bhféadfainn cuimhneamh ar an saol mór fairsing atá timpeall ar an oíche bheag so ⁷ timpeall ar an aigne bheag seo níorbh fhiú liom bheith c[h]omh eaglach. Ní bhraithim misneach na fearúlachta ionam féin. *Cowards die*²³³ ... Do thabharfadh an tAthair T. nó Seán Ó Tuama nó Bob Cotter an fhairsingeacht ⁷ an eagsúlacht san atá ann chun mo chuimhne [...] (*Aircív* D13 25.1.1954: 21).

Déanann sé nasc suimiúil anseo idir an eagla—eagla a bhaineann go príomha leis an mbreoiteacht, is cosúil, mar luann sé an chasachtach—meon féinghafa agus easpa fearúlachta. Faoi mar a thuigeann sé é, níl easpa crógachta nó easpa fearúlachta le brath sna fir eile a luann sé toisc go dtuigeann siad ‘fairsingeacht’ agus ‘éagsúlacht’ an tsaoil. Tá seisean ag brath orthusan chun na coincheapa sin a chur i gcuimhne dó.

²³² Ó Ríordáin (*Aircív* D13 25.1.1954: 21).

²³³ William Shakespeare, *Julius Caesar* II: ii, ll. 32–33, ‘Cowards die many times before their deaths/The valiant never taste of death but once.’

Ceapann sé nach bhfuil sé chomh láidir, chomh cróga ná chomh réasúnta leo agus, mar sin, nach bhfuil sé chomh fearúil leo. Is minic a thugtar léargas soiléir, suimiúil dúinn sa dialann ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith fear a raibh aithne phearsanta aige orthu—cairde, comharsana agus comhghleacaithe, mar shampla.²³⁴ Díreofar sa chuid seo den chaibidil ar an dearcadh a bhí aige i leith Bob Cotter, dlúthchara dá chuid ó ‘dhomhan’ an Bhéarla, agus i leith Mhíchil ‘An File’ Uí Ghaoithín,²³⁵ cara eile agus cainteoir dúchais ó Dhún Chaoin, .i. cara ó ‘dhomhan’ na Gaeilge. Déanfar plé chomh maith ar an gcaoi a ndeachaigh an dearcadh seo i bhfeidhm ar an tuiscint a bhí aige air féin mar dhuine agus go háirithe mar fhear.

Tugtar le fios sa dialann gur chaith an Ríordánach agus Bob Cotter an-chuid oícheanta ag ól lena chéile.²³⁶ Tugann Ó Ríordáin le fios, mar a tharlaíonn sé, go mb’fhéidir go raibh fadhb ólacháin ag a chara, mar a léirítear sa sliocht seo a leanas, a scríobh sé nuair a bhí sé féin agus Bob ag fanacht i nDún Chaoin i mí an Mheithimh 1962:

Tá Bob Cotter ag ól thíos i dtigh Kruger ag an neómat so. Deallraíonn sé nach féidir leis thar leathuair an chloig a fhulang gan deoch (*Aircív* D25 11.6.1962: 72).

Is minic a luaitear go raibh dinnéar ag an Ríordánach le Bob agus uaireanta bhí Máire Ní Chonchubhair, cara leo, ina dteannta chomh maith.²³⁷ D’fhreastail siad ar chluiche iománaíochta le chéile (*Aircív* D22 12.3.1961) agus chaith siad laethanta cois farraige uaireanta (*Aircív* D22 7.5.1961). Is léir, mar sin, go raibh siad mór lena chéile. Bhí cion ar leith ag an Ríordánach ar Bhob, mar a léiríonn sé nuair a mholann sé tréithe agus pearsantacht a charad. I ndialann na bliana 1953, mar shampla, luann sé an tsuim a bhí ag Bob i dteangacha agus na cairde a bhí aige ‘ar fuaid an domhain’:

²³⁴ Ní hé sin le rá gur sheachain an Ríordánach cairdeas na mban—níor sheachain agus is minic a luaitear leithéidí Máire Ní Chonchubhair, a bhí mór leis féin agus le Bob Cotter, sa dialann.

²³⁵ Nó ‘Maidhc File’, fear a raibh cáil air mar sheanchaí, mar scéalaí agus mar scríbhneoir (Almqvist 1990: 75). Mac le Peig Sayers ab ea é.

²³⁶ Fch *Aircív* D20 1.5.1959; D21 13.3.1960; D22 27.10.1960; D23 8.9.1961; D25 10.6.1962.

²³⁷ Fch *Aircív* D13 4.12.1953; D13 6.1.1955; D21 20.3.1960; D22 17.3.1961; D24 18.3.1962; D24 20.4.1962.

Dinnéar san Metropole. C. Ní Fhoghlú agus Bob Cotter im theannta. Gréigis, Gearmáinis, Frainncis + Spáinnis á bhfoghlaím aige. Cáirde pinn aige ar fuaid an domhain (*Aircív* D13 4.12.1953: 1).

Luaitear na cairde éagsúla a bhí ag Bob agus an dúil a bhí aige i dteangacha arís sa sliocht seo a leanas:

Do bhí Bob Cotter faram chun dinnéir inniu. San Metropole a itheamair. Litreacha ó dhaoine thar lear á dteaspáint aige dhom—*ó mhná* in Iran, in America Theas, sa bhFrainnc etc. Sualannais á foghlaim aige anois. *Is íontach an mac é, bail ó Dhia air* (*Aircív* D13 6.1.1955: 57; liomsa an bhéim).

Tugann an tagairt do ‘mhná’ le fios gur bhladaire de chineál éigin a bhí ann, toisc go raibh sé in ann labhairt le mná agus iad a mhealladh, rudaí a raibh deacrachtaí móra ag an Ríordánach leo (dar leis féin).

Níor cheap an Ríordánach go raibh Bob foirfe mar dhuine, áfach. Nuair a chuaigh an bheirt acu ar thuras go Dún Chaoin sa bhliain 1962, chuir iompar agus meon Bhob—a dhearcadh drochmheasúil i leith na Gaeilge agus i leith mhuintir na háite go príomha—isteach go mór ar an Ríordánach. Chaith Bob an tréimhse sa Ghaeltacht ag ól agus ag iarraidh aird a tharraingt air féin, dar leis an Ríordánach:

‘An ganndal’ atá baistithe ag Charlie [Pound] ar Bob Cotter cheana féin. Nílim féin is Bob ag réiteach ró-mhaith. Níl ach ana-bheagán Gaeilge ag Bob ach fós ní mór d[ó] bheith ag caint ina measc [i measc na gcainteoirí dúchais]. Ní bhíonn sé sásta mara gcloistear é. Ní h-é gur duine tiarnúil é ná duine a bhíonn á bhrú féin chun tosaigh ach *deallraíonn sé go ngoilleann sé air mara dtógtar ceann de* (*Aircív* D25 11.6.1962: 73–74; liomsa an bhéim).

Cuirtear leis seo in iontráil ón tseachtain chéanna, ina maíonn an Ríordánach nár thuig sé ‘go dtí anois chomh mór is a ghoilleann an t-ego ar Bhob’ (*Aircív* D25 12.6.1962: 76). Is cosúil go raibh baint ag fearg Uí Ríordáin sna sleachta thuas leis an aird a bhí dírithe ag a chara ar shaol sóisialta na Gaeltachta, seachas ar an teanga féin mar go raibh an Ríordánach féin i nDún Chaoin chun rudaí a fhoghlaim. Maíonn an Ríordánach i ndialann na bliana 1976 go raibh Bob tógtha le tuairimí an phobail:

Glacann Bob Cotter leis an bpobal leis [chomh maith le Mossie Holly, cara eile dá chuid] ach is leagan beagán Coitirithe den bpobal a gheobhair uaidh. Bíonn machnamh geall leis neamhspleách ar an bpobal á dhéanamh aige ach fós tá a mhachnamh súd leis spleách ar an bpobal ar deire mar ní ligfeadh sé do féin dul puinn ar strae ón bpobal (*Aircív* D48 12.6.1976: 11).

Cé gur chuir an Ríordánach béim ar leith ar an smaointeoireacht neamhspleách, mar a fheictear, mar shampla, sa tuiscint a bhí aige ar an teannas idir an t-ealaíontóir agus an pobal, molann sé smaointeoireacht an phobail, smaointeoireacht Bhub agus smaointeoireacht Mhossie Holly nuair a dhéanann sé nasc idir ‘a dtuairimíocht súd’ agus ‘Gaeilge chainteora dúchais’ (ibid.) Maidir lena phróiseas smaointeoireachta féin, déanann sé cur síos air mar ‘Gaeilge an fhoghlamóra—ait’ (ibid.), rud a thugann le fios gur cheap sé go raibh tuiscint ní ba nádúrtha ag Bob ar an saol ná mar a bhí aige féin.

Faighimid léargas an-oscailte agus an-chorraitheach ar an ngaol idir an Ríordánach agus Bob Cotter, ar thuairim an Ríordánaigh i leith a charad, agus ar thábhacht an chairdis ina shaol sa ghiota seo a leanas, a scríobh an Ríordánach agus é ina othar i gCúirt an tSáirséalaigh sa bhliain 1976:

Bhí beirt chuairoteoirí eile [seachas an dochtúir] agam anocht—Bob Cotter + Mossie Holly. Mór an trua go dtáinig taom giorranáile orm le linn dóibh bheith anso + gur chaitheas iarraidh orthu imeacht. Mór an trua é, a deirim, mar cairde dom isea iad le blianta fada + go háirithe Bob. Mhothaíos rud san aer le linn dóibh bheith anso—rud luachmhar i.e. macántacht. Ní deirim, níl a fhios agam, an bhfuil siad níos macáinte ná daoine eile—ní móide go bhfuil—ach caithimse bheith níos macáinte leo ná mar a bhím le daoine eile—is náir liom a rá. Tá aithne acu orm riamh + ní féidir an dubh a chur ina gheal orthu súd. Baineann sé seo le Bob níos mó ná le Mossie mar páirtithe ab ea Bob is mé féin ar feadh blianta fada + bhí na seacht naitheanta againn ar a chéile. Ghaibh Bob trí chruatan mór lena linn. Fuair sé an eitinn dhá uair—i.e. gur fhill sí air tar éis 25 bliana. Fuair a dhrifiúr bás leis an eitinn, mhairbh an aillse a dheartháir + chroch deartháir eile é féin + gan é ach 26 bliana. Dhein Bob cúrsa sa bhfealsúnacht san ollscoil tar éis dó pósadh. Tá rud ag baint leis [...]

Bíonn sé ag síorthuisceint, ag síor-thógaint-isteach, i gcaitheamh an tráthnóna + bíonn a fhios agat é. Ní mór ná go bhfeiceann tú a aigne. Faigheann tú tacaíocht uaidh nó a mhalairt + bíonn a fhios agat é + Bob ina thost. Ní hé go mbíonn sé i gcónaí ina thost ach is geall le labhairt a thost súd. Labhrann a thost súd. Nó d'fhéadfainn a rá ná fuil puinn difríochta idir a chuid cainte + a chuid tosta—mar go bhfuilid araon goilliúnach, leochailleach, fírinneach. Duine mín isea é ach tá crógacht ann (*Aircív* D48 10.6.1976: 1–4).

Is annamh a fhaightear sliocht chomh corraitheach seo sa dialann agus plé á dhéanamh ag an Ríordánach ar dhaoine eile. Is léir gur bhraith sé go raibh sé in ann a bheith iomlán macánta le Bob agus Mossie, rud a chuireann neart agus dlúithe a gcairdis in iúl go soiléir. Is léir go raibh an-mheas aige ar Bhob ach go háirithe, agus go raibh an-chion aige air. Cuireann sé leis seo i ngiota ón tseachtain chéanna:

Is é a bhí i gceist agam is dócha ná ná bíonn duine riamh chomh macánta + bhíonn le linn labhairt dó leis an dream is mó go bhfuil aithne acu air + aige-siúd orthu-san. Daoine iad so gur chaith sé a shaol laethúil leo b'fheidir ar feadh blianta fada. Tá so soiléir do chách. Ach aréir bhraitheas macántacht bhreise sa tseomra—caighdeán éigin macántachta nár thógadar san aon cheann de ach a chuir sórt ionadh ormsa (*Aircív* D48 11.6.1976: 5).

Chuir an Ríordánach béim ar leith ar choincheap na macántachta agus ar choincheap na fírinne ina chuid scríbhneoireachta príobháidí agus ina chuid filíochta—tá a fhealsúnacht fhileata bunaithe ar thábhacht na fírinne—agus is díol spéise é, mar sin, an chaoi a gcuireann sé béim ar mhacántacht a chairde. Is léir gur chreid sé gur fhíorchara dá chuid é Bob, go raibh sé stuama, láidir, muiníneach—rómhuiníneach uaireanta—agus iontaofa. Bhraith sé crógacht agus fearúlacht ina chara nár bhraith sé ann féin. Mar a pléadh sa tríú caibidil, bhí tuiscint ag an Ríordánach air féin mar fhear imeallach, ach is léir go raibh tuiscint aige ar Bhob mar fhear a thuig an 'pobal', mar fhear a bhí páirteach sa phobal agus a bhí compordach go leor lena ról féin ann. Dar leis nach raibh sé féin cróga nó muiníneach nó ar a chompord leis féin ná leis an bpobal. Cé nár aontaigh sé le Bob i gcónaí, dar leis gur spreag a chara a dhea-thréithe féin.

Tá an léiriú a thugann an Ríordánach dúinn ar chara eile dá chuid—Mícheál Ó Gaoithín—ábhairín níos casta ná an léiriú a thugann sé dúinn ar Bhob, áfach. Bhí tuiscint aige ar an bhFile mar fhear ait, imeallach, cosúil leis féin. Luann sé ‘aiteacht’ an Fhile ina dhialann (*Aircív* D17 25.9.1957: 78), mar shampla, agus bhíodh sé de nós aige ‘aiteacht’ an fhir eile a chur i gcomparáid lena ‘aiteacht’ féin.

Pléadh an múnla heigeamaineach den fhearúlacht a bhí chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois go mion sa chaibidil dheireanach, mar aon leis an gcaoi nár chloígh an Ríordánach leis an múnla sin: ní raibh sé láidir sa chorp, mar shampla, níor phós sé riamh, ní raibh páistí aige agus ní raibh sé ina sholáthraí maith. Mar a mhíníonn Fintan Walsh ‘any male subject who does not conform to the hegemonic norm of masculinity is relatively peripheralized’ sa tsochaí (2010: 8). De bharr nár chloígh sé le noirm na fearúlachta ná le noirm chollaí na sochaí, thuig an Ríordánach a shaol mar shaol ‘mí-rialta’ (*Aircív* D19: 28.4.1958: 31).

Níor chloígh an Gaoithíneach leis na noirm sin ach an oiread. Níor phós sé agus ní raibh sé ina athair riamh. Tugtar le fios i sleachta dialainne de chuid an Ríordánaigh nach raibh mórán suime ag an bhFile sa ghrá:

Maidir le mná, dúirt sé ‘Ní loirgeoinn ar eagla go bhfaighinn’ (*Aircív* D44 5.5.1974: 32).

Tugann an Ríordánach le fios nach raibh mórán airgid ag an nGaoithíneach. Luann sé i sliocht amháin, mar shampla, nach bhfuil ‘tuarastal aige ná faic’ (*Aircív* D14 23.2.1956: 51). Bhraith an Ríordánach go raibh dearcadh casta ag an bhFile i leith an phobail, cosúil leis féin. Cuireann sé béim ar an gcosúlacht idir a shaol imeallach féin agus saol imeallach an Fhile ina dhialann:

Ní ball dá phobal féin (.i. duine a shmaoiníonn mar dhuine den bphobal, nó thar ceann an phobail, geall leis) an File ná go deimhin mé féin (*Aircív* D28 26.6.1964: 79–80).

Míníonn an Ríordánach dearcadh uathúil an Fhile i leith an tsaoil:

Maireann an File, Mícheál Ó Gaoithín ina dhomhan féin [...] + bodhrann sé é féin suas de nithe ná baineann lena dhomhan. Ní éisteoidh an File leat ná ní éisteoidh Amhlaoibh [Ó Muimhneacháin, a luaitear ag tús an tsleachta]. Tá an ceart acu mar dá n-éisteoidís ní bheidís ach ag ligean domhan eile seachas a ndomhan féin isteach ina n-aighe [...] (*Aircív D40 2.12.1971: 37*).

I ndialann na bliana 1974, molann sé grianghraf den Ghaoithíneach atá os a chomhair sa *Times* mar go dtugann sé léargas dúinn ar an saol ‘de réir coinníollacha an Fhile’ (*Aircív D44 22.4.1974: 28*) agus go bhfuilimid ‘ag feiscint an tsaol fé mar a chionn an Guithíneachas é’ (ibid.: 29). Cuireann an focal ‘Guithíneachas’ uathúlacht mheon Uí Ghaoithín in iúl go soiléir. Dar leis an Ríordánach go raibh an File ait (ní masla é sin) mar gheall ar a uathúlacht:

Bíonn míniú geall leis dochreite aige ar gach rud dá dtarlaíonn, míniú mícheart go minic, ach míniú suimiúil, uaireanta míniú buile. Ba scorn leis míniú simplí nó leamh. Bíonn sé ag faire ar an saol fé mar ba ainmhí é ná h-oibríonn dréir réasúin in aon chor ach dréir draíocht éigin thíos sa bhfo-aighe (*Aircív D33 21.6.1967: 97*).

Maíonn sé i ndialann na bliana 1957 go bhfuil an File ag dul ‘in aiteacht’ (*Aircív D17 25.9.1957: 78*).

Cuireann sé béim níos diúltaí ar shaol imeallach an Fhile, áfach, nuair a luann sé go bhfuil sé ‘deighilte amach ón gcuid eile den saol [seachas saol na Gaeilge] agus ó mheanma na linne seo’ agus go bhfuil ‘blas ársa ar Mhícheál Ó Guithín agus bheadh pé aois ina saolóifí é’ (*Aircív D15 22.10.1956: 7*). Cuireann sé síos ar an ‘ársacht’ seo mar rud ‘mí-nádúrtha’ (ibid.: 8). Tugann an fhianaise seo go léir le fios go raibh tuiscint ag an Ríordánach ar an bhFile mar fhear ait, imeallach, cosúil leis féin, mar gheall nár chloígh sé le noirm an phobail.

Déanann sé cur síos ar Ó Gaoithín mar ‘an duine is uaigní [...] i nDún Chaoin’ i sliocht amháin (*Aircív D13 7.12.1954: 51*). Is minic a dhéanann an Ríordánach comparáid idir an chaoi a ndeachaigh an File i ngleic leis an uaigneas, agus an chaoi a ndeachaigh sé féin i ngleic leis. Ba mhinic a smaoinigh an Ríordánach ar an bhfear

eile nuair a bhí an t-uaigneas ag goilliúint go géar air. Luann sé i sliocht dialainne gur ‘minic a thagann taom feirge orm 7 mé im aonar anso’ (*Airciv* D13 19.12.1953: 10). Déanann sé nasc idir é féin agus an Gaoithíneach ansin, ag rá go bhfuil an fear eile ‘thiar i nDún Chaoin ina aonar anocht’ (ibid.). Sa ghiota ina ndéanann sé cur síos ar an bhFile mar ‘an duine is uaigní’ i nDún Chaoin, maíonn sé nach mothaíonn sé féin ina ‘dhuine a thuille’ (*Airciv* D13 7.12.1954: 50). Pléann sé an File i ndiaidh dó a chás féin a phlé:

Ní fheadar cén scéal é ag an bhFile i mBaile Bhiocáire anocht [...] Tá an cat bán fairis—sin uile is dócha. Tá sé ag caitheamh tobac. Tá sé ina thost. Sé sin le rá ná fuil saibhreas ná ceol a theangan Gaeilge le cloisint ag aon duine [...] Nach mór an trua é. Agus b’fhéidir go bhfuil an aigne laistiar den teangain sin searbh, seanabhlastúil ón mbochtaineacht agus ón uaigneas [...] Is uaigneach an áit í Dún Chaoin [...] Nár bhreá liom dá bhféadfainn fóirhaint orthu—ar an bhFile ach go háirithe mar isé an duine is uaigní é i nDún Chaoin (ibid.: 50–51).

Tugtar le fios sa sliocht thuas go bhfuil trua mór aige do mhuintir Dhún Chaoin toisc gur pobal imeallach é, ach go bhfuil trua ar leith aige don Fhile. Maíonn sé i ndialann na bliana 1956 go bhfuil ‘an saol so ró-fholamh’ agus admhaíonn sé go n-úsáideann sé an scríbhneoireacht chun folús a shaoil a sheachaint (*Airciv* D14 23.2.1956: 50). Díríonn sé arís ar chás an Ghaoithínigh:

Cad mar gheall ar Mhícheál Ó Guithín, an fear bocht. É i gcomhnaí na aonar 7 gan puinn báidhíochta ag na daoine leis. Is mór an náire dhom é ná cuirim leabhair chuige. Tá neart aigne aige siúd, rud ná fuil ag a thuille againn. Níl aon tuarastal aige ná faic. Go bhfóire Dia ar a leithéid (*Airciv* D14 23.2.1956: 50–51).

Déanann sé cur síos i ngiota eile ar litir ‘t[h]hromachríoich’ a fuair sé ón bhFile agus maíonn sé gur léir ón litir go bhfuil ‘an duine bocht fachta searbh’ mar go bhfuil ‘taithí aige anois a deir sé ar an saol do bheith ag dul ’na choinnibh’ (*Airciv* D13 8.10.1954: 47). Is léir, mar sin, gur chuir a uaigneas féin uaigneas an Fhile i gcuimhne don Ríordánach, agus d’fhéadfaí a áiteamh, go fiú, gur cheap sé go raibh an fear eile ní ba mheasa as ná mar a bhí sé féin.

Nuair a dhéanann sé comparáid idir an chaoi a ndeachaigh an File i ngleic leis an uaigneas agus an chaoi a ndeachaigh sé féin i ngleic leis, áfach, is léir gur cheap sé go raibh an File in ann glacadh leis an uaigneas i gcaoi nach raibh sé féin in ann a dhéanamh. In ainneoin an trua a léiríonn sé don Fhile sa dialann, is minic a thugtar le fios go raibh Ó Gaoithín ní ba shásta lena shaol imeallach ná mar a bhí Ó Ríordáin. Tá an chodarsnacht seo le feiceáil go háirithe san úsáid a bhaineann Ó Ríordáin as nath cainte de chuid an Fhile: ‘táim im’ rí ar an uaigneas’ (*Aircív* D24 28.3.1962: 70). Is cosúil gur bhain Ó Gaoithín úsáid íorónta as an bhfrása seo chun béim a leagan ar a uaigneas. Tugann an frása le fios go raibh smacht éigin aige ar an uaigneas, áfach. Úsáideann an Ríordánach an frása céanna i sliocht dialainne agus machnamh á dhéanamh aige ar an mothúchán úd:

Riachtanas isea cuileachta, dréir deallraimh. Is annamh anois go mbíonn fonn caidrimh ormsa. Á sheachaint a bhím. Tá dhá lá caite agam im aonar anois [...] Ní mhothaím uaim daoine. Mar adúirt file Dhún Chaoin táim im’ rí ar an uaigneas (*ibid.*).

Tugtar le fios sa ghiota seo go bhfuil an Ríordánach compordach go leor lena shaol imeallach agus go bhfuil smacht éigin aige ar an uaigneas. Ní mar sin a scríobhann sé faoin uaigneas sa dialann i gcónaí, áfach. Athraíonn sé frása an Fhile sa sliocht seo a leanas, ina ndéanann sé cur síos ar a chumha i ndiaidh na hóige:

Deir File Bhaile Bhiocáire go bhfuil sé ina rí ar an Uaigneas. Tá an t-Uaigneas ina rí orm-sa anocht. Tá uaigneas na h-óige orm. Bhíos riamh ar deighilt ón óige 7 bhraitheas riamh an-chomhngarach di. Tá daoine ann 7 oireann an óige dóibh thar mar a oireann aon trá eile dá saol. Tá daoine eile 7 ní bhíd riamh i gceart go dtí go mbíd i gclúid na h-aoise [...] D’oir an óige domh-sa, measaim (*Aircív* D17 1.9.1957: 35–36).

Is díol spéise é go mbaineann sé úsáid as ceannlitir san fhocal *uaigneas*, teicníc a chuireann béim ar ghéire an mhothúcháin. Chuir a shaol imeallach as go mór dó, mar a léiríonn sé nuair a mhaíonn sé nach maith an rud é a bheith ‘iata istigh it aonar’ (*Aircív* D17 25.9.1957: 78). Tá tón searbh le brath sa sliocht áirithe seo, ina ndéanann

Ó Ríordáin cur síos ar an bhfionn atá air a chuntais phearsanta ‘do dhógadh’ ionas nach féidir leis ‘na *fuckers* agus na striapacha a bhíonn ag tromáocht’ air iad a léamh i ndiaidh a bháis (ibid.). Luann sé sa ghiota céanna nach duine ‘searbh, nimhiúil’ é an File, in ainneoin an uaignis, agus go bhfuil ‘mianach naoimh’ ann dá bharr (ibid.). Tugtar le fios go raibh an File in ann dul i ngleic go sláintiúil leis an uaigneas, ach gur éirigh an Ríordánach searbh mar gheall ar an aonaránachas. Maíonn an Ríordánach i ndialann na bliana 1967 go bhfuil an File ‘sásta leis an bhfirinne agus dar liom lena chinniúint’ (*Aircív* D33 21.6.1967: 98). Bhraith sé go raibh an fear eile compordach go leor lena shaol uaigneach, imeallach, mar sin, tuiscint a thug Seán Ó Coileáin faoi deara:

Má bhí aon duine chomh mór ar deighilt leis b’é File Dhún Chaoin é, a mhaíodh go raibh sé ina rí ar an uaigneas. Uaigneas cluthair teolaí a uaigneas sin, áfach, agus pobal beo is marbh aige a nglaoadh sé orthu nuair a theastódh. Ach é féin, caidreamh doicheallach neamhbhuan a chaidreamh ar bheo agus ar mharbh le chéile (1982: 316).

Ba mhinic a thug an Ríordánach le fios go raibh an Gaoithíneach ní b’fhéarr as ná mar a bhí sé féin, mar sin. Déanann sé comparáid idir é féin agus an File sa sliocht seo a leanas, agus léirítear a fhéiníomhá dhiúltach go soiléir ann:

Conus tá ag an bhFile bocht thiar san ainnise i mBaile Viocáire. An créatúir bocht is mó go mór de thrua é ná mise. Ach ní mó, mar is fíréanta de dhuine é. Duine umhal, uaibhreach isea é—umhal nuair is ceart bheith umhal + uaibhreach nuair is ceart bheith amhlaidh. A mhalairt atá le rá fúmsa. (*Aircív* D38 31.1.1970: 108–109).

Cé go raibh tuiscint ag an Ríordánach ar an bhFile mar fhear imeallach agus cé go raibh trua aige dó, ba mhinic a chuir an chomparáid a rinne sé idir a shaol féin agus saol a charad lena uaigneas agus lena fhéintrua.

Bhí meas mór ag an Ríordánach ar an bhFile agus is léir go raibh sé in éad leis uaireanta chomh maith, ní hamháin mar gheall ar a stóchas, ach mar gheall ar bhinneas a chuid Gaeilge agus toisc gur bhraith Ó Ríordáin féith an fhile ann. Is minic a

chuireann an Ríordánach béim ar shaibhreas na Gaeilge a chuala sé ó bhéal an Ghaoithínigh sa dialann. Déanann sé cur síos uirthi mar theanga a ‘shaibhreódh ár n’aighe 7 a bhronnfadh ár ndúchas thar nais ar a lán againn’ (*Aircív* D13 7.12.1954: 50). Míníonn sé go bhfuil fáil ag an bhfear eile ar thraidisiún láidir na teanga, an bhéaloidis agus na litríochta mar gheall go bhfuil ‘an teanga Gaeilge ar a thoil ar fad aige’ agus mar gheall gur ‘mac do Pheig Sayers é’ (*Aircív* D15 22.10.1956: 7).

Maidir leis féin, bhraith an Ríordánach go raibh sé teanntaithe ‘idir dhá theanga’ (*ibid.*) agus maíonn Barry McCrea go bhfuil ‘unalleviated suffering and self-recrimination’ le brath ina chuid scríbhneoireachta dá bharr (2015: 74). Léirítear an dearcadh seo go soiléir i ngiota dátheangach, ina dtugann sé le fios nach bhfuil sé in ann é féin a chur in iúl go sásúil sa Bhéarla *ná* sa Ghaeilge:

*Why not write in English? Is not this your native language? Is it not presumption and dishonesty to presume to write in Irish? What of the quality of your English in comparison with that of your Irish? Wd. it not be a change to write in English? Might it not release certain energies now imprisoned? [...] B’fhéidir nach féidir liom mé féin a chur in iúil chomh maith i mBéarla. Ach nílim am chur féin in iúil i nGaeilge (*Aircív* D36 9.10.1968: 69–70).*

Míníonn McCrea an chaoi ar chuir a chuid Gaeilge as go mór don Ríordánach agus is díol spéise é go dtagann coincheap an éada chun cinn sa sliocht seo a leanas:

He fretted openly about his level of Irish, worked to improve it, considered the fact that he was not a native speaker to be a terrible deficiency, and envied the native ability of others (2015: 79).

Is léir ón dialann go ndearna sé comparáid idir a chuid Gaeilge féin agus Gaeilge an Ghaoithínigh. Is dócha, mar sin, go raibh meas aige ar Ghaeilge an fhir eile, ach go raibh sé in éad leis de bharr gur chainteoir dúchais a bhí ann.

Níor mhinic a mhol an Ríordánach a chuid scríbhneoireachta féin, go háirithe sa dialann. Maíonn sé i sliocht amháin nach bhfuil ina shaol ach ‘réamhullmhúchán’

(*Aircív* D42 20.8.1973: 91) agus luann sé a chuid scríbhneoireachta sa chomhthéacs seo, cé go raibh trí chnuasach filíochta foilsithe aige faoin am sin:

Táim ag fanacht leis an lá mar sin nuair a bheidh an saol + mé féin foirfe de gheit + ansan tosnód ar mo shaol a chaitheamh [...] Ní scríbhneoireacht é seo in aon chor ach ullmhú chun scríbhneoireachta. An mbíonn gach éinne amhlaidh—de shíor ag tnúth leis an rud ná tárlóidh (ibid.: 92).

Níor chreid sé riamh go raibh sé ina ealaíontóir lánfhásta. Bhraith sé go raibh an File ina ealaíontóir den chéad scoth, áfach. I sliocht dialainne amháin, déanann Ó Ríordáin plé ar aiste a scríobh T.S. Eliot faoi William Blake.²³⁸ Dar leis féin gur ‘file ó phréimh’ é Blake (*Aircív* D15 22.10.1956: 6). Tugann sé ‘file ó phréimh’ ar an nGaoithíneach chomh maith (ibid.). Cé go luann sé go mbraitheann sé ‘boige’ éigin san Fhile ‘a mhilleann é’ (ibid.) uaireanta, maíonn sé gur

annamh ’na fhear é. Is minicí go mór é ina ealaíontóir. Ní baol go bhfaighir aon bhoige ins an ealaíontóir úd. Conus ná tagann ealaíontóir chomh mór leis ar barra i saol na litríochta in Éirinn? Mar go bhfuil sé teanntaithe ar chuma go raibh an Ghaeilge féin riamh 7 litríocht na Gaeilge teanntaithe (ibid.: 8).

Tugtar le fios, ní hamháin gur ealaíontóir nach bhfuair a dhóthain aitheantais a bhí san Fhile ach gur chúitigh a stádas mar fhile aon ‘bhoige’ a bhí ann mar ghnáthfhear. I ndialann na bliana 1959, díríonn an Ríordánach ar shaol uaigneach an Ghaoithínigh agus maíonn sé nach ‘mór an t-aitheantas a gheibheann sé ach bíonn a fhios aige ar uairibh go mbíonn sé chun tosaigh ar chách 7 é ina ealaíontóir’ (D20 23.1.1959: 61). Maíonn sé i sliocht a scríobh sé tar éis bhás a charad go raibh ‘seasamh fáidh’ ag an bhFile, nárbh ‘fhear mar chách é’ agus nár ‘theastaigh uaidh go n-aireofaí mar fhear mar chách é’ (*Aircív* D45 12.12.1974: 29). Nuair a foilsíodh aonchnuasach filíochta Uí Ghaoithín, *Coinnle Corra* (1968), scríobh an Ríordánach léirmheas air ina dhialann. Maíonn sé gurb é ‘an leabhar filíochta Gaeilge is fearr dá dtáinig amach leis na céadta bliain’ (*Aircív* D36 26.7.1968: 29). Cuireann sé leis seo:

²³⁸ ‘Blake’ (Eliot: 1998).

Ní gá a rá an saibhreas neamhchoitianta idir phrós agus véarsaíocht a bhí i gceann Pheig. Thug an File an saibhreas seo leis ach níor leor leis é. Is léir go bhfuil léitheoireacht fhairsing déanta aige ar údair Ghaeilge nár bhain lena cheantar [...] Deineann sé a chuid féin des na téamaí + na meadarachtaí ionas go bhfuil an ionramháil atá déanta aige orthu [...] cumasach beo [...] Ní i gcónaí a éiríonn leis ach ins na dánta is fearr tá pearsantacht scéirdiúil, fháidhiúil an fhile seo le brath [...] (ibid.: 30–32).

Is léir go raibh ardmheas ag an Ríordánach ar shaothar fileata an Fhile agus níor cheap sé go raibh a chuid filíochta féin chomh maith, chomh ‘fáidhiúil’ le filíocht an fhir eile.

Bhí tuiscint chasta ag an Ríordánach ar a ‘sheana-chara’ Mícheál Ó Gaoithín (*Aircív* D44 5.5.1974: 30). Thuig sé an Gaoithíneach mar dhuine imeallach, nár chloígh le noirm na sochaí, go háirithe noirm na fearúlachta. Rinne sé comparáid idir a shaol féin agus saol an Fhile go minic agus bhain sé úsáid as an gcomparáid sin chun scrúdú a dhéanamh ar a stádas féin mar fhear imeallach. Cé go raibh trua mór ag an Ríordánach don Fhile agus cé gur mhaígh sé uaireanta go raibh saol ní ba dheacra ag a chara ná mar a bhí aige féin, bhí ardmheas aige air mar fhear agus mar ealaíontóir. Is léir gur cheap sé nach raibh sé chomh maith leis an bhfear eile agus chuir sé sin leis an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear ‘ar deighilt’.

4.7. ‘Is minic cheana a fuair amach gur fhuascail fear mór mé [...] ón lagsprid’: An Ríordánach agus *fir mhóra* na litríochta

Ba chuid lárnach de shaol agus d’fhorbairt liteartha an Ríordánaigh í an léitheoireacht fhairsing a rinne sé le linn a shaoil. Maíonn sé i ndialann na bliana 1964 gur ‘le focail + ní le daoine’ a bhaineann sé (*Aircív* D28 15.5.1964: 35) agus ‘gur firinní + gur iomláine an leabhar-aithne ná an tsúil-aithne’ (ibid.). Bhí an-suim aige i bhfealsúnacht agus i smaointeoireacht na hEorpa, mar shampla, mar a mhíníonn Ríona Ní Churtáin agus Tríona Ní Shíocháin:

Chuaigh Seán Ó Ríordáin amach ar smaointe agus ar theoiricí ó thraidisiún intleachtúil na hEorpa, agus rian na smaointeoirí eisíocha go háirithe ar a

shaothar. Mar shampla, tugann fianaise óna bhailiúchán leabhar agus óna dhialanna le fios dúinn go raibh cur amach aige ar shaothar Nietzsche, Kierkegaard, Dostoevsky, Beckett, Sartre, Unamuno agus Maritain (2019: vii).

Maidir leis an litríocht féin, bhí suim aige, ní hamháin i dtraidisiún na Gaeilge, ach sa traidisiún clasaiceach agus i dtraidisiún an Iarthair i gcoitinne. Mar a mhaíonn Frank Sewell:

He insisted [...] that tradition was a necessary requirement of poetry because, for him, tradition ensures that a poem is formally precise and native to the language in which it is written. Yet, to be native does not necessarily mean [...] to dam the ebb and flow of migratory influences [...] along with Irish literature in both languages, Ó Ríordáin read widely from abroad including work by English, American and Latin poets such as Eliot, Hopkins, Hardy, Cummings, Frost and Virgil (1998: 43).

Tá rian na léitheoireachta fairsinge seo le brath go soiléir sa dialann, ina ndéanann sé trácht agus plé ar réimse leathan foinsí liteartha agus ar réimse leathan scríbhneoirí.²³⁹ Sa leabhar *Seán Ó Ríordáin agus 'An Striapach Allúrach'* (1988) déanann Eibhlín Nic Ghearailt plé ar an tionchar a bhí ag W.B. Yeats, Gerard Manley Hopkins, William Blake agus Samuel Beckett ar fhilíocht an Ríordánaigh agus ar an mbá a bhí aige leo. Mar a luadh sa tríú caibidil pléann Declan Kiberd (1980: 95–96) agus Frank Sewell (1998) na cosúlachtaí idir filíocht an Ríordánaigh agus scríbhneoireacht James Joyce. Ní sa dialann amháin, mar sin, a thugann sé aitheantas do na scríbhneoirí 'móra', ach ina chuid filíochta chomh maith.

Ní haon ionadh é go raibh suim ar leith aige i scríbhneoirí móra na litríochta, i bhfír mhóra na litríochta. Maíonn sé i ndialann na bliana 1955, mar shampla, gur

minic cheana a fuair amach gur fhuascail fear mór mé (mar Shaw nó Ibsen, nó Yeats nó Joyce nó Strindberg *etc.*) ó lagsprid agus ón neamhfhiúntas féin

²³⁹ Léiríonn Louis de Paor go raibh tionchar mór ag an traidisiún béil ar an Ríordánach, mar aon leis an traidisiún liteartha (2018: 13).

ar chuma gur chaitheas uaim idir lagsprid 7 neamhfhiúntas (*Aircív* D13 4.9.1955: 119).

Cuireann an frása ‘fear mór’ an cur síos a rinne Harold Bloom ar ‘strong poets’ in *The Anxiety of Influence* i gcuimhne dúinn láithreach (1973: 5), cé nach filí iad na scríbhneoirí uilig a luann Ó Ríordáin. Is minic a dhéanann an Ríordánach cur síos ar na fir ‘mhóra’ úd a raibh tionchar acu air. Cuireann sé síos ar James Joyce, ar Brendan Behan, ar Patrick Kavanagh, ar Mháirtín Ó Cadhain agus ar Dhomhnall Ó Corcora mar dhaoine ‘fíochmhara’, mar shampla (*Aircív* D14 28.2.1956: 61), cur síos a chuireann a gcumhacht in iúl go soiléir. Sa sliocht céanna, déanann sé cur síos ar ‘[h]ear mín neamh-fhíochmhar’ mar rud ‘déistiniúil’ (ibid.). Tugtar le fios, mar sin, go ndearna sé nasc idir cumhacht an scríbhneora fhirinn agus a chuid fearúlachta, .i. tá scríbhneoir ‘fíochmhar’ i bhfad níos fearúla ná scríbhneoir ‘neamh-fhíochmhar’.

Tugann sé le fios go soiléir sa dialann nár chreid sé go raibh sé féin ina scríbhneoir mór. Dar leis, mar shampla, nach raibh ‘bua speisialta scríbhneoireachta agam fé mar a bhí ag Joyce. Ní fheadar an file mé, ach an oiread’ (*Aircív* D23 13.12.1961: 142). I ndialann na bliana 1961, déanann sé codarsnacht idir é féin agus roinnt scríbhneoirí móra:

Motháim neamh-ghlan i gcomortas le togha na bhfear. Cuimhnigh siar orthu go léir—Blake, Lorca, Eoghan Rua, Baudelaire, Yeats ... an é go bhfuil sé de mhisneach ag meatachán dem’ leithéid bheith ag lorg inead ina measc! (*Aircív* D27 22.4.1964: 146).

Is léir, mar sin, gur bhraith sé nach raibh sé chomh maith le ‘togha na bhfear’, leis na scríbhneoirí móra. Cé go raibh sé deacair ar an Ríordánach glacadh leis riamh go raibh sé féin ina mhórfhile, cuireann Nic Ghearailt béim ar an tábhacht a leag sé ar ghuth an fhile ina chuid scríbhneoireachta:

A ghuth féin ba chás le Ó Ríordáin i gcónaí agus conas a shroichfeadh sé go dtí é. Is olc a ghoillfeadh sé air dá mba dhóigh leis go raibh guth duine eile ag teacht idir é agus a ghuth féin. Thar aon ní eile, theastaigh uaidh a bheith lándílis dá ghuth ríordánach féin [...] Ní hionann macalla scríbhneoirí eile a

chlos ina shaothar is a rá go raibh guthanna iasachta gafa lastuas de (1988: 11).

Tugann sé seo le fios gur leag an Ríordánach béim ar leith ar ghuth an scríbhneora agus go raibh fonn air áit a bhaint amach dá ghuth féin sa traidisiún, go raibh fonn air, i bhfocail eile, a bheith ina scríbhneoir mór.

Díreofar sa chuid eile den chaibidil seo ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith roinnt scríbhneoirí ‘móra’ agus díreofar go háirithe ar James Joyce, Gerard Manley Hopkins agus ar Mháirtín Ó Direáin. Déanann Nic Ghearailt trácht ar ghiota dialainne ina maíonn an Ríordánach go mbíonn sé deacair ar ‘aigne’ an duine aigní eile ““a bhlaiseadh gan dochar dá blas féin”” (qtd 1988: 11), ach ““fós ba dheacair di maireachtaint nó bláthú gan iad”” (ibid.), dar leis. Cuirtear an inní a bhíonn ar dhuine agus é ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin sa saol in iúl go soiléir agus is cosúil go mbaineann an inní seo le scríbhneoirí go háirithe. Mar a mhaíonn Nic Ghearailt ‘gadaí a bhí aireach uirthi féin’ (ibid.) a bhí in aigne an Ríordánaigh, .i. thuig sé go raibh tionchar mór ag scríbhneoirí eile air. Déanfar plé ar ‘the anxiety of influence’ a tháinig ar an Ríordánach agus é ag iarraidh dul i ngleic, ní hamháin le traidisiún fireann na Gaeilge, ach le traidisiún fireann an Iarthair agus é ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin i ndomhan homashóisialta na litríochta.

4.8. ‘Jamesjoycaireacht’²⁴⁰: An Ríordánach agus an Seoigheach

Toisc gur leag an Ríordánach béim mhór ar ghuth láidir an scríbhneora, bhí meas ar leith aige ar scríbhneoirí a raibh a gcomharthaí sóirt, nó ‘rian so na pearsantachta’, mar a chuireann sé féin é (*Aircív* D15 13.11.1965: 66), le brath go soiléir ina gcuid saothar. Luann sé an ‘*Céitinneachas*’ atá le brath go soiléir i saothar Chéitinn, mar shampla, agus an ‘*Miltonachas*’ atá le brath i saothar Milton (ibid.). Agus é ag trácht ar an leabhar *Finnegans Wake* (Joyce (2012 [1939])), luann sé an ‘*Jamesjoycaireacht*’ atá le brath ann (*Aircív* D18 25.11.1957: 57). Tá cosúlacht shuimiúil le brath idir an focal seo agus an focal as a mbaineann Frank Sewell úsáid i dteideal a ailt ‘Seán Ó Ríordáin: *Joycery-Corkery-Sorcery*’ (1998: liomsa an bhéim). San alt áirithe seo, déanann

²⁴⁰ Ó Ríordáin (*Aircív* D18 25.11.1957: 57).

Sewell plé cuimsitheach ar an tionchar a bhí ag James Joyce agus ag Domhnall Ó Corcora ar shaothar an Ríordánaigh agus ar an gcoimhlint mhór inmheánach a mhúscail dearcadh nó seasamh contrártha na beirte in aigne an fhile. Míníonn Sewell an choimhlint mar seo a leanas:

Ó Ríordáin's poetry charts a zigging and zagging between Corkery and Joycery. While he insisted that tradition was a necessary requirement of poetry, ensuring that a poem is formally precise and that it stems naturally from the language in which it is written, he could not adhere too strictly or consistently to any dogmatic precepts about how to write. Daniel Corkery may have had the attention of Ó Ríordáin's ear and mind but the 'angel-demon' Joyce had almost all his heart and certainly his soul. The combination of, and conflict between, these and other physical and metaphysical contraries made the progress of Ó Ríordáin's poetry possible (1998: 58).

Tá an ceart ar fad ag Sewell nuair a mhaíonn sé go bhfuil an choimhlint idir an traidisiúnachas agus an nua-aoiseachas le brath ag croílár fhilíocht an Ríordánaigh. Is léir chomh maith gur chreid an Ríordánach go raibh an Seoigheach ina mhórscribhneoir.

Luann sé ainm Joyce arís agus arís eile sa dialann nuair a dhéanann sé plé ar 't[h]ogha na bhfear'. Déanann sé cur síos ar Joyce mar dhuine 'croíúil' i roinnt sleachta (*Aircív* D34 23.11.1967; *Aircív* D40 28.2.1972: 86, mar shampla), rud a thugann le fios gur bhraith sé go raibh crógacht ag baint leis. Molann sé láidreacht an tSeoighigh, nuair a mhaíonn sé gur 'duine láidir, intliúil, féin-mhuinéach tarcaisneach' a bhí ann (*Aircív* D23 13.12.1961: 141). Cuireann sé leis seo, ag rá go raibh 'seasamh + dearcadh mealltach' ag Joyce agus molann sé 'a dhílseacht dá ghairm', a 'chrógacht' agus 'draíocht a chuid scríbhneoireachta' (ibid.). Pléann sé dílseacht sin Joyce sa sliocht seo a leanas chomh maith:

Pé locht a bhí ar Joyce bhí sé dílis don obair scríbhneoireachta a chuir sé roimis i gcaitheamh a shaoil (*Aircív* D27 22.4.1964: 145).

Maíonn sé i sliocht eile, ansin, go raibh an Seoigheach ‘uaibhreach’ (*Aircív* D23 2.1.1962: 172). Is minic, mar sin, a dhéanann sé cur síos an-dearfach ar thréithe an tSeoighigh. Bhí sé an-tógtha chomh maith le himeartas focal Joyce:

Imirt focal. Joyce [...] fear focal. Focail focail focail focail focail 7 focail
(*Aircív* D7 20.4.1948: 30).

Is minic a luaitear an chaoi ar imir Joyce le focail, ar ndóigh, agus is minic a luaitear an úsáid uathúil, ait, neamhthraidisiúnta, *joyceúil* a bhain sé as an mBéarla. Sa réamhrá a scríobh sé do leagan den téacs *Finnegans Wake*, mar shampla, maíonn Len Platt:

The *Wake* announces a new ‘revolution of the word’—a powerfully resonant cultural practice involving not exactly a new language, but a new *kind* of language, one that works not to stabilize the world, but, rather, to unfix it in a wild diversity of possible or potential significance (2012: VII).

Bhí an Ríordánach féin tógtha leis an imeartas focal mar theicníc fhileata, mar a pléadh i gcomhthéacs an dáin ‘Banfhile’ sa dara caibidil, mar shampla.²⁴¹

Molann sé an teachtaireacht a bhraitheann sé i scríbhneoireacht an tSeoighigh sa ghiota seo a leanas:

Ná bac bheith leamh adeir saothar Joyce. Bí ar do shuaimhneas. Bí mar is maith leat bheith (*Aircív* D25 13.6.1962: 89).

Pléann sé buaine Joyce, mar a thuigeann sé féin í, chomh maith. Admhaíonn sé sa sliocht seo a leanas, mar shampla, go mbíonn sé deacair saothar an tSeoighigh a léamh agus a thuiscint, ach luann sé an cháil atá ar a shaothar in ainneoin na doiléire seo, nó *mar gheall ar an doiléire, b’fhéidir*:

Ní fiú faic na scríbhinní beaga suaracha so [an dialann] [...] Ach féach go maireann Joyce. Ní féidir cuid mhór de Joyce a léamh. Tá ana-chuid daoine

²⁴¹ Fch Caib. 2, Cuid 2.8., lgh 150; 152–154.

ná féadfadh *Ulysses* a thuiscint. Ní dóigh liom gur féidir *Finnegans Wake* a léamh. Ach fós maireann Joyce (*Aircív* D22 10.1960: 5–6).²⁴²

Is díol spéise é go ndéanann sé codarsnacht anseo idir a scríbhneoireacht ‘suarach’ féin agus stíl an tSeoighigh, rud a thugann le fios go mairfeadh saothar an fhir eile, ach nach mairfeadh a chuid scríbhneoireachta féin. Léirítear sa ghiota seo a leanas arís go bhfuil tuiscint aige ar shaothar Joyce mar shaothar buan:

‘An bhfuair Joyce bás fós?’ arsa Corkery tráthnóna Dé Domhnaigh. Saothar Joyce a bhí i gceist aige, dar ndóigh. ‘He is all the rage yet,’ arsa an tAth. T. [Tadhg Ó Murchú]. Dúirt-sa go raibh ana-mheas anois ar a dheisceabal .i. Samuel Beckett. Ní dócha go gcuala Corkery riamh trácht ar Beckett. Dúirt Corkery ná raibh i saothar Joyce ach bob—an bob litríochta is mó dár buaileadh ar an saol. Ní mhairfidh saothar Joyce dúirt sé mar ní mhaireann aon ní ait—ní shásaíonn aon ní ait an t-anam daonna. Bíonn an saothar a mhaireann nádúrtha (*Aircív* D24 15.2.1962: 20–21).

Filleann an Ríordánach ar thuairimí Uí Chorcóra i mí an Mheithimh 1962:

B’shin an dearmhad ba mhó dár dhein Dónal Ó Corcóra riamh—a rá ná mairfeadh saothar James Joyce. Ar thuig sé nó an dtuigeann sé go raibh sé san eagóir? An ndúirt sé é de dheascaibh formaid? Ní mhairfidh an rud ait—an rud corr—dúirt sé. Bhí Joyce lasmuich dá thuiscint. Is amhlaidh a theip ar Dhónal a thuiscint go raibh Joyce mór. Níor thuig sé go bhfuil Joyce chomh mór san nach Joyce a thuille é, nach éinne é, ach gur tusa + mise agus gach

²⁴² Is minic a luaitear an doiléire atá le brath i saothar an tSeoighigh, go háirithe agus tagairtí á ndéanamh ag criticeoirí don *Wake*. Déanann Len Platt cur síos ar aiteacht an téacs seo, mar shampla: ‘*Finnegans Wake* (1939) was Joyce’s last important work and remains his most challenging by a very long way. Its great strangeness alienated many of Joyce’s earlier readers to the extent that even his most loyal supporters, his brother Stanislaus, for example, and his benefactress Harriet Shaw Weaver, had great difficulty in accommodating it. Indeed to some it seemed that with this extraordinary production Joyce had finally lost his wits, a view that he may have partly encouraged [...] Whether dream, madness or not, the *Wake* has no discernible singular narrative. It does seem to revolve around dozens of tiny stories repeated over and over, but reading across the *Wake* from I.i to IV.i, it is impossible to recover one reliable narrative framework—although many critics have tried [...] There are characters of a kind [...] But these archetypal figures merge into each other and multiply out into hundreds of parallel identities. Such disconcerting departures from conventions of the novel extend to and are embodied in the language of the *Wake*. This is much more than simply ‘difficult’. For most readers it is virtually unreadable, not because it has no meaning but, on the contrary, because it allows for such potentiality of meaning—to the extent that some readers have claimed it can mean anything and everything (2012: VI–VII).

éinne é. Ní féidir bheith i bhformad le Joyce má théann tú chomh fada le Joyce. Ní mhaireann formad sa cheantar san (*Aircív* D25 13.6.1962: 88).

Léiríonn an chosaint mhothúcháinach seo an meas mór a bhí ag an Ríordánach ar an Seoigheach.

Bhí tuiscint ag an Ríordánach ar an Seoigheach mar fhear ‘ait’ (*Aircív* D34 23.11.1967: 134), aidiacht a chuireann a dhearcadh i leith an Ghaoithínigh i gcuimhne dúinn,²⁴³ mar fhear a raibh deighilt mhór idir é féin agus an tsochaí chomhaimseartha. Is minic a dhéanann sé tagairt don choimhlint idir meon an tSeoighigh agus meon na sochaí comhaimseartha, ach is léir chomh maith gur cheap sé gur chuir an choimhlint seo go mór le láidreacht an scríbhneora. Tugann sé le fios sa sliocht seo a leanas, mar shampla, gur éirigh le Joyce mar scríbhneoir mar gheall nár chloígh sé le meon na sochaí sin:

Do shéan Joyce an tír, an teanga, an creideamh—an bhainistíocht d’fhéadfá rá—as ar fáisceadh é [...] Shéan sé a oidhreacht uile más fíor agus creidim gur fíor. Dhein an séanadh an bheart. Fuair sé seilbh leictreach láithreach ar a oidhreacht. Séanadh riachtanach isea an séanadh so mar ní féidir oidhreacht a mhuscailt ná a shealbhú gan cur ina coinnibh, gan í shéanadh [...] Ní féidir fuinneamh na h-oidhreachta a mhuscailt gan í chraitheadh (*Aircív* D37 23.6.1969: 41–42).

I ngiota eile maíonn an Ríordánach go bhfuil sé féin ina ‘c[h]eap magaidh’ (*Aircív* D14 5.3.1956: 97) agus tugann sé le fios go dtuigeann sé Joyce mar fhear imeallach, cosúil leis féin, nuair a deir sé nach ‘[i]onadh gur chaith Joyce imeacht as an dtír’ (ibid.). Luann sé an ‘easpa omóis’ (*Aircív* D19 14.9.1958: 97) agus an aoir atá le brath go soiléir i saothar Joyce—agus i saothar scríbhneoirí eile leis—agus is léir go gceapann sé go léirítear crógacht an údair sa tréith sin scríbhneoireachta, .i. nach raibh drogall ar an scríbhneoir a bheith borb ná labhairt amach i gcoinne a shochaí féin (fch *Aircív* D29 17.8.1965: 159).²⁴⁴

²⁴³ Fch lgh 322–323.

²⁴⁴ Sa sliocht seo, luann sé Joyce, François Rabelais, Samuel Beckett, Myles na gCopaleen, ‘údar Phairlimint Chlainne Thomáis’ agus Miguel de Cervantes.

Mhúscail cás an tSeoighigh ceisteanna in intinn an Ríordánaigh, ní hamháin faoin ngaol achtrannach idir an mórscribhneoir agus an tsochaí chomhaimseartha, ach faoin ngaol idir scríbhneoirí agus cúrsaí creidimh. Rinneadh trácht sa chaibidil dheireanach ar an dearcadh casta, luaineach a bhí ag an Ríordánach i leith na hEaglaise Caitlicí agus ar an gcaoi ar mhúnlaigh reitric agus friotal na hEaglaise seo a chuid smaointe agus a chuid filíochta.²⁴⁵ Cé gur admhaigh sé nach raibh sé iomlán tiomanta do smaointe na hEaglaise, mar shampla, d’admhaigh sé, ag an an céanna, gur ‘mhúnlaigh’ an creideamh é go pointe (Ó Mórdha 1978: 173–174). Luadh Joyce sa chomthéacs seo sa tríú caibidil, mar is minic a dhéanann na criticeoirí comparáid idir an Ríordánach agus an Seoigheach mar gheall go bhfuil tionchar an Chaitliceachais le brath go teann i saothar na beirte.²⁴⁶ Tugann Frank Sewell ‘[c]o-religionists of the word’ ar an Ríordánach agus ar an Seoigheach (2004: 475), mar shampla. Dar le Laurence Davies go mbíodh sé de nós ag Joyce cur síos ar a chuid ealaíne ‘in religious terms’ agus gur thuig sé gairm an scríbhneora mar ghairm a bhí ‘as demanding as a priest’s’ (2001: VII). É sin ráite, maíonn Davies gur fhorbair ‘a fierce dislike of the moral, cultural and political influence of the Roman Catholic Church’ in intinn an tSeoighigh i rith na mblianta, go háirithe mar gheall ar dhearcadh na hEaglaise i leith chollaíocht agus mhianta an duine (ibid.). Is léir ón dialann gur thuig an Ríordánach go maith gur mhúnlaigh an Caitliceachas saol agus saothar an tSeoighigh:

Ní deirim go mbraitheann pé saibhreas a bhí i nDante nó i Joyce ar iad do bheith ina gCaitlicigh mhaithe, ar iad do bheith ag seasamh fód na hEaglaise. Ní fhéadfainn é rá i dtaobh Joyce mar do thréig sé an Eaglais. Tuigtear dúinn 7 tuigtí go mbraitheann mórchuid dá shaibhreas ar thraidisiún na hEaglaise a bheith laistiar díobh. Ní fhéadfadh an Joyce úd atá ar eolas againn a bheith ann in aon chor gan an traidisiún so. Is fíor (*Aircív* D13 11.4.1955: 94).

Cuireann sé seo ag smaoinreamh é agus maíonn sé gur chreid sé ag pointe amháin ina shaol ‘go mba bhac ar scríbhneoir bheith ag tabhairt tacaíochta d’aon chreideamh ná d’aon tuairimí eile’ (ibid.). Faighimid léargas suimiúil, mar sin, ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith na coimhlinte idir an t-ealaíontóir agus institiúidí móra na sochaí, coimhlint atá go mór chun tosaigh ina chuid filíochta féin agus go mór mór i ndánta

²⁴⁵ Fch Caib. 3, Cuid 3.7., lgh 245–273.

²⁴⁶ Fch ibid., lgh 247–249.

mar ‘Saoirse’ (ES: 100) agus ‘Cnoc Mellerí’ (ES: 64). Déanann sé plé níos doimhne ar an gcoimhlint seo sa ghiota thíos, ina luann sé an tsaoirse a bhíonn ag ealaíontóirí nuair a éiríonn leo ‘ualach’ an chreidimh a chur díobh:

Rud coitianta ar fuaid an domhain isea é lucht litríochta + intleoirí a bheith gan chreideamh fhoirmiúil. Tá rud ag baint le bheith gan chreideamh ar an tslí sin .i. le creideamh a chur uait nó a chailliúint. Tugann sé saoirse + fuascailt don bpearsantacht láithreach an tualach a chur díot. Ní bhíonn leisce ort a thuille an fhírinne a fhógairt. Na neithe go mbíodh fonn ort iad a cheilt roimis seo bíonn fonn ort iad a chraoladh anois (Aircív D23: 15.[11].1961: 152–153).

Tugtar le fios, mar sin, gur chreid sé go bhfuil neart éigin ealaíonta le brath sna scríbhneoirí a shéanann an creideamh agus smaointeoireacht an phobail. Maidir leis féin, cé go raibh dearcadh casta ag an Ríordánach i leith an chreidimh, ní féidir linn a rá gur shéan sé ina iomláine é.²⁴⁷

Níor shéan sé an pobal ina iomláine ach an oiread agus déanann sé codarsnacht idir é féin agus Joyce i ndialann na bliana 1951, ina maíonn sé go raibh Joyce ‘tionscalach’ ach go bhfuil sé féin ‘díomhaoin’ (Aircív D10 12.5.1951: 109). Déanann sé aithris ghlan sa sliocht céanna ar an ‘declaration *non serviam*’ (Berlanger 2001: XII) a dhéanann Stephen Dedalus—agus Joyce—in *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1992 [1916]).²⁴⁸ Dar leis an Ríordánach go raibh an ‘ceart’ (Aircív D10 12.5.1951)

²⁴⁷ Fch Caib. 3, Cuid 3.7., lgh 245–273.

²⁴⁸ ‘I will not serve that in which I no longer believe, whether it call itself my home, my fatherland or my church: and I will try to express myself in some mode of life or art as freely as I can and as wholly as I can, using as my defence the only arms I allow myself to use—silence, exile and cunning’ (Joyce 1992: 191). Maidir leis an gcollaíocht, d’fhéadfaí nasc a dhéanamh idir cainteoir an dáin ‘Cnoc Mellerí’ (ES: 64–67) agus Stephen Dedalus, mar a luann Sewell (2004: 477). Téann cainteoir an dáin go dtí an mhainistir chun éalú ó ‘d[h]reancaidí na drúise’ (l. 6) agus déanann sé iarracht páirt a ghlacadh i ndeasghnátha na mainistreach; an tAifreann, na paidreacha. Sa chaoi chéanna, déanann Stephen iarracht a shaol a thabhairt do dheasghnátha an Chaitliceachais chun a ‘sinful soul’ a fheabhsú sa cheathrú caibidil in *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Joyce 1992: 114). Tuigeann Stephen é féin mar bhuachaill drúisiúil, mar a léirítear nuair a mhaíonn an reacaire go raibh fonn air ‘to sin with another of his kind, to force another being to sin with him and to exult with her in sin’ (ibid.: 76). Tar éis dó baint a bheith aige le striapacha i mBaile Átha Cliath sa dara caibidil, tagann ciontacht mhór air (Berlanger 1992: XI). Ag deireadh an tríú caibidil, déantar cur síos ar an bhfaoistin a rinne sé agus cuirtear béim ar leith ar ‘sins of impurity’ (Joyce 1992: 110)—‘dreancaidí na drúise’, mar dhea. Míníonn Stephen an faoiseamh a tháinig air tar éis dó an fhaoistin sin a dhéanamh (ibid. 110–111). Luann sé, mar shampla, a ‘purified soul’ (ibid.: 111). Faigheann sé faoiseamh éigin in ‘the murmur of the priest’ (ibid.: 113), sna ‘rosaries’ (ibid.: 114) agus sa ‘rigorous discipline’ (ibid.: 115) a bhaineann le nósanna an chreidimh. Sa chaoi chéanna, faigheann cainteoir an dáin ‘Cnoc Mellerí’ faoiseamh éigin i ndeasghnátha na mainistreach, sa ‘c[h]antaireacht’ a dhéanann ‘bróga na manach’ (l. 11) agus iad ‘ag

ag Joyce nuair a mhaígh sé ‘I will not serve that in which I no longer believe’ (1992: 191) trí bhéal Stephen Dedalus. D’fhéadfaí a rá gur bhraith an Ríordánach nach raibh sé féin chomh stuama ná chomh cróga leis an Seoigheach mar nach raibh sé in ann ráiteas *non serviam* chomh láidir sin a dhéanamh. Bhí sé sáinnithe riamh idir an fonn a bhí air páirt a ghlacadh sa phobal agus an tuiscint a bhí aige air féin mar dhuine imeallach, idir an meas a bhí aige ar nósanna traidisiúnta, go háirithe nósanna liteartha, agus an fonn a bhí air ‘[n]ithe áiféiseacha, nithe scanrúla’ a dhéanamh lena chuid filíochta (Ó Mórdha 1978: 175) agus idir an ghráin a bhí aige ar fhimíneacht an Chaitliceachais Éireannaigh agus an faoiseamh a fuair sé ó nósanna an chreidimh chéanna a leanúint.²⁴⁹ Mar a mhaíonn Sewell, ba mhinic a mhothaigh an Ríordánach go raibh sé ‘lost on home ground, utterly divided, not possessing the best of both worlds’ (2000: 12). Tugann Ríona Ní Churtáin le fios go raibh tionchar ag an éiginnteacht seo ar a chuid scríbhneoireachta agus gur minic a bhíonn ‘neamhbhuaine an tsaoil mar théama aige’ inti (2016: 3). Cheap sé, mar sin, go raibh Joyce ní ba láidre ná é, mar fhear agus mar scríbhneoir, mar go raibh sé in ann an tír a fhágáil, seasamh cinnte a ghlacadh i leith na sochaí comhaimseartha agus a fhód a sheasamh. D’fhéadfaí a mhaíomh, mar sin, go raibh sé in éad le Joyce mar gheall gur cheap sé go raibh níos mó saoirse (phearsanta agus chruthaitheach) aige ná mar a bhí aige féin.

Bhí tionchar mór ag fealsúnacht aeistéitiúil an tSeoighigh ar fhealsúnacht fhileata an Ríordánaigh. Maíonn Sewell ‘[t]he poet in Irish most influenced by Joyce was Seán Ó Ríordáin’ (2004: 475) agus tá an tionchar seo le brath go soiléir sna cosúlachtaí idir *epiphany* an tSeoighigh agus *beo-ghheit* an Ríordánaigh.²⁵⁰ Tá fianaise sa dialann a thugann le fios gur cheangail an Ríordánach an focal *epiphany* leis an Seoigheach, mar a léirítear sa sliocht seo a leanas:

triall ar an Aifreann’ (l. 9), agus sa chaoi ar buaileadh ‘clog Complín’ (l. 24), mar shampla. Ní mhaireann faoiseamh Stephen agus fásann ‘a sensation of spiritual dryness together with a growth of doubts and scruples’ ina aigne (Joyce 1992:116). Ní mhaireann faoiseamh an chainteora in ‘Cnoc Mellerí’ ach an oiread. I roinnt véarsaí, cáineann sé nósanna na mainistreach mar go ndéanfaidís ‘seandúine meirtneach’ (l. 44) de ‘gharsún’ (l. 46) agus mar go gcuirfeadh saol na mainistreach ‘cochall ar ghréin’ (l. 47) .i. cuireann saol na mainistreach teorainn le saol an fhir óig.

²⁴⁹ Fch Caib 3, Cuid 3.7., fch, mar shampla, lgh 250; 252–256.

²⁵⁰ Tá plé déanta ag Declan Kiberd ar an ‘[ng]éarchosúlacht’ idir *epiphany* Joyce agus *beo-ghheit* Uí Ríordáin (1980: 95–96). Déanann Frank Sewell trácht ar an tionchar a bhí ag coincheap an *epiphany* ar an Réamhrá a chuir an Ríordánach le *Eireaball Spideoige* (fch 1998: 48; 2004: 476). Déanann Sewell nasc chomh maith idir an capall a luann Ó Ríordáin sa Réamhrá agus ‘the sound of hoofs’ (Joyce 1992: 194) a luaitear in *Portrait* (1998: 48).

Sé seo an dara Domhnach tréis an *Epiphany*. Cá bhfuil mo James Joyce?
(*Aircív* D13 17.1.1954: 19).

Tá fréamhacha reilgiúnacha ag an téarma *epiphany*,²⁵¹ ach téarma liteartha a bhí ann i léacsacan an tSeoighigh, téarma a bhain leis an bpróiseas cruthaitheach.²⁵² Is ar an bpróiseas seo a dhíríonn Ó Ríordáin sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige*. Bhíodh sé i gcónaí ag iarraidh freagra cuí, sásúil a fháil ar an gceist ‘[c]ad is filíocht ann?’ (*ES*: 9). Mar a luadh sa dara caibidil, chuir sé an-bhéim sa Réamhrá ar an ngaol a bhíonn ag an bhfile le daoine agus rudaí lasmuigh de féin; ba chóir don fhile ‘ionraic’ iarracht mhacánta a dhéanamh dul i ngleic leis na rudaí agus leis na daoine seachtracha seo ina n-iomláine, dar leis. Nuair a dhéanann sé seo i gceart, buaileann *beo-gheit* é agus is í an bheo-gheit seo a spreagann an fhilíocht.²⁵³ Maidir le Joyce, rinne sé dianmhachnamh ar an bpróiseas cruthaitheach chomh maith,²⁵⁴ ní nach ionadh, agus bhí a fhealsúnacht chruthaitheach féin aige. Déanann Jūraté Levina cur síos air mar ‘an artist whose creative work is comprehensively grounded in the conception of art put forward in his theoretical reflections’ (2017: 185). Maíonn an t-údar céanna go bhfuil coincheap an *epiphany* ‘at the epicenter’ dá shaothar (*ibid.*).²⁵⁵ Déantar cur síos ar an úsáid a bhain an Seoigheach as an téarma *epiphany* mar seo a leanas san *Oxford Dictionary of Literary Terms*:

It [an téarma *epiphany*] was taken over by James Joyce to denote secular revelation in the everyday world, in an early version of his novel *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916) later published as *Stephen*

²⁵¹ Fch Su: ‘Originally, epiphany is a religious term, referring to the twelfth night after Christmas—January 6, when the infant Jesus was visited by the Magi, and his divinity was revealed to the world. The word derives from Greek “ἐπιφάνεια,” meaning “manifestation, esp. an appearance of divinity” (OED)’ (2011: 16).

²⁵² Fch Paranksy: ‘Two terms are indelibly associated with the name James Joyce. They signify his two most influential aesthetic innovations. One is the term “stream of consciousness,” and the other is the term “epiphany”’ (2004: 7). Tugann Declan Kiberd ‘téarmaí teicniúla na healaíne’ ar *epiphany* an tSeoighigh agus *beo-gheit* an Ríordánaigh (1980: 95–96).

²⁵³ Fch Caib 2, Cuid 2.9., lgh 158–159.

²⁵⁴ Tá an próiseas cruthaitheach go mór chun tosaigh mar mhórhéama in *A Portrait of the Artist as a Young Man*, mar shampla. Déanann Jacqueline Belanger cur síos ar an úrscéal seo mar ‘*Künstlerroman*, which takes as its focus the spiritual and emotional formation of the artist’ (2001: VIII).

²⁵⁵ Cuireann sí leis seo: ‘Epiphany proves to be central in his thought on aesthetics, while his epiphanies appear to be instrumental in developing his own, distinctly Joycean form of narrative, in which he realizes his theoretical conception of the fundamental functions of art’ (2017: 192–193). Déanann Su (2010: 2–3) agus Paranksy (2004) plé cuimsitheach ar thairimí na gcriticeoirí i leith an *epiphany* agus ar an gcaoi ar athraíodh an coincheap de réir mar a rinne Joyce forbairt ar a fhealsúnacht chruthaitheach.

Hero (1944).²⁵⁶ Here Joyce defined an epiphany as ‘a sudden spiritual manifestation’ in which the ‘whatness’ of a common object or gesture appears radiant to the observer. Much of Joyce’s fiction is built around such special moments of sudden insight, just as Wordsworth’s long autobiographical poem *The Prelude* (1850) is constructed around certain revelatory ‘spots of time’²⁵⁷ (Baldick 2015: ‘Epiphany’).

Mar a mhaíonn Levina agus plé á dhéanamh aici ar léiriú an *epiphany* in *Stephen Hero* ‘epiphanic experience is regarded as a kind of religious revelation, while art turns out to be a secularized manifestation of the divine’ (2017: 191). Maíonn Paransky go bhfuil an splanc chruthaitheach chéanna le fáil mar ábhar plé i réimse na litríochta leis na blianta; rinne leithéidí Hopkins agus na filí meitifisiciúla plé uirthi, mar aon le filí an Rómánsachais, mar Wordsworth, Shelley agus Blake (2004: 16). Dar leis, áfach, go bhfuil tuiscint níos fearr ag scríbhneoirí an Nua-Aoiseachais ar an gcoincheap ná mar a bhí ag a réamhtheachtaithe:

[...] for the modern, the epiphany is harder to come by than for a Romantic like Wordsworth, and much harder than it was for the metaphysical poets. The Modernist struggles more with the ‘problem of the dualism between subject and object’ [...] As such, common, trivial things are generally the sparks of the modern epiphanies (ibid.).

Cuireann sé leis seo nuair a mhaíonn sé go ndéantar iarracht san *epiphany* Nua-Aoiseach ‘the mundane or particular’ a cheangal le ‘something revelatory’ (ibid.: 17).

²⁵⁶ Is díol spéise é, mar a mhaíonn Levina, nach ndéanann Joyce nasc díreach, soiléir idir an *epiphany* agus an creideamh sa sliocht ina n-úsáideann sé an téarma in *Stephen Hero* (2017: 190).

²⁵⁷ Is díol spéise é go luaitear ‘spots of time’ Wordsworth san iontráil seo mar go bhfuil an splanc chruthaitheach á plé ag ealaíontóirí leis na céadta. Maidir le teicníc liteartha an *epiphany* maíonn Levina ‘the origins of epiphany as a literary technique have been located in Katherine Mansfield and Chekhov, and its manifestations found in the nineteenth-century sonnet and Gothic fiction, Emerson and Whitman, George Moore and Yeats, Bowen and Beckett, Larkin and Heaney, and even in the cinema of Stanley Kubrick’ (2017: 189). Cuireann sí leis seo nuair a dhéanann sí nasc idir *epiphany* Joyce agus gluaiseacht an Nua-Aoiseachais: ‘It seems that the Joycean epiphany encapsulates a fundamental structure of literary representation, found in virtually all major Modernists, from Dostoyevsky and Huysmans to Proust, Woolf, Faulkner, Mann, Pound, Stevens, and Rilke’ (ibid.). Mar a mhaíonn Paransky, ‘all literature is in some sense about such revelation’ (2004: 16). Pléann sé aiste a scríobh Irene Hendry ar *epiphany* Joyce, ina maíonn sé ‘that the epiphany had been at work in literature for centuries before Joyce, but had not previously been theoretically described and, perhaps, as a consequence, had not been as cogently executed and woven into the larger literary form as it was by Joyce. She writes, “the epiphany is not peculiar to Joyce alone. Virtually every writer experiences a sense of revelation when he beholds a fragment of his ordinary world [...] dissociated from his subjective and practical concerns”’ (ibid.: 14).

Luann Levina an tionchar a bhí ag réimse na feiniméaneolaíochta, ina dtuigtear ‘every object’ mar ‘phenomenon’ (2017: 193) agus ina dtuigtear an chaoi ‘[t]he real manifests itself by appearing to human apprehension in a moment of simultaneous self-manifestation and grasp of truth’ (ibid.: 194) ar Joyce. Is mar seo a leanas a mhíníonn Berlanger an *epiphany*:

These moments of clarity and enlightenment can be prompted by the everyday or the mundane and represent a ‘fusion of objective fact and subjective consciousness’ (Watson, p. 197) in which both the artistic consciousness and the perceived object are transfigured into something new (2001: XVI).

Mar a thuig an Seoigheach an próiseas cruthaitheach, ní hé an rud nó an duine eile, a spreagann an splanc chruthaitheach, ach *an chaoi* a n-airíonn an file é agus *an chaoi* a gcuireann an oibiacht í féin in iúl do mheon an fhile.

Thuig an Ríordánach go raibh dlúthnasc idir an splanc chruthaitheach agus ‘common, trivial things’, mar a léirítear go soiléir sa dán ‘Cláirseach Shean na nGnáthrud’ (*ES*: 48–49). I ndialann na bliana 1951, molann sé ‘an gnáth-dhuine’ (*Aircív* D10 7.2.1951: 5). Dar leis gur ‘[d]uine íontach é’ an gnáthdhuine seo agus luann sé Leopold Bloom an tSeoighigh mar shampla den chineál duine atá i gceist aige (ibid.). Tugtar le fios, mar sin, gur chóir don scríbhneoir a aird a dhíriú ar ghnáthdhaoine agus ar ghnáthrudáí an tsaoil agus é ag iarraidh litríocht a chumadh. Ní leor sin, áfach, mar, cosúil leis an Seoigheach, níor chreid an Ríordánach gurb é an gnáthrud nó an gnáthdhuine eile seo a spreagann an splanc chruthaitheach—an bheogheith —ach an *chaoi* a dtéann meon an fhile agus an oibiacht i ngleic lena chéile. Bhíodh sé mar aidhm ag an Ríordánach i gcónaí teacht ar ‘fhírinne’ na filíochta agus ar fhírinne an tsaoil. Tugann Levina le fios go raibh an aidhm chéanna ag Joyce nuair a dhéanann sí cur síos air mar scríbhneoir a bhí ‘committed to the paramount imperative of truth-telling’ (2017: 198).²⁵⁸ Tá cosúlacht mhór le brath idir saothar an Ríordánaigh agus saothar an tSeoighigh sa chaoi ar chuir an bheirt acu béim ar ‘an everyday, familiar image sometimes rendered extraordinary by concentrated

²⁵⁸ Luann sí nach bhfuil fealsúnacht chruthaitheach an tSeoighigh ar fáil ina chuid scríbhneoireachta cruthaithí amháin ach ina leabhair nótaí chomh maith (2017: fch 196–199). Maíonn Paransky go raibh tionchar mór ag an bhfealsamh Giordano Bruno ar fhealsúnacht Joyce (2004: 24–25).

perception’ (Sewell 2004: 477), mar sin. D’fhéadfaí a áiteamh go raibh tuiscint Nua-Aoiseach ag an Ríordánach ar an splanc chruthaitheach agus go bhfuil rian an tSeoighigh le brath go soiléir ar an tuiscint sin.

Bhí an-mheas ag an Ríordánach ar Joyce agus scríobh sé dán in ómós don scríbhneoir eile, ‘Joyce’, sa chnuasach *Tar Éis Mo Bháis agus Dánta Eile* (21), ina maíonn an cainteoir go bhfuil ‘sé [Joyce] ina chuid díom chomh dearfa/Le soiscéal Chríost nó an aibítir’ (ll. 3–4). Sa dán céanna, deir an cainteoir nach ‘mé mé le linn dom machnamh air/Ach é siúd—tá lagú ann’ (ll. 11–12). Cuireann an líne seo an tionchar a bhí ag an Seoigheach ar an Ríordánach in iúl go soiléir. Tugann sí láidreacht an scríbhneora eile le fios chomh maith, áfach; báitear an Ríordánach sa *jamesjoycaireacht* nuair a smaoiníonn sé ar an Seoigheach agus lagaítear é—lagaítear a ghuth fileata—dá bharr. Léirítear ‘anxiety of influence’ go soiléir anseo. Cheap an Ríordánach go raibh an Seoigheach i bhfad ní ba láidre mar scríbhneoir ná mar a bhí sé féin. Bhain a inní, ní hamháin leis an gcrógacht agus leis an gcinnteacht a bhraith sé i scríbhneoireacht agus in iompar an tSeoighigh, ach leis an inní a bhí air faoin tionchar a bhí ag litríocht an Bhéarla, agus go háirithe litríocht thurgnamach an Nua-Aoiseachais ar a chuid Gaeilge, tionchar a cháin criticeoirí áirithe go géar tar éis dó *Eireaball Spideoige* a fhoilsiú.²⁵⁹ Bhraith an Ríordánach ionracas éigin sa Seoigheach nár bhraith sé ann féin agus, cé go raibh meas mór aige air, chuir a láidreacht inní air ag an am céanna.

4.9. ‘File ionraic’:²⁶⁰ An Ríordánach agus Gerard Manley Hopkins

Ní luann an Ríordánach Gerard Manley Hopkins chomh minic sa dialann is a luann sé James Joyce, ach bhí an-mheas aige ar a chuid filíochta, mar a léirítear go soiléir sa sliocht dialainne seo a leanas:

Hopkins (G.M.) á leamh agam ar maidin. File ionraic. Fear go bhfuil mianach na filíochta le feiscint chomh soiléir sin ina chuid oibre nach féidir a shéanadh gur file é. Tá’s againn go léir go mairfidh saothar an tsagairt seo an fhaid is a mhairfidh an Béarla, ní h-ea, ach an fhaid agus go mbeidh duine ann a bheidh

²⁵⁹ Fch Caibidil 2, Cuid 2.11., lgh 176–177.

²⁶⁰ Ó Ríordáin (*Aircív* D18 26.12.1957: 84).

i ndon Béarla a léamh. Maireann filíocht Virgil fós agus is fada an Laidin éistithe (D18 26.12.1957: 84–85).

Mar a luadh cheana, agus an gaol idir an Ríordánach agus a chara Bob Cotter á phlé, chuir an Ríordánach béim ar leith ar an macántacht mar thréith idéalach an duine.²⁶¹ Mar a chuireann Seán Ó Coileáin é, '[e]aspa na macántachta an t-aon ní amháin nach féidir a mhaitheamh: sin é a dhamnóidh tú,' dar leis an Ríordánach (1982: 69). Is ríléir ón Réamhrá in *Eireaball Spideoige* gur chuir sé béim ar leith ar an ionracas i gcomhthéacs na filíochta chomh maith; ba chóir don fhile a bheith ionraic, dar leis, agus gan iarracht a dhéanamh filíocht róréasúnta a chumadh. Agus an tábhacht a leagann sé ar choincheap an ionracais fhileata á chur san áireamh againn, mar sin, is léir gur ardmholadh atá i gceist sa fhrása '[f]ile ionraic' sa sliocht thuasluaite. Cuireann sé leis an ardmholadh seo nuair a mhaíonn sé go bhfuil 'mianach na filíochta' le brath go 'soiléir' i saothar Hopkins, mar tugtar le fios gur scríobh sé filíocht fhiúntach, bhuan.²⁶² Tugar le fios, mar sin, gur 'strong poet', mar a chuirfeadh Harold Bloom é, a bhí in Hopkins (1973: 5).

Luann sé Hopkins i ngiota dialainne ina ndéanann sé idirdhealú idir file láidir agus file lag agus plé á dhéanamh aige ar roinnt dánta a scríobh Thomas Kinsella:

Ní mhothaím draíocht na filíochta ins na dánta. É pas *derivative*. Hopkins le clos go minic ina chuid bhéarsaí. Chuala Yeats leis. B'fhéidir go bhfuil a thuille. Filíocht nua-aimseartha den tsaghas is measa (*Aircív* D23 9.7.1961: 64).

Is léir ón gcur síos maslach a dhéanann sé ar Kinsella mar fhile atá 'pas *derivative*' gur chuir an Ríordánach an-bhéim ar úrnuacht an fhile agus na filíochta²⁶³—rud a

²⁶¹ Fch Caib 4, Cuid 4.6. lch 321.

²⁶² Is díol spéise é gur chuir sé béim ar bhuaire Joyce chomh maith (fch Caib 4, Cuid 4.8., lch 335–336). Is cosúil go mbaineann an tuiscint a bhí aige ar bhuaire an scríbhneora leis an tuiscint gurb í an scríbhneoireacht oidhreacht an fhile (fch Caib. 2, Cuid 2.5., lgh 124–132). Déanann sé nasc, mar sin, idir an bhuaire agus an scríbhneoir láidir. 'Maireann' saothar na scríbhneoirí láidre ina ndiaidh.

²⁶³ Dar leis an gcriticeoir liteartha Roland Barthes nach féidir le húdar ar bith a bheith iomlán úrnua: 'We know that a text does not consist of a line of words, releasing a single "theological" meaning (the "message" of the Author-God), but is a space of many dimensions, in which are wedded and contested various kinds of writing, no one of which is original: the text is a tissue of citations, resulting from the thousand sources of culture [...] the writer can only imitate a gesture forever anterior, never original; his only power is to combine the different kinds of writing, to oppose some by others, so as never to sustain himself by just one of them; if he wants to express himself, at least he should know that the

bhaineann go dlúth leis an ionracas, is cosúil—agus go ndearna sé nasc idir an úrnuacht agus filí láidre, mar Yeats agus Hopkins. Cáineann sé Kinsella toisc go bhfuil tionchar Yeats agus tionchar Hopkins le brath go róshoiléir ina chuid filíochta, dar leis. Cuireann an smaoineamh seo ráiteas de chuid Harold Bloom i gcuimhne dúinn: ‘[w]eaker talents idealize’ (1973: 5). Déantar cur síos den chineál céanna ar scríbhneoir lag sa sliocht ina ndéanann Ó Ríordáin plé ar scéalta James Plunkett. Maíonn sé nach bhfuil ‘i bPlunkett ach macalla lag’ (*Aircív* D26 25.11.1968: 68) agus gur ‘ar éigin má tá guth Plunkett le clos’ sna scéalta (*ibid.*). Bhí an Ríordánach antógtha le scríbhneoirí a bhfuil a nguth láidir féin le cloisteáil ina gcuid scríbhneoireachta, mar a pléadh cheana.²⁶⁴ Comhartha laige atá ann, dar leis, nuair atá guthanna scríbhneoirí eile le brath go láidir i saothar scríbhneora, go háirithe nuair a mhúchann na guthanna eile guth an scríbhneora féin. B’shin an fáth, mar shampla, a raibh inní air faoin tionchar a bhí ag guth láidir an tSeoighigh ar a chuid scríbhneoireachta féin.²⁶⁵

Ní hamháin gur bhraith an Ríordánach go raibh ionracas le brath i bhfilíocht Hopkins, ach is léir gur chreid sé go raibh guth láidir fileata aige:

Dar ndóigh tá tréith nó *blas* dá chuid féin i bhfilíocht T.S. Eliot, G.M. Hopkins, Máirtín Ó Direáin—i bhfilíocht *gach file gur fiú trácht air [...]* sin é an rud a dheineann an file. Cruinnigheann sé focail—rudaí gur le gach aoinne iad—focail ná fuil aon chosúlacht ná gaol eatortha—focail ná raibh ’na scata le chéile riamh roimis seo 7 séideann sé ortha 7 láithreach bonn baill *líontar iad le blas an fhile* sin—*a chuid eiseanachais*. Cómhnuigheann an scata focal tamall i ndúthaigh áirighthe (.i. in aigne an fhile 7 ina chroidhe) 7 piocann siad suas canúint na háite. Nó is cosúil le lucht aonchéirde iad—dob’ é an comh-dhualgas a bhí ortha-san ná an dán fé leith seo do thabhairt chun críche. Ar aon chuma tá marc coitchean ortha is is aithnid iad thar aon dream eile focal. *An marc, an aontú san a chuireann glionndar orm-se* (*Aircív* D7 2.4.1949: 43–44; liomsa an bhéim).

internal "thing" he claims to "translate" is itself only a readymade dictionary whose words can be explained (defined) only by other words, and so on ad infinitum (1967: 4).

²⁶⁴ Fch Caib. 4, Cuid 4.8., lch 332.

²⁶⁵ Fch Caib. 4, Cuid 4.8., lch 343.

Tá *eiseanachas* le brath i saothar an fhile láidir, dar leis an Ríordánach. Is focal spéisiúil é sin a chuireann, ní hamháin ionracas agus uathúlacht an fhile ionraic in iúl, ach a chuireann a chuid fearúlachta i gcuimhne dúinn chomh maith, rud a leagann béim—cé nach raibh sé mar aidhm ag an Ríordánach seo a dhéanamh, is cosúil—ar ‘eiseanachas’ an traidisiúin liteartha san Iarthar. Maíonn sé ag deireadh an tsleachta thuas go gcuireann an úsáid uathúil a bhaineann filí láidre as focail ‘glionndar’ air, rud a léiríonn go bhfuil meas aige ar an nós seo. Tá difríocht mhór idir an friotal agus an tón atá le brath sa sliocht seo thuas agus an friotal agus an tón atá le brath sa chur síos a dhéanann sé ar fhilíocht ‘*derivative*’ Thomas Kinsella. I sliocht dialainne eile, déanann sé cur síos ar Hopkins mar ‘dhuine d’fhilí *cearta* ganna an Bhéarla’ (*Aircív* D41 29.1.1973), rud a chuireann béim arís ar an meas a bhí aige air.

Maidir leis féin, bhí inní ar an Ríordánach nach raibh sé ina fhile láidir, rud a chuir isteach go mór air. I ndialann na bliana 1951, tugann sé le fios nach bhfuil sé cinnte an file in aon chor é, nuair a mhaíonn sé go bhfuil ‘eagla orm ná fuil aon fhilíocht ionam in aon chor—nach file mé cor ar bith’ (*Aircív* D10 25.2.1951: 58). I ngiota eile, tugann sé le fios go bhfuil baint láidir idir an scríbhneoireacht ionraic agus fíorphearsantacht an fhile agus luann sé an fonn atá air a ghuth fileata féin a aimsiú:

Braithim go bhfuil m’aigne féin coiscithe orm. Dá bhféadfainn an áirithe sin baoise a chur díom go sroisfínn cad a shroisfínn? ... croí an scéil, mo phaidir, me féin Tuigtear dúinn gur shrois Chaucer é féin ins na *Canterbury Tales*—Rabelais i n*Gargantua*, Joyce i *Ulysses*, Hopkins ina chuid filíochta (*Aircív* D22 18.10.1960: 31–32).

Tugtar le fios nach bhfuil sé féin ina fhile amach is amach toisc nach dtuigeann sé a phaidir (.i. a eisint, a fhéiniúlacht) féin, ach gur fhíorfhile a bhí in Hopkins, a bhí in ann a ‘phaidir’ féin a aimsiú san fhilíocht agus a bhfuil a ‘phaidir’ ar fáil don léitheoir ina chuid filíochta chomh maith.

Cé go raibh an-mheas ag an Ríordánach ar fhilíocht Hopkins, is léir ón dialann gur cheap sé uaireanta go ndearna Hopkins iarracht filíocht róléannta, róréasúnta a

scríobh, tréith a cháineann sé féin sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige* (21–22).²⁶⁶

Pléann sé an ghné seo d’fhillíocht Hopkins sa ghiota seo a leanas:

Measaim gur duine cancarach, *pedantic* ab ea Hopkins. Ní bhfaighim an t-áthas céanna aigne ina shaothar γ a gheibhim i saothar Blake—cé gur mór agam Hopkins [...] File foghlamtha i gceart Hopkins. B’fhéidir go raibh an iomarca den bhfoghlaim ag baint leis nó b’fhéidir ná bíonn mo leithéid aineolach compórdach i bhfianaise an léinn. Cuireann Hopkins Joyce i gcuimhne dom ach ní chuireann Joyce míchompórd m’easpa léinn orm fé mar a dheineann Hopkins (*Aircív* D18 26.12.1957: 85).

Cé go gcuireann sé an locht air féin—‘mo leithéid aineolach’—is léir ón méid thuas gur bhraith sé locht i saothar Hopkins in ainneoin an mheasa mhóir a bhí aige air, .i. gur filíocht fhéin-chomhfhiosach a bhí i gceist uaireanta, seachas filíocht iomlán ‘ionraic’ nó nádúrtha. Cuireann sé leis an smaoineamh seo nuair a dhéanann sé plé ar fhillíocht Rex Taylor:

Dánta Rex Taylor á léamh agam anocht. File isea é gan aon agó. Ní ins na focail ach san rud laistiar díobh a bhíonn t’aire γ tú a léamh. Is beag aige teicníc. Draíocht na filíochta féin γ ní draíocht focal a bhíonn ag dó na geirbe aige. Is sláintiúla an dearcadh é ná an ceann eile. Ar an slí seo tá sé difriúil ar fad le T.S. Eliot nó le G.M. Hopkins (*Aircív* D25 27.6.1961: 51).

Tugann sé le fios anseo go bhfuil filíocht Taylor níos oscailte, níos nádúrtha, b’fhéidir, ná filíocht Eliot agus Hopkins a bhfuil béim ar ‘[d][h]éanamh’ na ndánta, ‘ar an bhfuaim, ar an rithim’ inti (ibid.). Is léir, mar sin, nár cheap an Ríordánach go raibh Hopkins ina fhile foirfe. Luann Eibhlín Nic Ghearrailt an dearcadh a bhí aige i leith Hopkins, nuair a mhaíonn sí gur ‘[a]nnamh go maith a dhéanadh Ó Ríordáin tagairt do Gerard Manley Hopkins [sa dialann] agus fiú nuair a dhéanadh níor le báighíocht rómhór é’ (1988: 30). É sin ráite, admhaíonn sí go raibh ‘dúil éigin aige san fhile Sasanach’ (ibid.: 31) agus gur ‘[f][h]ág an file Sasanach rian go dearfa ar mhachnamh agus ar fhillíocht an Ríordánaigh’ (ibid.: 30).

²⁶⁶ ‘[...] má dheinimid iarracht réasúnta ar dhán a scríobh [...] is amhlaidh a théimid isteach i bhfuartheampall agus sinn féin inár bhfuartheampall. Bímid seal fada aimrid, míchéatach, uaigneach’.

Bíodh is go bhfuil cosúlachtaí láidre idir *epiphany* an tSeoighigh agus beo-gheith an Ríordánaigh, is cosúil go raibh tionchar ag *inscape* Hopkins ar choincheap na beo-gheite chomh maith. Mar a mhaíonn Nic Ghearailt:

[...] chuaigh tuiscentí áirithe bunúsacha de chuid Hopkins ceangailte i bhfealsúnachtaí an Ríordánaigh agus [...] dhein seisean a chuid féin díobh mar gur oireadar dó. Má choimeád sé siar ó léann Hopkins níor choimeád sé siar óna theachtaireacht ach dhein buannaíocht uirthi (ibid.: 31).

Luann sí an tionchar a bhí ag *inscape* Hopkins ar an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith na beo-gheite (ibid.: 32). Pléann sí an téarma seo *inscape*:

‘Inscape’ a thugadh Hopkins ar shainmhianach an ruda nó duine.²⁶⁷ Bhí éileamh riamh aige ar ‘inscape’ (nó eisint, faoi mar a ghlaigh Yeats níos déanaí air) an ní a chasfaí air. Ba chuma an crann a bheadh i gceist nó scológ, theastódh ó Hopkins sroicheadh go dtína eisint. Tar éis dó scríbhinní Duns Scotus²⁶⁸ a léamh tháinig oiread eile measa aige ar a thuairim i dtaobh na heisinte. Chreid Scotus leis go raibh a cháilíocht féin ag leanúint gach aon chréatúr ar domhan agus thug ‘haecitas’ ar an gcáilíocht sin a dhealaíonn créatúr óna chomhchréatúir (ibid.).

²⁶⁷ Tugtar le fios sa dán ‘As kingfishers catch fire, dragonflies draw flame’ (Hopkins: *Poetry Foundation*) go bhfuil a eisint féin ag gach duine agus ag gach rud: ‘Each mortal thing does one thing and the same/Deals out that being indoors each one dwells’ (ll. 5–6). Pléann Nic Ghearailt an dán seo agus an tionchar a bhí aige ar an Ríordánach (1988: 32).

²⁶⁸ Déanann Katherine A. Byrne plé ar John Duns Scotus ina tráchtas M.Sc. faoi choincheap an *inscape*: ‘John Duns Scotus was a significant Franciscan theologian, as well as a learned philosopher and logician of the High Middle Ages [...] He is the founder of Scotism, a philosophical concept believing that the “being” of God and creatures are univocal; in other words, he believed that God and entities exist in the same manner and their essence can be likened through metaphor [...] Scotus was unique in his views on theology and did not belong to one school of thought—he combined different ideas and philosophies into one. His work was not appreciated by his church or the general population during his lifetime, much similar to Hopkins’s, and he was accused of sophism: of arguing to deceive and confuse people with rhetoric and philosophy (“Sophism”). Scotus did not accept the longstanding metaphysics of the Thomists (developed by St. Thomas Aquinas), specifically Aquinas’s distinction between existence and essence. Scotus followed the teachings of Aristotle in this respect, believing that the distinction between existence and essence is absent as a result of the transcendentalism of “being.” In short, Scotus’s metaphysics can be summed up in three ideas: that matter can exist with no form, that purely spiritual matter exists, and that one substance can have more than one substantial form [...] Scotus argued for the haecceity of every being, or the ‘thisness’ of everything; he contended that everything is defined by its utility and distinctiveness in life. Scotus believed that to find God, one must search into the ways that beings relate to each other’ (2011: 8–9). Déanann sí nasc idir *haecceity* agus an coincheap ar a dtugann Hopkins *inscape* (ibid.).

Is léir, mar sin, go mbaineann *inscape* Hopkins le heisintí agus leis an gcaoi a dtéann an file i ngleic le heisintí lasmuigh dá eisint féin, sa chaoi chéanna is a mbaineann an bheo-gheit leis an nasc idir an file agus rudaí lasmuigh de féin. Déantar cur síos ar choincheap an *inscape* mar seo a leanas san *Oxford Dictionary of Literary Terms*:

Inscape is the unique quality or essential ‘whatness’ of a thing (Baldick 2015: ‘Inscape’).

Cuireann Katherine Byrne leis seo nuair a phléann sí an chaoi ar bhain Hopkins úsáid as teicnící éagsúla agus úrnua fileata chun coincheap an *inscape* a imscrúdú:

In the majority of his poems, Gerard Manley Hopkins explores the idea of ‘inscape,’ or the innate, basic quality of a thing. Fascinated with the concept that everything has an identity based on its function in life, Hopkins uses many poetic techniques to illustrate this relationship. He proved to be a poetic pioneer in his techniques, often mingling prior methods of structure and sound, rhythm and meter with innovative and unusual modes. When intermixing the new and old was inadequate, he created techniques of his own, drawing from Anglo-Saxon predecessors (2011: 1).

Déanann sí an argóint seo a leathnú nuair a mhaíonn sí gur chuir Hopkins an-bhéim ar ‘the importance of inscape in attaining self-realization—the recognition of one’s own role in life’ (ibid.: 2). Chreid an Ríordánach, ní hamháin gur féidir le file eisintí daoine agus rudaí eile a thuiscint nuair a théann sé i ngleic leo ar bhealach ‘ionraic’, ach gur féidir leis tuiscint níos fearr a fháil ar a eisint, nó ar a phaidir, féin ag an am céanna. Pléann Byrne an nasc idir *inscape* agus an creideamh. Dar léi, mar shampla:

For the deeply religious Hopkins, who took orders as a Jesuit priest, discovering inscape was a divine practice, for he believed that this process required recognition of a central truth: that God is one, and can be recognized by everything created by Him (ibid.).²⁶⁹

²⁶⁹ Dar le James Finn Cotter go raibh tionchar ag an bhfocal ‘inshape’, as ar bhain Sir Philip Sydney agus Arthur Goulding in aistriúchán a rinne siad ar *The Trewnesse of the Christian Religion* le Philippe de Mornay, ar an bhfocal *inscape* (2004: 195). Is díol spéise é, ar ndóigh, go raibh nasc idir coincheap an *inscape* agus friotal an chreidimh. Mar a pléadh cheana, bhí nasc idir *epiphany* an tSeoighhigh agus

Is díol spéise é go ndéanann an Ríordánach nasc idir eisint an duine nó an ruda agus an creideamh, nuair a bhaineann sé úsáid as an téarma ‘paidir’ chun cur síos a dhéanamh ar an eisint seo. Ní féidir linn a shéanadh, mar sin, go raibh cosúlachtaí idir fealsúnacht fhileata an Ríordánaigh agus fealsúnacht Hopkins.²⁷⁰

Déanann Eibhlín Nic Ghearrailt plé cuimsitheach ar na cosúlachtaí seo. Dar léi, mar shampla, go mb’fhéidir gurbh i ngan fhios don Ríordánach a chuaigh smaointe Hopkins i bhfeidhm air ar dtús:

Nuair a bhreac Seán Ó Ríordáin ‘As Kingfishers catch fire ...’ [scríobh sé an dán amach sa dialann] ní raibh sé déanta amach aige go fóill go raibh a phaidir chuí féin i ngach aon ní bheo, ní hionann agus Hopkins a bhí seanchleachta ar chuimilt le ‘inscapes’ sular casadh scríbhinní Scotus riamh air. Ach i gcaitheamh na ndaichidí bhí Ó Ríordáin ag druidim diaidh ar ndiaidh i dtreo ábhar a Réamhrá (1988: 33).

Maíonn Nic Ghearrailt go n-aithníonn an Ríordánach tionchar Hopkins go han-soiléir sa Réamhrá in *Eireaball Spideoige*, áfach, ní hamháin mar gheall ar an gcur síos a

an Caitliceachas agus bhí tionchar mór ag friotal an Chaitliceachais ar fhealsúnacht fhileata an Ríordánaigh, rud a thugann le fios gur ‘mhúnlaigh’ smaointe an chreidimh Ó Ríordáin, Joyce agus Hopkins. Cuireann Cotter leis seo: ‘It is the very essence of inscape for Hopkins to be revelatory of Christ not only in nature but in language and artifacts as well, in poetry, architecture, arts and crafts, the human acts performed in love and imitation of Christ’ (2004: 198).

²⁷⁰ Déanann Byrne plé ar na hathruithe a tháinig ar dhearcadh Hopkins i leith an chreidimh i rith a shaoil agus tá cosúlachtaí suimiúla le brath idir an éiginnteacht a músclaíodh ina intinn de réir mar a chuaigh a shaol ar aghaidh agus an easpa cinnteachta a bhí ag an Ríordánach maidir le cúrsaí creidimh. Ba dhaoine cráifeacha iad tuismitheoirí Hopkins, dar le Byrne, ach, cé raibh siadsan ina n-Anglacánaigh, bhí baint ag an mac leis na hÍosánaigh agus bhí sé i gceist aige a bheith ina shagart (2011: 11). Bhí sé sásta ag an bpointe sin, thart ar an mbliain 1866, an fhilíocht a chaitheamh as a cheann agus, dar le Byrne, ‘he burned all of his own poetry in his possession’ (ibid.). Rachadh sé i dtuilleamaí na filíochta arís, áfach, thart ar an mbliain 1875: it was at this time that he began to keep a journal, largely to record and describe nature, and began to develop a philosophy that resolved the conflict of God versus poetry, that he had struggled with for so long [...] During the last five years of Hopkins’s life, he began to suffer from severe depression, and his works from this period (specifically the ‘Dark Sonnets’) reflect this. He struggled with the idea that God had, in fact, become absent in his life, and felt a personal worthlessness [...] After a long bout with illness and depression, Hopkins died of typhoid fever on June 8, 1889. He did not publish any of his works during his lifetime (ibid.: 11–12). Bhí an Ríordánach idir dhá chomhairle faoi chúrsaí creidimh agus go háirithe faoin Eaglais Chaitliceach in Éirinn agus cé go raibh a chreideamh féin ní ba laige agus ní ba luainí ná creideamh Hopkins, fós féin, bhí tionchar mór ag an gcoimhlint inmheánach sin ar a fhealsúnacht fhileata, mar a pléadh go mion sa trúcaibidil.

dhéanann sé ar choincheap na *paidre*, ach mar gheall go scríobhann sé ‘Kingfishers’ amach ann chomh maith:

Ba sa Réamhrá a dhaingnigh sé na tuairimí a bhí ag rith timpeall istigh ina cheann agus ag bailiú nirt le deich mbliana nó os a chionn [...] Luann sé údair áirithe agus foinsí áirithe tríd an Réamhrá ar mhaithe le léiriú. Ar na húdair a luann sé tá Hopkins agus tugann sé an dán [...] ‘As Kingfishers catch fire ...’ as a iomláine dúinn. Is maith mar a dhéanann an dán seo a chúram léirithe mar tá sé ag freagairt go díreach do na tuairimí atá an Ríordánach ag iarraidh a chur de [...] Níl aon amhras ná go bhfuil ‘paidir’ an Ríordánaigh ag freagairt do ‘inscape’ Hopkins agus níl amhras ná gur theastaigh uaidh go mbeadh gach pioc dá dhán idir fhriotail agus rithim ag freastal ar phaidir an ábhair [...] Mheas Ó Ríordáin, faoi mar a mheas Hopkins, go raibh a phaidir speisialta féin i ngach uile ní ba chuma teibí nó neamhtheibí [...] (ibid.)

Déanann Nic Ghearailt plé, chomh maith, ar na cosúlachtaí idir an cur síos a rinne an Ríordánach agus an cur síos a rinne Hopkins ar an gcaoi ar féidir le duine (file) dul i ngleic le paidir nó le *inscape* duine nó ruda eile:

Ní foláir nó thuig Ó Ríordáin cé chomh cosúil is a bhí na teoiricí a bhí foilsithe aige féin ina Réamhrá le teoiricí Hopkins nuair a chuir sé marc a phinn le hais leis an mblúire seo a leanas i Réamhrá Gardner: ‘For Hopkins, poetic creation occurred when the poet’s own nature (his own ‘inscape’) had been instressed by some complementary inscape discovered in external Nature. The resulting poem is therefore a new inscape, and like all poetry must have, ‘down to the least separable part, and individualizing touch.’ Sin é a chreid Hopkins—go gcaithfeadh dhá bhlás a bheith buailte ar a chéile sula bhféadfaí bheith istigh a fháil in aon bhlás acu [...] Ba mhór an trua le Hopkins na gnáthdhaoine nár chuaigh lasmuigh díobh féin riamh agus dá bhrí sin nach raibh aon eolas ar a mblás féin ná ar bhlás ruda eile acu. Dála an athar i Réamhrá Uí Ríordáin ní raibh ach ‘insint’ na n-iontas lasmuigh acu [...] Nuair a theagmhaíodh dhá ‘inscape’ lena chéile—a ‘inscape’ féin agus ‘inscape’ ruda ón iasacht—b’in é an uair a gheiteadh Hopkins le hinspioráid [...] Chreid Ó Ríordáin faoi mar a chreid Hopkins go gcaithfeadh dhá phaidir—paidir an ealaíontóra agus paidir an ruda lasmuigh—a bheith ag cuimilt lena chéile sula dtiocfadh toradh ar obair an ealaíontóra agus ansin go mbeadh an tríú paidir ar fáil—paidir an

tortha [...] Chreid an Ríordánach agus Hopkins araon go raibh an-bhaint ag inspioráid le filíocht agus níl ceist ar bith faoi ná gur chreid Hopkins nárbh ann d'fhillíocht gan í (36–38).

Is léir, mar sin, go raibh an Ríordánach sásta a admháil go raibh tionchar mór ag smaointe Hopkins ar a fhealsúnacht fhileata féin.

É sin ráite, ní hé nach bhfuair an Ríordánach aon locht ar an bhfile Sasanach. Mar a luadh cheana, cháin sé Hopkins mar gheall gur cheap sé go raibh sé róthógtha leis an bhfilíocht 'léannta' agus mar go raibh 'an iomarca den bhfoghluim ag baint leis' (*Aircív* D18 26.12.1957: 85). Cé go raibh cosúlachtaí idir fealsúnacht fhileata na beirte, idir an tuiscint a bhí acu ar thábhacht na teanga agus na bhfocal (Nic Ghearrailt 1988: 48–49), idir an tuiscint a bhí acu araon ar an tábhacht a bhaineann le caint na ngnáthdhaoine (*ibid.*: 51), idir an tuiscint a bhí ag an mbeirt acu ar an tábhacht a bhaineann le huathúlacht, le pearsantacht nó le guth an fhile láidir (*ibid.*: 53), agus fiú idir pearsantacht na beirte (*ibid.*: 55–56), ní hé go ndearna Ó Ríordáin aithris ghlan ar stíl Hopkins, ná baol air. Dar le Nic Ghearrailt nach raibh an Ríordánach compordach le tionchar Hopkins riamh:

Ba dhóigh le duine go mbraithfeadh Ó Ríordáin bráithreachas le Hopkins mar gheall ar a chancar ach níor bhraith. In ainneoin na cosúlachta, ní bhíodh Ó Ríordáin riamh ar a shuaimhneas i gcomhluadar Hopkins. Chuireadh foghlamthacht an fhile Shasanaigh as dó [...] tháinig Ó Ríordáin faoi anáil Hopkins, ar a shon gan aon mhórbhá a bheith aige leis (*ibid.*: 56).

Ní féidir linn a shéanadh go raibh tionchar ag Hopkins ar an Ríordánach, ach níor bádhdh i dtionchar Hopkins é sa chaoi chéanna is a bádhdh i dtionchar Joyce é (dar leis féin).²⁷¹ Chreid sé gur fhile láidir a bhí in Hopkins, áfach, d'aithin sé sa dialann agus sa Réamhrá go raibh tionchar mór ag an bhfile eile air agus tá fianaise ann sa dialann a thugann le fios nár chreid sé go raibh sé féin chomh láidir ná chomh mór leis riamh—nár 'shroich' sé a eisint féin ina chuid scríbhneoireachta sa chaoi is ar 'shroich' Hopkins a eisint siúd (*Aircív* D22 18.10.1960: 31–32).

²⁷¹ Fch lch 343.

4.10. ‘Tá cead a chos i gcúrsaí cumadóireachta bainte amach aige’²⁷²: An Ríordánach agus Máirtín Ó Direáin

San aiste ‘Máirtín Ó Direáin agus an t-Oileán Rúin’, maíonn Breandán Ó Doibhlin nach bhfuil ‘duine ar bith is mó a bhfuil lucht na Gaeilge faoi chomaoin aige ná an file ciúin dochloíte seo’ (1966: 51). Bhí an Doibhlineach den tuairim nach bhfuair an Direánach ‘a dhíol spéise ó na léirmheastóirí’ sna seascaidí (ibid.: 52). Bhí an ceart aige an uair sin, ach tá neart scríofa air ó shin agus aithnítear é anois mar dhuine de mhórfilí nua-aimseartha na canóna. Sa chaibidil ar Ó Direáin sa leabhar *Scríbhneoirí Faoi Chaibidil*, mar shampla, maítear go n-áirítear é ‘i gcónaí mar dhuine de phríomhfhilí na Nua-Ghaeilge’ (Titley *et al.* 2010: 82). Tugtar le fios chomh maith gur thuig an Direánach féin gur mhórfhile a bhí ann nuair a mhaítear ‘de réir a thuisceana féin, ba é Ó Direáin Yeats na Gaeilge’ (ibid.: 86). San agallamh a rinne sé le Declan Collinge i lár na n-ochtóidí, d’admhaigh Ó Direáin go raibh fonn air a bheith ‘remembered among the great poets of the Irish tradition’ (Collinge 1991: 12). Ba mhórfhile nua-aimseartha é an Direánach, gan aon agó.

San aiste ‘Middle Earth: Poetry in Irish at Mid Century’, maíonn Alan Titley nár tháinig an borradh céanna ar an bhfilíocht Ghaeilge sa chéad leath den fhichiú haois is a tháinig ar an bhfilíocht Angla-Éireannach agus ar phrós na Gaeilge (2012: 72–73). Maidir leis an difríocht idir próis na Gaeilge agus an fhilíocht, maíonn sé:

Prose in Irish dominated the Revival period because it had to, and it was worth it [...] this Irish prose entailed the shock of the new, while poetry maintained the strain of the familiar (ibid.).

Dar leis ‘[p]oetry was marginalized and out there on the edge of things’ (ibid.: 73). In *Scríbhneoirí Faoi Chaibidil*, maítear gurbh ‘as an nua agus as an bhfolús a tháinig an próis’ ach go raibh ar an bhfilíocht ‘dul chun aighnis lena raibh de thraidisiún saibhir roimpi’ (Titley *et al.* 2010: 82), rud a chuir srian ar na filí nua-aimseartha. In ‘Middle

²⁷² Ó Ríordáin (*Aircív* D16 3.4.1957:115).

Earth’, luann Titley an tionchar mór a bhí ag an Direánach ar athbheochan na filíochta Gaelaí agus tugann sé ‘the first great poet of the mid century’ air (2012: 73).²⁷³

Cé go n-aithníonn sé an tionchar ollmhór a bhí ag Ó Direáin ar an nuafhilíocht, tá Titley den tuairim nach bhfuil stíl thurgnamhach le brath i bhfilíocht an Direánaigh, agus go háirithe ina luathfhilíocht:

These early poems have a clarity and beauty and simplicity that are as plain as the language in which they are composed. Although Ó Direáin did claim in his introduction to the collection *Ó Mórna agus Dánta eile* that he would shake the dust from old words and make them dance anew, he largely clings to a direct and terse form of lyricism (ibid.: 75).

Luann sé chomh maith go mb’fhéidir go raibh an iomarca tionchair ag filíocht T.S. Eliot ar an dán ‘Ár Ré Dhearóil’, a cumadh sa bhliain 1957 (ibid.: 75–76). Maidir le filí agus scríbhneoirí eile a raibh tionchar acu ar an Direánach, léiríonn Caoimhín Mac Giolla Léith go raibh an-mheas ag an Direánach ar Yeats (2014: 32).²⁷⁴ Déanann Louis de Paor comparáid idir an Direánach agus Patrick Kavanagh (2014: 101). Dar le Mac Giolla Léith go raibh suim mhór ag an Direánach san fhealsúnacht chomh maith agus go raibh sé tógtha, mar shampla, le Friedrich Nietzsche²⁷⁵ agus le George Berkeley (2014: 34–35). Ní aontaíonn Eoghan Ó hAnluain agus Máire Ní Annracháin go raibh tionchar rómhór ag traidisiún an Bhéarla ar an Direánach, áfach, mar a léirítear in *Scríbhneoirí Faoi Chaibidil* nuair a mhaíonn siad go bhfuil ‘nádúr na Gaeilge go smior

²⁷³ Cuireann sé síos air mar fhile ‘timpisteach’ chomh maith: ‘What is remarkable about Ó Direáin is that he came to poetry by accident, having no background in literature before being inspired by a public lecture. He had to publish his first book, *Coinnle Geala* (1942) himself, as there was no publisher willing to take him on and no perceived public for his kind of poetry. His kind of poetry was different from the village poets of West Cork or Connemara in that he had broken up the line and brought normal speech into the idiom of verse. And for all the criticism which might be made of the subject matter of his poetry—and it can be made—the fact remains that he wrote a beautifully clear line’ (2012: 73–74)

²⁷⁴ Labhair an Direánach féin faoin tionchar a bhí ag Yeats air nuair a chuir Declan Collinge faoi agallamh é agus a thráchtas dochtúireachta á ullmhú aige: ‘I don’t recall the exact moment in time I read Yeats. It was probably very early in my poetic career. Initially I began writing independently of any other writer. After that early work, I found the same nostalgic atmosphere as in the early Yeats. From that point, I read and continued to read him more assiduously and more attentively’ (Collinge 1990: 17). Admhaíonn sé go raibh tionchar mór ag ‘The Lake Isle of Innisfree’ ar ‘Faoiseamh a Gheobhadsa’ (ibid.).

²⁷⁵ Bhí an Ríordánach tógtha le saothar Nietzsche chomh maith. Déanann Ríona Ní Churtáin mionphlé, mar shampla, ar na cosúlachtaí idir coincheap na saoirse i saothar Nietzsche agus i saothar Uí Ríordáin san aiste “‘Raghaidh mé síos i measc na ndaoine’”: Seán Ó Ríordáin, Zarathustra, agus Coincheap na Saoirse’ (2019).

ann’ (Titley *et al.* 2010: 84). Déantar cur síos air sa chaibidil chéanna mar ‘fhile traidisiúnta’ (ibid.: 83). Tá téamaí traidisiúnta—áilleacht an nádúir agus an choimhlint idir an saol uirbeach agus saol na tuaithe, mar shampla—le brath ina chuid dánta, gan aon agó. É sin ráite, tá ‘an t-amharc ioróineach ar an saol nua-aimseartha’ le brath go teann i bhfilíocht an Direánaigh chomh maith, dar leis an Doibhlineach (1966: 68) agus maíonn de Paor gur chuir sé béim ar leith ar ‘chruachás an fhir’ (2014: 101) agus ar ‘[d][h]ífhireannú na bhfear’ sa saol nua-aimseartha (ibid.: 105). Cuireann Frank Sewell leis sin nuair a thugann sé le fios gur minic a léirítear ‘strict binary thinking about masculinity’ (2018: 27) i saothar an Direánaigh agus ‘being a writer [...] is itself presented by Ó Direáin as a sign of diminished masculinity and even fertility’ (ibid.) agus ina maíonn sé ‘a clear contrast is drawn between Aran-island manly wrestling against rock and ocean versus the “slyness”, “shallow tricks” and “superior” notions of class distinction which Ó Direáin associates with city life’ (ibid.). Tugtar le fios, mar sin, go raibh dearcadh casta go leor aige i leith na sochaí comhaimseartha Ní mhaíonn Titley gur filíocht ‘fhoirfe’ atá i bhfilíocht Uí Dhireáin—dar leis, mar shampla, go bhfuil neamhúrnuacht le brath ina chuid stíle (2012: 76)—ach molann sé an chaoi ar chuir saothar Uí Dhireáin gríosú faoin nuafhilíocht. Dar leis ‘Ó Direáin’s great achievement was to introduce the forms of modern poetry into the language [...] he created a modern poetry almost out of nothing’ (ibid.). Ardmholadh atá sa ráiteas seo agus léiríonn sé an stádas cumhachtach atá ag an Direánach i gcanóin na Gaeilge.

Is léir go gceapann Titley go bhfuil filíocht an Ríordánaigh níos ceannródaiche ná filíocht an Direánaigh. Déanann sé cur síos ar *Eireaball Spideoige* mar ‘probably the single most important book of poetry in modern Irish’ (2012: 77). Cuireann an ráiteas seo an-bhéim ar an tábhacht a bhaineann le filíocht Uí Ríordáin i gcomhthéacs an traidisiúin agus na canóna, dar leis an Titlíoch. Ba dhuine den ‘triúr mór’ é an Ríordánach i gcomhthéacs na nuafhilíochta. Ba iad an Direánach agus Máire Mhac an tSaoi an bheirt ‘mhór’ eile. Dar le Titley ‘this is not deniable’ (ibid.: 80) agus pléann Eoghan Ó hAnluain an tábhacht a bhain leis an ‘triúr mór’:

[...] it was [...] the fact that Máirtín Ó Direáin, Seán Ó Ríordáin and Máire Mhac an tSaoi began, opportunely, to write almost simultaneously which marked those years as a new beginning in poetry. While each of these wrote in an individual vein, their work taken together realized the desire for an

authentic voice in poetry. Their use of their language in response to experience established the validity of modern poetry in Irish (1973 [1929]: 387).

Toisc go raibh ‘triúr mór’ na filíochta i mbun scríbhneoireachta ag an am céanna, cheapfá go mbeadh teannas de chineál éigin le brath eatarthu agus, agus sin é mar a bhí agus teannas mór idir an Ríordánach agus Mhac an tSaoi. Scríobh sise léirmheas an-gharbh ar *Eireaball Spideoige* san iris *Feasta*, mar a luadh sa dara caibidil,²⁷⁶ ina ndéanann sí ionsaí ar a chuid Gaeilge go háirithe agus níor mhaith an Ríordánach é sin di riamh. Is díol spéise é gur sheas an Direánach an fód ar son an Ríordánaigh an uair sin. Rinne sé filíocht an Ríordánaigh—agus a chuid Gaeilge—a chosaint sa litir seo a leanas a foilsíodh in *Feasta* in 1953 (Ó Direáin 1953a):

A Chara,

Iarrann Máire Mhac an tSaoi ar Sheán Ó Ríordáin aithris a dhéanamh ar na filí a chuaigh roimhe, agus tugann sí dán a cuirtear i leith Phiarais Firtéar mar eisiompláir dó. Bhí an port seo ag duine nó beirt eile a labhair ag cruinniú de Chumann na Scríbhneoirí le déanaí. Is conórach an mhaise do chuid acu é, go mór-mhór i gcás file de thábhacht an Ríordánaigh. Ba mhaith liom a chreidiúint go bhfuil na daoine seo lom dáiríre lán-ionraic, agus a fhiafraí dhíobh an dtabharfaidís an chomhairle chéanna d’aon fhile Béarla atá ar aon chéim leis, i gcás na bhfilí a chuaigh rompu siúd [...] Níor chabhair mhór don Ríordánach ná d’éinne eile againn san aois seo aon uail ná mac alla ó na filí chuaigh romhainn in ár dteanga féin. Tá an bhearna ró-mhór (14).

Is léir ón méid seo go raibh tuiscint ag an Direánach ar an Ríordánach mar fhile tábhachtach, mar ‘a literary “brother”’ mar a chuireann Sewell é (2018: 17) agus gur chreid sé féin chomh maith nár chóir do na nuafhilí cloí an iomarca le stíl thraidisiúnta na filíochta agus gur chóir dóibh rudaí a rá as an nua ina gcuid dánta, seachas a bheith ag iarraidh ‘aithris a dhéanamh’ ar na seanfhilí.²⁷⁷ Cáineann sé go géar an dearcadh a

²⁷⁶ Fch Caib. 2, Cuid 2.11., lch 176.

²⁷⁷ Cé go luann Frank Sewell go raibh Ó Direáin ina thraidisiúnaí ‘in some ways’ (2018: 30), maíonn sé chomh maith go raibh sé ‘willing to extend tradition by incorporating elements from outside the tradition’ (ibid.: 31).

léiríonn Mhac an tSaoi i leith Ghaeilge an Ríordánaigh—droch-Ghaeilge an Ríordánaigh, dar léi féin—sa léirmheas:

Ní abraím go bhfuil léirmheas Mháire Mhac an tSaoi éagórach go feasach, ach nuair cuirtear droch-Ghaeilge i leith file agus nuair bréagnaítear ansin an cur i leith céanna nó cuid de níl le déanamh ach leithscéal umhal a ghabháil leis an bhfile (ibid.: 14–15).

Déanann sé plé chomh maith ar an locht a fhaigheann Mhac an tSaoi ar mheadarachtaí Uí Ríordáin:

Fánn Máire Mhac an tSaoi locht ar scéimeanna meadaireachta an Ríordánaigh. Níl fhios agam nach léiríonn sé seo mí-thuiscint don deacracht atá le sárú ag filí ár linne ag cumadh filíocht dóibh in aon teanga. An raibh sé chomh deacair filíocht a chumadh in aon aois eile? Luann sí an rud ar a dtugann sí ... easpa tuisceana do scóp meadaireachta na Gaeilge, amhail is dá mba rud naofa do-athraithe an mheadaireacht chéanna. Rud nár chóir d'aon fhile go deo a mhúnladh do réir riachtanais a dháin agus friotail a linne, nó a fhágáil ina dhiaidh ar fad nuair d'fheilfeadh sin dó (ibid.: 15).

Ag deireadh na litreach, cuireann sé béim ar an tábhacht a bhaineann le scríbhneoireacht an fhile eile:

Sé bua an Ríordánaigh go léiríonn sé na smaointe casta a spreagann an aois seo ann go héifeachtach sa nGaeilge. Go gcruthaíonn sé gur féidir filíocht chruaidh intinneach a scríobh inti. Go gcuireann sé an chomaoin sin ar an teanga. Sin é a thábhacht in Éirinn ár linn (ibid.: 15).

Is ríléir ón litir seo²⁷⁸ go raibh an-mheas ag an Direánach ar fhilíocht agus ar nuaimsearthacht an Ríordánaigh.

²⁷⁸ Scríobh sé litir san *Irish Times* inar thug sé freagra ar an léirmheas a scríobh Thomas Woods ('Thersites') ar fhilíocht an Ríordánaigh sa nuachtán céanna chomh maith: 'SIR, --- May I be permitted to make some comments on 'Thersites's' views on the work of Mr. Seán Ó Ríordáin and his statement on the difficulty of writing verse in a language not one's native language. Surely the degree of proficiency to which a particular writer has attained in his chosen medium would make all the difference in an art as highly individual as that of verse-making. I submit that Mr. Ó Ríordáin and other non-native speakers writing verse in Irish to-day are in a different position to, say, a German writing it in French or *vice versa*. These writers of ours are not very far removed in time from Irish-speaking ancestors and

Maidir leis an dearcadh a bhí ag an Ríordánach i leith Uí Dhireáin, tá fianaise ann a thugann le fios go raibh sé in éad leis mar gheall ar an smacht a bhí aige ar an nGaeilge, rud a chuireann an dearcadh a bhí aige i leith an Ghaoithínigh i gcuimhne dúinn. Luann sé Gaeilge an Direánaigh in alt a scríobh sé san *Irish Times*:

Bhí an t-ádh leis canúint álainn Árann a bheith aige ó phréimh. Chuir sé léi. Chothaigh sé í. Chíor sé í. Ní raibh dochma air riamh goid as an seanlitríocht nó as canúintí eile (Ó Ríordáin 1971d: 10).

Déanann an Ríordánach nasc sa dialann idir bua na scríbhneoireachta agus an teanga a úsáideann an scríbhneoir; caithfidh an scríbhneoir smacht iomlán a bheith aige ar an teanga a úsáideann sé mar mheán, dar leis. Déanann sé comparáid idir a chuid Gaeilge féin agus Gaeilge dhúchais an Direánaigh, a thugann le fios go gceapann sé nach féidir leis, agus nach mbeadh sé in ann go deo, filíocht Ghaeilge atá chomh maith le filíocht an Direánaigh a chumadh:

Uaireannta braithim greim ar mo chroí nuair a chuímhním ar an bhfocal scríbhneoireacht. Tagann easpa muiníne orm. Tá's agam go bhfuil buaidh litríochta agam—buaidh nár chothaíos go maithe Dia dom é. Ach an bhfuil buaidh scríbhneoireachta agam? Sin ceist. Deirtear ná fuil an teanga so ar mo thoil agam 7 céad riachtanas scríbhneora isea é a theanga do bheith ar a thoil aige. An bhfuil an teanga ar mo thoil agam? An bhfuil an ceart acu. Ní dócha go bhfuil an teanga ar mo thoil agam. Cé aige tá? Tá an teanga ar a thoil ag Máirtín Ó Direáin ar chuma ná beidh sí go bráth agamsa. Tá sí ar a thoil aige más féidir a rá go bhfuil teanga ar a thoil ag aon duine. Mara bhfuil sí ar mo thoil agam cad na thaobh ná heirím as ar fad. Mara mbeidh rath go bráth ar mo shaothar cad chuige claoí leis an saothar san (*Aircív* D14 12.2.1956: 16–17).

frequent functions and gatherings at which Irish is spoken and not the 'ersatz' variety either, whatever that may mean. They may, and do, visit the Irish-speaking districts. As a native speaker of Irish, and one who has written and published some verse, may I honestly state that for a poet trying, in a sincere way, to express his reaction to the impact upon him of life in a modern city, a cartload of phrases and modes of expression heard from his parents' or grandparents' lips would be of little use to him were he to rely on them *alone*, writing, as he must, in a modern idiom and technique [...] In any case 'Thersites' has made no real attempt to show how the work of Seán Ó Ríordáin falls short of the standard he, 'Thersites', would expect from a native speaker. One wonders why? Surely this would be the only honest method of criticism in a case like this [...] Yours, etc., Máirtín Ó Direáin' (Ó Direáin 1953b).

Cuireann na frásaí ‘greim ar mo chroí’ agus ‘easpa muiníne’ féinamhras an Ríordánaigh in iúl go soiléir. I ngiota dialainne eile, luann sé aiste de chuid an Direánaigh agus aiste eile de chuid Bhreandáin Uí Éithir, a léigh sé in *Scéala Éireann* agus déanann sé plé ar an nGaeilge a bhí le brath iontu:

Gaeilge Oileán Árann acu so 7 í ó phréimh acu. Chun na fírinne a insint tá an teanga chomh maith san acu go gcuirfeadh sé cineál lag-mhisneach ort iad a léamh (*Aircív* D15 6.11.1956: 44).

Is léir nach raibh an Ríordánach riamh ar a shuaimhneas le caighdeán a chuid Gaeilge, rud a chuir inní mór air agus é ag iarraidh áit a bhaint amach dó féin i gcanóin liteartha na teanga sin.

Molann sé torthúlacht (chruthaitheach) roinnt scríbhneoirí, an Direánach ina measc, sa ghiota seo a leanas, ina maíonn sé nach bhfuil sé féin torthúil, ó thaobh na scríbhneoireachta de, in aon chor:

Iad go léir ag cur astu—Pearse Hutchinson, Seán Ó Tuama, Máirtín Ó Direáin, Myles na gCopaleen. Cad d’imigh orm-sa? Mé im thost (*Aircív* D23 9.10.1961: 119).

Is díol spéise é go mbaineann sé úsáid as an bhfocal ‘tost’ anseo mar go dtugann sé le fios nach raibh a ghuth féin le cloisteáil in aon chor sa chanóin ag an bpointe sin. I ndialann na bliana 1962, pléann sé an fonn atá air dráma a scríobh, ach cáineann sé a chuid scríbhneoireachta mar gheall go gcreideann sé go bhfuil easpa daonnachta le brath inti; déanann sé comparáid arís idir é féin agus scríbhneoirí áirithe eile:

Níl mo chuid scríbhneoireacht-se daoineach. Cuimhnigh ar an ndaonacht i gcomhráití Bhehan! Nó Mháirtín Uí Cadhain! Nó Mháirtín Uí Direáin! Nó Rabelais! (*Aircív* D24 28.4.1962: 120).

Nuair a rinne sé comparáid idir a chuid scríbhneoireachta agus scríbhneoireacht de chuid daoine eile—agus is díol spéise é gur fir iad na scríbhneoirí uilig a luann sé thuas—bhraith sé go raibh bearna éigin ina shaothar féin.

Sa ghiota seo a leanas, déanann sé a mhachnamh, ní hamháin ar bhinneas Ghaeilge an Direánaigh, ach ar an gcáil a bhí ar an bhfear eile chomh maith:

Feamainn Bealtaine le Máirtín Ó Direáin á léamh agam. Aghaidh Mháirtín ar an saol lasmuigh marab ionann is mise. Brat álainn Gaeilge ar a aigne. Tá a chuid Gaeilge mín, neamh-chnapánach, dréir a chéile mar is diail d’fhear a tógadh le Gaeilge in *Árainn* (*Aircív* D23 17.12.1961: 159).

Léiríonn an frása ‘marab ionann is mise’ gur chuir sé a chuid scríbhneoireachta féin i gcomparáid le scríbhneoireacht Uí Dhireáin agus is léir gur cheap sé go raibh an fear eile in ann dul i ngleic leis an ‘saol lasmuigh’ ar bhealach nach raibh sé féin in ann a dhéanamh. Sa sliocht céanna, déanann sé cur síos ar an easpa smachta atá aige ar an nGaeilge, dar leis féin:

Táim tuirseach den gcaint mharbh so! B’fhearr Béarla féin. Nách í mo theanga dhúchais í an Béarla! An teanga a labhras 7 me im leanbh. An teanga is mó a labhras i gcaitheamh mo shaoil. Is tríthi atá a bhfuil den mbeatha feicithe 7 blaiste agamsa fite fuaite. Cad é an mí-á a bhí orm an chéad lá dul le Gaeilge! Tá an lá inniu 7 an lá inné 7 an lá roimis sin caite agam anso sa leabaidh ag caitheamh amach seilí galair gan aoinne faram (*Aircív* D23 17.12.1961: 159–160).

Cuireann sé síos air féin mar mhealltóir:

Táim meallta—meallta agam féin, im’ cheap magaidh poiblí. Tá sé amuigh orm gur scríbhneoir Gaeilge mé. Tá mo shaol, mo dhuthracht caite agam le Gaeilge 7 ní bheidh Gaeilge go bráth agam [...] Conus a mheallas an oiread san daoine? Conus a mheallas mé féin? Nách bithiúnach mé? Ná fuilim ag craoladh creidimh ná creidim féin? (*ibid.*: 160).

Cuireann sé críoch leis an iontráil trí chomparáid a dhéanamh idir a chuid Gaeilge féin agus Gaeilge an Direánaigh:

Rud beo an fhírinne. Tá an fhírinne i nGaeilge Mháirtín Uí Direáin. Tá beatha inti. Níl an fhírinne im' Ghaeilge-se ná ionam féin. Níl ná beatha. Tá mo chuid Gaeilge chomh lofa, chomh galrach liom féin (ibid.).

Mar a luadh cheana sa chaibidil seo, ní raibh an Ríordánach sásta cur suas leis an mímhacántacht agus tugtar le fios sa sliocht thuas gur bhraith sé an drochthréith seo istigh ann féin. Is cosúil gur chuir na comparáidí diúltacha a rinne sé idir é féin agus filí eile, Ó Direáin san áireamh, lena easpa muiníne agus lena fhéinamhras, go háirithe nuair a rinne sé comparáid idir a chuid Gaeilge féin agus an Ghaeilge a bhí ag scríbhneoirí eile, scríbhneoirí a raibh Gaeilge acu ó dhúchas go príomha.

Maidir le hábhar na filíochta i saothar an Direánaigh, is léir go raibh meas mór ag an Ríordánach air seo chomh maith. Luann sé an cnuasach *Ó Mórna agus Dánta Eile* (1957)—cé nach luann sé an teideal—faoi dhó i ndialann na bliana 1957.²⁷⁹ Tugann sé ardmholadh don chnuasach seo i sliocht amháin:

Leabhar filíochta le Máirtín Ó Direáin tagaithe amach. Sí an fhilíocht chomhaimseartha is fearr í dar liom (*Aircív* D16: 13.4.1957: 69).

Luann sé an cnuasach céanna sa ghiota seo a leanas, ina ndéanann sé cur síos ar an áit atá bainte amach ag an Direánach dó féin sa chanóin:

Leabhar filíochta le Máirtín Ó Direáin ar fáil. Tá áit árd i gcúrsaí filíochta bainte amach aige de bharr cleachtadh. Tá cead a chos i gcúrsaí cumadóireachta bainte amach aige. Tá saoirse na cathrach aige. Is féidir leis iliomad bhéarsaí a chumadh anois go tapaidh 7 aghaidh nua a theaspáint gach uair mar a dheineann na péintéirí móra. Tá inead áirithe sroiste aige inar féidir leis sugradh le focail. Tá a aigne claochlaithe aige. Tá a aigne iomlán á tabhairt chun filíochta aige diaidh ar ndiaidh. Bail ó Dhia ar an obair (*Aircív* D16 30.4.1957: 115–116).

Tugtar le fios anseo go raibh tuiscint ag an Ríordánach ar an Direánach mar ardfhile, mar fhile láidir, údarásach. Tugtar le fios chomh maith go raibh sé tógtha le nua-

²⁷⁹ I ndialann na bliana 1965, déanann sé cur síos ar an leabhar *Ár Ré Dhearóil* (1962) de chuid an Direánaigh mar '[r]ud fíor-bhlasta' (*Aircív* D29 22.9.1965: 197).

aimsearthacht agus úire an Direánaigh. I ngiota eile, luann sé an dearcadh diúltach a bhí ag Domhnall Ó Corcora i leith Uí Dhireáin—agus is díol spéise é go raibh dearcadh diúltach ag an gCorcorach i leith James Joyce, leis, mar a pléadh cheana²⁸⁰—dearcadh nach n-aontaíonn sé féin leis:

Dúirt sé [Ó Corcora] gurb é Máirtín Ó Direáin an file is measa in Éirinn mar ná fuil ina chuid filíochta ach lag-aithris ar fhilíocht an Bhéarla. ‘Ní fheadair sé cad is filíocht Gaeilge ann,’ ar seisean. ‘Ní fheadair ar léigh sé riamh í?’ [...] Ní fhéadfainn aontú leis 7 dúrt é 7 dúrt go bhfuil Gaeilge Mháirtín gan chám, ach d’admhaíos ná fuil an traidisiún liteardha chomh láidir ins na Connachtaigh 7 atá ins na Muimhnigh. Bhíos chun fiafraí de an ceadmhach d’fhile Gaeilge módh iasachta do thabhairt isteach sa Ghaeilge ach ní bhfuairéas caoi (*Aircív* D16 12.4.1957: 56).

Is cosúil go raibh an Direánach ró-nua-aimseartha don Chorcorach, sa chaoi chéanna is a bhí Joyce ró-ait dó, ach bhí meas ag an Ríordánach ar scríbhneoirí nua-aimseartha agus turgnamhacha. Luann sé i sliocht eile gur chreid sé féin go raibh bua na scríbhneoireachta fós le brath i saothar Uí Dhireáin sna caogaidí déanacha, cé nár aontaigh gach tráchtairé leis an tuairim sin:

Níl cumas Mháirtín ag dul chun fuairé. Is cuimhin liomsa go ndúirt fear radio liom-sa na blianta ó shoin go raibh Máirtín scríte amach. Nách air a bhí an mearbhall. Is fada ó bheith amhlaidh é (*Aircív* D16 5.5.1957: 137–138).

Bhí an Ríordánach tógtha, ní hamháin le Gaeilge an Direánaigh, ach le hábhar a shaothair chomh maith. Scríobh Ó Ríordáin léirmheas ar fhilíocht an Direánaigh san *Irish Times* faoin teideal ‘Máirtín Ó Direáin’ sa bhliain 1971, ina gcuirtear béim ar an meas a bhí aige ar an bhfile eile. Maíonn sé go bhfuil Ó Direáin ‘á léamh’ aige ‘le 30 éigin bliain’ agus gur ‘*aficionado* ársa’ é, mar sin (Ó Ríordáin 1971d: 10). Tugann sé léargas dúinn ar an tionchar a bhí ag luathdhánta Uí Dhireáin air:

Ba dhraíocht nua dhom céad dánta Uí Dhireáin i *Coinnle Geala*. Snámh smigín ar mhuir an dáin a thugann sé féin ar na chéad dánta san anois. Ba

²⁸⁰ Fch Caib 4, 4.8, lch 335.

dhiail an snámh smigín é [...] Ba sholas nua é agus theich fadhbanna na seanré roimis fé mar is gnáth leo teicheadh roimh nuaré (ibid.).

Tugann sé le fios chomh maith go bhfuil a ghuth féin—an Direánachas, mar a chuireann sé féin é—ag an Direánach agus go bhfuil an guth seo le brath go smior ina chuid dánta:

Anois tá rud ag baint le Ó Direáin. Tá a leithéid ann, mar a déarfá. Tá a leithéid de rud agus Direánachas so-aitheanta, doshéanta ann [...] Ní mhairfidh ach an fhilíocht go bhfuil rud éigin ag baint léi. Neamhfhilíocht isea an chuid eile dá léannta, dá ghlice teicníc, dá cheolmhaire. Sé sin gur neamhfhilíocht is ea an chuid is mó den bhfilíocht dár scríobhadh riamh. Ach cad is fiú filíocht an Direánaigh? Cad iad na comharthaí sóirt? Ar an gcéad dul síos tá sí ionraic. Tá sí fírinneach. Fírinne mhíchompordach isea a fírinne. Tá sí leochaileach, mothálach. Ní labhrann sí árd ach cloiseann sí mórán. Duine-mhéadar is ea í [...] Tómhaiseann an méadar so cuisle, meanma, teocht an duine is ábhar aige, sa chás so fear nár chaith ach a choigil a chuid mothúchán—fear a thug a raibh aige chuig muileann na filíochta (ibid.).

Molann an Ríordánach macántacht an Direánaigh, mar a mholann sé macántacht Joyce agus Hopkins. Is léir go bhfuil an-mheas aige ar an Direánach mar fhile mar go gceapann sé go raibh an Direánach dírithe go hiomlán ar an bhfilíocht. Tugann Ó hAnluain agus Ní Annracháin an tiomantas céanna le fios:

Is léir a thiomantacht chun na filíochta agus chun na héigse mar ba é a d’fhoilsigh an chéad dá leabhar dá chuid ar a chostas féin (Titley *et al.* 2010: 84).

Léiríonn cuntas de Paor ar an dán ‘Ó Mórna’ go raibh an Direánach sásta géilleadh ‘do stiúir na samhlaíochta seachas srian a chur léi’ agus é ag scríobh (2014: 105). Mhaígh an Direánach féin go n-imíonn file leis féin ‘ar thuile na cumadóireachta’ agus dán mar ‘Ó Mórna’ á scríobh aige (Ó hAnluain qtd de Paor 2014: 105). Tugann an Direánach léargas dúinn ar an tábhacht a bhaineann le tiomantas an fhile san agallamh a rinne sé le Declan Collinge:

You can't do two jobs at once. It means you dissipate the energy. All artists and poets have 'valley periods' when inspiration is slow to come. Being free to travel and to read widely means one can utilize these periods to build up one's resources (1990: 17).

Molann an Ríordánach guth—nó pearsantacht—láidir Uí Dhireáin chomh maith nuair a mhaíonn sé go bhfeictear dó 'gurb ionann a phearsantacht agus a chuid filíochta fé seo' (1971c: 10). Luann sé gur 'chruthaigh sé teanga filíochta dá chuid féin as an síorscríbhneoireacht, as an bhfás a tháinig ar a aigne, ar a mhothú agus de bharr ionraiceas a chleacht' (ibid.). Maíonn sé go bhfuil ábhar agus friotal a chuid dánta 'lándireánaithe' (ibid.) agus déanann sé cur síos air mar 'm[h]áistir' (ibid.). Déanann sé cur síos ar an leabhar filíochta *Crainn is Cairde* mar leabhar 'fíordhireánúil' (ibid.). Cuireann an t-imeartas focal uilig atá le brath san alt béim ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar Ó Direáin mar fhile láidir, ionraic. Níorbh é an Ríordánach an t-aon chriticeoir a rinne cur síos ar ionracas an Direánaigh. Déanann Ó Doibhlin cur síos ar a chuid filíochta mar 'f[h]ilíocht ionraic' mar gur filíocht í 'a eascrann as an mhacántacht, an dáiríreacht agus an fhírinne phearsanta' (1966: 56). Cuireann sé leis seo, ag maíomh gurb é 'príomhthréith na filíochta seo ar fad ionraiceacht agus dianas an mhothaithe' (1966: 69).

I ngiota dialainne, molann an Ríordánach Gaeilge agus macántacht an Direánaigh nuair a dhéanann sé tagairt don chlár raidió *Dian-Cheistiú na nÚdar*, ar a raibh agallamh leis an Direánach le cloisteáil i mí Aibreáin 1959:

Chuala Máirtín Ó Direáin ar an aer anocht [...] Ní féidir buachtaint ar an gcainteoir dúchais. B'aoibhinn bheith ag éisteacht leis ar son na cainte. Ach b'fhiú éisteacht leis ar son a raibh le rá aige chomh maith. Labhair sé go hanamhacánta, gan mustair, gan eirí anáirde [...] Ana-phléisiúr abea é bheith ag éisteacht leis (*Aircív* D20 27.4.1959: 95–97).

Is léir, mar sin, go raibh an-mheas ag an Ríordánach agus ag an Direánach ar a chéile, ach gur chreid an Ríordánach nach raibh a chuid Gaeilge féin nó a chuid filíochta féin chomh maith le Gaeilge nó le filíocht an mhórfhile eile.

4.11. Conclúid

Mar a pléadh go mion sa tríú caibidil, bhain an tuiscint a bhí ag an Ríordánach air féin mar fhear lochtach le coinníollacha a shaoil, go háirithe leis an tinneas fadtéarmach a raibh drochthionchar aige, ní hamháin ar a chorp ach ar a aigne chomh maith, agus leis an gcaoi nár éirigh leis cloí le noirm chollaí na sochaí comhaimseartha. Toisc gur cheap sé gur fhear ‘ait’ a bhí ann agus go raibh saol ‘mí-rialta’ á chaitheamh aige (*Aircív* D19: 28.4.1958: 31), duine lán d’fhéinamhras a bhí ann agus ghoill easpa muiníne air go géar le linn a shaoil. Bhí sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo a léiriú gur chuir an tuiscint a bhí aige ar fhir eile, ar a dhomhan homashóisialta, go mór lena fhéinamhras, lena easpa muiníne agus leis an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear mífhearúil, neamhfhiúntach.

Ní féidir linn a shéanadh gur shochaí an-phatracach a bhí i sochaí na hÉireann san fhichiú haois, inar cuireadh béim láidir ar na naisc homashóisialta idir fir. Léiríodh sa tríú caibidil den tráchtas seo nach raibh an Ríordánach iomlán compordach le comhluadar na mban agus gur chuir siad inní air, inní a bhain lena chumas collaí go pointe.²⁸¹ Ní haon ionadh é, mar sin, gur chuir an Ríordánach béim ar an ngaol a bhí aige le fir eile, seachas ar an ngaol a bhí aige le mná, nuair a bhí sé ag iarraidh é féin, agus a fhearúlacht féin, a thuiscint agus a mheas. Má chuir banúlacht na mban inní air, chuir fearúlacht na bhfear eile inní air chomh maith agus threisigh an chuid ba mhó de na comparáidí a rinne sé idir é féin agus fir eile an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear lochtach.

Tugtar le fios sa chaibidil seo gur chuir bás a athar go mór leis an bhféiníomhá dhiúltach a chruthaigh sé mar gheall gur chuir sé an-bhrú air féin bróga a athar mhairbh a líonadh, ach níor cheap sé riamh gur éirigh leis toisc gur theip air aire ‘cheart’ a thabhairt dá mháthair agus dá theaghlach. Ní raibh sé láidir go leor, dar leis féin, chun a bheith ina fhear tí. Maidir lena dheartháir, Tadhg, bhí caidreamh casta aige leis. Níor réitigh siad go han-mhaith lena chéile toisc go raibh siad an-difriúil óna chéile ó thaobh pearsantachta de. É sin ráite, bhraith an Ríordánach ar chomhluadar Thaidhg, agus ar chomhluadar theaghlach a dhearthár, go háirithe nuair a bhí sé breoite, agus is cosúil

²⁸¹ Fch Caib. 3.4., lgh 222–230.

go raibh cion éigin aige air, in ainneoin nach raibh sé an-mhór leis. Is díol spéise go gcáineann sé droch-iompar Thaidhg—an t-ólachán, an díomhaointeas—sa dialann agus go luann sé an tionchar diúltach a bhí aige ar a theaghlach, agus go háirithe ar na páistí. Léirítear anseo gur chreid sé *gur chóir* don fhear aire cheart a thabhairt dá theaghlach agus cáineann sé iompar a dhearthár ní hamháin mar dhroch-iompar, ach mar iompar mífhearúil.

Is díol spéise é chomh maith go ndéanann sé iarracht a dhrochthréithe féin, mar a thuigeann sé iad, a nascadh le drochthréithe a ghaolta fireanna. Tugann sé le fios, mar sin, go raibh locht éigin i ngéinte na Ríordánach agus nach raibh sé féin in ann éalú ón locht sin. Seans go raibh sé ag iarraidh tuiscint ní b'fhearr a fháil air féin agus ar a fhearúlacht lochtach trí chomparáidí mar sin a dhéanamh, ach níor thug siad sólás ar bith dó mar chonacthas dó uaireanta nach mbeadh sé in ann aon rud a dhéanamh chun a chás féin a fheabhsú mar gheall go raibh a chuid lochtanna féin scríofa sna géinte sular rugadh é in aon chor. Chuir na comparáidí sin go mór lena fhéiniómhá dhiúltach agus lena fhéinamhras, mar sin.

Maidir lena chairde, is léir gur cheap sé nach raibh sé chomh maith le Bob Cotter toisc go raibh macántacht agus crógacht éigin le brath ina chara, dar leis, a lig dó dul i ngleic leis an saol go héasca. Dar leis go raibh sé féin ródhírithé ar a mheon féin agus thug sé le fios sa dialann, mar shampla, go raibh sé an-deacair air dul i ngleic le 'tubaistí' an tsaoil (*Aircív* D9 31.1.1951: 120) agus go raibh sé ag brath ar fhir mar Bhob chun 'fairsingeacht' agus 'éagsúlacht' an tsaoil a chur i gcuimhne dó (*Aircív* D13 25.1.1954: 21). D'aithin sé go raibh roinnt cosúlachtaí idir é féin agus cara eile dá chuid, Mícheál Ó Gaoithín, mar nár chloígh an fear eile le noirm na fearúlachta ach an oiread. Tugann na cuntais a scríobh sé ar an bhfear eile seo le fios, áfach, go raibh an Gaoithíneach in ann dul i ngleic lena imeallachas agus lena uaigneas ar bhealach réasúnta sláintiúil, rud nach raibh an Ríordánach in ann a dhéanamh, dar leis féin. Cé go raibh an-chion aige ar an nGaoithíneach, bhí sé in éad leis chomh maith mar gheall ar chaighdeán a chuid Gaeilge agus mar gheall gur duine stócach, stuama a bhí ann, mar a thuig an Ríordánach é.

Bhí fonn ar an Ríordánach a ghuth fileata—an Ríordánachas—a bhrú chun tosaigh agus áit a bhaint amach dó féin sa traidisiún liteartha. Traidisiún patrarcach,

homashóisialta a bhí i dtraidisiún liteartha na Gaeilge, agus i dtraidisiún liteartha an Iarthair, leis na blianta agus bhí ar an Ríordánach dul i ngleic leis na filí ‘móra’ fireanna a tháinig roimhe agus é ag iarraidh a áit féin a aimsiú sa chanóin. Chuir láidreacht na bhfilí sin inní air (1) mar gheall go raibh air an tionchar a bhí acu air a láimhseáil agus a aithint gan a ghuth féin a chailliúint ag an am céanna agus (2) mar gheall nár bhraith sé riamh go raibh a ghuth féin chomh láidir ná chomh fiúntach leis na guthanna ‘móra’ eile. Cé go n-aithnítear an Ríordánach anois mar dhuine den ‘triúr mór’ (Tittley 2012: 80) a d’imir tionchar suntasach ar nuafhilíocht na Gaeilge agus ar an nglúin filí agus scríbhneoirí a tháinig chun tosaigh ina dhiaidh—a leithéidí Colm Breathnach, Nuala Ní Dhomhnaill, Liam Ó Muirthile agus Louis de Paor,²⁸²—agus cé go bhfuair sé aitheantas mar fhile tábhachtach sula bhfuair sé bás, bhí sé an-deacair air glacadh leis an stádas seo, nó é a chreidiúint, mar gheall gur mhinic a thuig sé a chuid scríbhneoireachta féin mar scríbhneoireacht neamhfhiúntach, lag, mhífhearúil. Léiríodh sa dara caibidil nach raibh an Ríordánach iomlán compordach le traidisiún fireann na litríochta, cé go raibh meas aige ar an traidisiún ag an am céanna.²⁸³ Léiríodh sa tríú caibidil ansin nach raibh sé compordach leis féin, agus go háirithe lena fhearúlacht lochtach, agus go raibh tionchar ag an easpa compoird sin ar an tuiscint a bhí aige ar thaobh baineann na filíochta agus ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhearfhile mífhearúil.²⁸⁴ Toisc go raibh an Ríordánach míchompordach leis an traidisiún liteartha (go pointe áirithe) agus toisc gur mhinic a d’aithin sé taobh, nó fórsa, baineann an phróisís chruthaithigh, bhí sé deacair air é féin a shamhlú mar fhearfhile láidir. Chuir an tuiscint a bhí aige ar fhilí agus ar scríbhneoirí ‘móra’ eile leis an deacracht sin mar gur bhraith sé go raibh sé lag nó mífhearúil i gcomparáid leosan agus go raibh sé ina fhile imeallach, ina fhearfhile imeallach, sa traidisiún fireann.

²⁸² Déanann Gearóid Ó Cruaíoch (2019) mionscagadh ar an tionchar a bhí ag an Ríordánach ar an gceathrar scríbhneoirí a luadh thuas, go háirithe ó na seascaidí déanacha ar aghaidh, agus go háirithe nuair a bhí sé ag obair le cuid acu, mar léachtóir agus mar ‘eiseamlái[r] ealaíonta’ (xx) i gColáiste na hOllscoile, Corcaigh, san aiste “‘Ríordánachas go mór sa treis’: Tionól na bhFilí’, atá bunaithe ar chaint a thug sé ag an gcomhdháil *Comórdadh an Ríordánaigh 2016*.

²⁸³ Fch Caib. 2, 2.13., lgh 185–186.

²⁸⁴ Fch Caib. 3, Cuid 3.8., lgh 274–277.

Conclúid

Is féidir linn filíocht Sheáin Uí Ríordáin a léamh mar fhilíocht atá lán le ‘paradox, questioning, switches of viewpoint, and a generally restless spirit’, mar a dhéanann Frank Sewell (2000: 19). Mar a léiríodh sa tráchtas seo, níl aon amhras ach go bhfuil na tréithe ceannann céanna le brath go soiléir ina dhialann phearsanta. Cuireadh béim sa saothar seo ar an gcaoi a dtéann an Ríordánach i ngleic leis an inscne, agus go háirithe leis an bhfearúlacht, ina chuid dánta agus sa dialann, mar sin, chun a léiriú go raibh tionchar ag an éiginnteacht a bhíodh de shíor á chrá, mar gheall, ní hamháin ar choinníollacha a shaoil—an aonaránacht, an tinneas fadtéarmach—ach mar gheall ar an dearcadh luaineach a bhí aige i leith cheisteanna móra an tsaoil—an creideamh, an grá, an bás—, i leith chúrsaí teanga agus i leith ról an fhile sa tsochaí, ar an tuiscint a bhí aige air féin mar dhuine agus go háirithe mar *fhear*. Déanfar plé sa chuid dheireanach seo den tráchtas ar na mórargóintí a tháinig chun cinn i ngach caibidil agus ar na féidearthachtaí taighde a eascróidh as tionscadal den chineál seo.

Ina aiste cheannródaíoch ‘The Death of the Author’ [‘La mort de l’auteur’] (1977 [1967]), cáineann an teoiricí liteartha Roland Barthes an bhéim a chuirtear ar choincheap, nó ar íomhá, *an údair*²⁸⁵ san Iarthar:

[...] the image of literature to be found in contemporary culture is tyrannically centred on the author, his person, his history, his tastes, his passions [...] the *explanation* of the work is always sought in the man or woman who produced it, as if it were always in the end, through the more or less transparent allegory of the fiction, the voice of a single person, the *author* ‘confiding’ in us (ibid.: 147).

Dar le Barthes gur chóir don chriticeoir béim a chur ar an téacs féin, ar an bhfriotal féin, seachas ar an údar. Maíonn sé, mar shampla, ‘every text is eternally written *here and now*’ (ibid.: 145) agus dar leis ‘writing is the destruction of every voice, of every point of origin’ (ibid.: 142). Má chuirimid an iomarca béime ar an údar, cuirtear srian leis an *gcaoi* a dtuigimid a théacs mar ‘when the Author has been found, the text is

²⁸⁵ Tugann sé an ‘Author-God’ ar an gcoincheap seo (1977: 146).

“explained” (ibid.: 147). Is argóint shuimiúil í seo sa chaoi a dtugann sí neamhspleáchas don léitheoir a thuiscint féin a bhaint as an téacs: ‘The reader,’ a mhaíonn Barthes, ‘is the space on which all the quotations that make up a writing are inscribed without any of them being lost’ (ibid.: 148). Níl aon amhras ach gur féidir— agus gur chóir—don léitheoir a léamh féin a dhéanamh ar théacs, gan a bheith ag brath ar an eolas atá aige ar chuspóirí an údair amháin. É sin ráite, nuair a bhaineann scríbhneoir úsáid as stíl phearsanta, fhaoistiniúil, mar a dhéanann Ó Ríordáin ina chuid dánta go minic, dar le húdar an tráchtais seo go gcuireann an cineál sin eolais, mar aon le heolas faoi shaol agus faoi shochaí chomhaimseartha an scríbhneora go mór leis an tuiscint a fhaighimid ar na téacsanna liteartha. B’shin an fáth ar bheartaigh údar an tráchtais seo ar mhionphlé a dhéanamh ar na dánta agus ar an dialann ag an am céanna; caitheann na cáipéisí pearsanta solas ar na cáipéisí poiblí. Luadh sa réamhrá nár chóir dúinn tuiscint ar an dearcadh a bhí ag Ó Ríordáin i leith na hinscne, agus go háirithe i leith mhíchothromaíocht inscne an traidisiúin liteartha, a bhaint as réimse cúng dá chuid dánta.²⁸⁶ Cuireadh rogha réasúnta leathan dánta, mar aon le fianaise ón dialann san áireamh sa tráchtas seo agus faightear léargas cuimsitheach ar an dearcadh a bhí aige i leith na hinscne, i leith an traidisiúin, i leith na mban agus i leith na fearúlachta dá bharr.

Ní leor blas a fháil ar scríbhneoireacht an Ríordánaigh, ná fiú ar choinníollacha a shaoil phearsanta, mar a dhéanann sé féin cur síos orthu, chun tuiscint mhaith a fháil ar an dearcadh sin, áfach. Caithfimid an tsochaí chomhaimseartha a mhunlaigh é a fhiosrú más mian linn cur leis an tuiscint sin. Sa chéad chaibidil den tráchtas, díriodh ar pholaitíocht inscne na sochaí Éireannaí san fhichiú haois toisc go bhfuil ceisteanna inscne lárnach sa tionscadal seo. Dar leis an údar seo go raibh tionchar mór ag an bpolaitíocht inscne sin, mar aon le luachanna agus nósanna morálta na sochaí—go háirithe an pósadh (heitrighnéasach) agus an ghiniúint (laistigh de chuing an phósta)—leis an reachtaíocht mhorálta a cuireadh i bhfeidhm i rith na tréimhse úd agus leis an tionchar cumhachtach a bhí ag lucht, agus ag smaointe, na hEaglaise Caitlicí, ní hamháin ar shaol agus ar dhearcadh pearsanta an Ríordánaigh i leith, mar shampla, na banúlachta agus na fearúlachta, ach ar fhorbairt na míchothromaíochta inscne i dtraidisiún liteartha na Gaeilge, traidisiún lena dtéann an Ríordánach i ngleic go

²⁸⁶ Fch ‘Réamhrá’, lch vii.

díreach i ndánta ar nós ‘Banfhile’ (*TÉB*: 45–46), ‘A Sheanfhilí, Múinidh Dom Glao’ (*ES*: 36) agus ‘Súile Donna’ (*LL*: 10). Léiríodh sa chaibidil sin an chaoi a ndeachaigh na luachanna, na nósanna agus na híomhánna idéalacha a bhain leis an ngnéas, leis an gcollaíocht agus leis an inscne, i bhfeidhm ar ghnáthmhuintir na tíre. Mhúnláigh ardchaighdeán morálta na tíre—mar a tuigeadh é—an tuiscint a bhí ag gnáthdhaoine, cosúil leis an Ríordánach, i leith an tsaoil. Cuireadh brú orthu na luachanna, na nósanna agus na híomhánna úd a ghlacadh chucu féin, i ngan fhios dóibh féin go minic. Toisc go raibh sé mar aidhm ag an údar seo a léiriú sa chuid eile den tráchtas nár chloígh an Ríordánach ina intinn féin leis an íomhá den fhear idéalach a bhí go mór chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois *ná* leis an íomhá idéalach den scríbhneoir fireann, fearúil a bhí chun cinn sa traidisiún liteartha, thug an chéad chaibidil léargas cuimsitheach don léitheoir ar na luachanna, ar na nósanna agus ar na híomhánna sin agus ar an tionchar a bhí acu ar mhuintir na tíre.

Sa chaibidil chomthéacsúil, luadh an íomhá idéalach den mháthair a tháinig chun tosaigh mar chuid den pholaitíocht inscne a pléadh thuas. Díríodh go mion ar choincheap an mháithreachais, ansin, sa dara caibidil, agus rinneadh mionphlé ar an tionchar a bhí ag an gcoincheap úd ar an tuiscint a bhí ag an Ríordánach ar pholaitíocht—agus go háirithe ar mhíchothromaíocht—inscne an traidisiúin liteartha. Pléadh an caidreamh a bhí ag an Ríordánach lena mháthair féin, Mairéad Uí Ríordáin (Ní Luineacháin) agus baintear úsáid as sliocht ón dialann ina ndéanann sé cur síos ar an salachar a fheiceann sé ar a cos agus as an dán ‘Adhlacadh Mo Mháthar’ (*ES*: 56–58) chun a léiriú go raibh sé deacair air glacadh léi mar bhean chorpartha, a raibh a mianta féin aici—mar ghnáthbhean. Maíodh, mar sin, go mbíodh sé de nós ag an Ríordánach idéalú a dhéanamh ar a mháthair agus ar a tréithe pearsantachta agus rinneadh nasc idir an t-idéalú seo agus an t-idéalú a rinneadh ar an máthair i sochaí na hÉireann san fhichiú haois, mar aon leis an idéalú a rinneadh, mar shampla, ar an Maighdean Bheannaithe i réimse an chreidimh, agus ar mháithreachas agus ar gheanmnaíocht na Maighdine Beannaithe go háirithe.

Sa dara leath den dara caibidil, díríodh ar an tionchar a bhí ag an gcoincheap (idéalach) den mháithreachas agus ag an idéalú a rinne sé ar a mháthair ar an gcaoi a ndeachaigh an Ríordánach i ngleic le polaitíocht inscne an traidisiúin liteartha .i. le hatharthacht mheafarach an fhile, mar a tuigeadh go traidisiúnta í, agus leis an

déscaradh idir an file fireann agus an bhé bhaineann. Is sa chomhthéacs sin a rinneadh anailís ar an dán ‘Banfhile’ (*TÉB*: 45–46), ní mar dhán ina ndéantar míchothromaíocht inscne an traidisiúin a dheimhniú, mar a thuigtear é go minic sna cuntais fheimineacha (Ní Annracháin 1982; Nic Dhiarmada 1992; Mac Giolla Léith 1996; Nic Eoin 1998; Ní Dhomhnaill 2005), ach mar dhán ina gceistítear an pholaitíocht inscne ar a mbraitheann an mhíchothromaíocht úd. Maíodh go léiríonn an dán seo gur chuir polaitíocht inscne an traidisiúin míchompord ar an Ríordánach; ní raibh sé iomlán ar a shuaimhneas leis an ról a bhí leagtha amach dó mar fhearfhile sa traidisiún. Leathnaíodh an argóint sin trí mhionphlé a dhéanamh ar an dán ‘Súile Donna’ (*LL*: 10–13) ina n-imríonn an file leis an déscaradh inscne i mbealach an-oscailte, rud a chuireann nádúr aondeonach an déscartha in iúl dúinn arís.

Má bhí an Ríordánach míchompordach leis an déscaradh idir an file agus an bhé, ní raibh sé ar a shuaimhneas ach an oiread leis an tuairim gur athair meafarach é an file fireann a bhaineann úsáid as a chuid dánta chun a oidhreacht féin a dheimhniú. Pléadh an teannas a thagann chun cinn i bhfealsúnacht fhileata agus i ndánta an Ríordánaigh idir ‘fórsa fireann’, nó fórsa aithriúil, (‘Banfhile’: l. 5) agus fórsa baineann, nó fórsa máithriúil, na filíochta trí mhionanalís a dhéanamh ar an Réamhrá in *Eireaball Spideoige* (9–25), agus ar na dánta ‘A Sheanfhilí, Múinidh Dom Glao’ (*ES*: 36) agus ‘Dán’ (*ES*: 113–114). Baineadh úsáid as teorric ó réimse na síocanailíse chun cur leis an léamh sin ar scríbhneoireacht an Ríordánaigh mar scríbhneoireacht ina n-aithnítear taobh baineann na cruthaitheachta: an taobh rúnda, an taobh ceilte, ‘Eile’ an fhórsa fhirinn. Roghnaíodh saothar Julia Kristeva, saothar Luce Irigaray agus saothar Sigmund Freud, mar go dtugann smaointe an triúir léargas suimiúil dúinn ar an gcaoi a ndéantar deighilt idir domhan, nó ord, nó réimse na máthar—réimse a bhaineann leis an spleáchas idir an leanbh agus an mháthair, le rithimí an choirp, le míreasún agus leis an anord—agus domhan, nó ord, nó réimse an athar—réimse a bhaineann leis an neamhspleáchas, leis an teanga, le noirm shóisialta, le réasún, le rialacha agus le hord. Tugann siad léargas dúinn chomh maith ar an teannas síceolaíoch a chruthaítear sa duine mar gheall ar an deighilt seo agus ar an gcaoi a mbraitheann an duine ‘the regressive pull towards fusion with their mothers’ tar éis dó scaradh léi (go síceolaíoch) chun a bheith ina shuibiacht in ord an athar (Grant 2016: 57). Maíodh gur bhraith an Ríordánach an ‘regressive pull’ seo agus go bhfuil sé sin le brath sa Réamhrá agus i gcuid dá dhánta, ina gcuireann sé béim ar fhórsa baineann,

treascrach na filíochta. Thuig sé é féin mar thuismitheoir meafarach, ach ní i gcónaí a thuig sé é féin mar athair.

Dar leis an scríbhneoir seo go raibh nasc idir an t-amhras a bhí ar an Ríordánach faoina ról mar athair meafarach sa traidisiún liteartha agus an t-amhras a bhí air faoina fhearúlacht ina shaol laethúil. Sa tríú caibidil, mar sin, rinneadh mionphlé ar an léiriú a thugann an Ríordánach ar a chorp agus ar a chollaíocht, ar choincheap an pheaca, mar a thuigtear i dteagasc na hEaglaise Caitlicí é, agus go háirithe ar an gcaoi nár chloígh sé le noirm na fearúlachta ná leis an íomhá idéalach den fhear a bhí chun cinn in Éirinn san fhichiú haois. Léiríodh go raibh tuiscint aige air féin mar fhear lochtach, ait, mífhearúil ar chúiseanna éagsúla: mar gheall ar an tinneas fadtéarmach a bhí air agus an drochthionchar fisiciúil a bhí aige sin air; mar gheall nár phós sé riamh; mar gheall nach raibh a pháistí féin aige; mar gheall nach raibh sé muiníneach le mná ná muiníneach go gnéasach. Baineadh úsáid as an teoiric (iarstruchtúrach) inscne agus as teoiric na haiteachta chun a léiriú gur coincheap luaineach, leochaileach í an fhearúlacht, agus go múnlaíonn an tsochaí an tuiscint a bhíonn ag daoine uirthi, tuiscint a athraíonn ó ré go ré, ó áit go háit agus, fiú, ó fhear go fear. Cuireadh béim ar leith ar an bhfearúlacht heigeamaineach (*hegemonic masculinity*), coincheap a chuir an teoiricí R.W. Connell chun cinn sna 1990idí, chun plé a dhéanamh ar an tionchar a bhí ag an bpríomh-mhúnla den fhearúlacht a bhí chun tosaigh in Éirinn san fhichiú haois ar dhearcadh an Ríordánaigh i leith a fhearúlachta pearsanta. Chuir sé é féin i gcomparáid leis an bpríomh-mhúnla idéalach sin agus dar leis nár éirigh leis na critéir a bhain leis—neart, crógacht, geanmnaíocht, ardchaighdeán morálta, táirgiúlacht, torthúlacht—a chomhlíonadh. Ní raibh an Ríordánach compordach lena—nó ina—chorp eitinneach. Níl aon amhras ach go raibh fonn láidir air ‘normal life cycles’ (Breathnach 2016: 94) a bhlaiseadh; bhí fonn air, mar shampla, Cáit Ní Fhoghlú a phósadh sna caogaidí agus bhí fonn air a pháistí féin a bheith aige. Is léir, áfach, gur cheap sé nach raibh ‘gnáthshaol’ den chineál sin i ndán dó agus gur chreid sé chomh maith nach raibh sé tuillte aige mar gheall gur fhear mífhearúil a bhí ann. Mar a maíodh sa tríú caibidil, bhíodh sé de nós aige riamh an bhéim a chur ar an aigne, seachas ar an gcorp, ina chuid scríbhneoireachta mar gheall, dar leis an údar seo, go raibh sé ag iarraidh a chorp breoite, lag, peacach a sheachaint. Bhí sé in ann béim a leagan ar a thorthúlacht chruthaitheach agus ar neart agus ar chrógacht a aigne agus é ag scríobh. Is díol spéise é, áfach, gur mhinic a d’aithin sé

fórsa baineann na filíochta agus a rinne sé baineannú air féin, nó ar a chainteoirí, rud a thugann le fios go raibh sé buartha, ní hamháin faoina stádas fireann sa saol laethúil, ach faoina stádas mar fhearfhile sa traidisiún liteartha chomh maith.

Ní hamháin go ndearna an Ríordánach comparáid idir é féin agus príomh-mhúnlá idéalach, teibí na fearúlachta Éireannaí, ach rinne sé comparáid, leis, idir é féin agus fir eile a raibh aithne phearsanta aige orthu, nó a raibh tionchar acu air. Díródh sa cheathrú caibidil, mar sin, ar dhomhan homashóisialta Uí Ríordáin chun anailís a dhéanamh ar an gcaoi ar mhúnlaigh fir eile an tuiscint a bhí aige air féin, ní hamháin mar fhear, ach mar scríbhneoir fireann chomh maith. Ag tús na caibidile, pléadh coincheap na homashóisialtachta agus an teoiric a bhaineann leis—go háirithe saothar Eve K. Sedgwick (1985)—chun blas a thabhairt don léitheoir ar phríomhsmaointe an réimse. Rinneadh mionphlé, ansin, ar ghaoil phearsanta an Ríordánaigh trí anailís a dhéanamh ar an gcaidreamh a bhí aige lena athair, lena dheartháir, Tadhg, agus le roinnt cairde dá chuid. Maíodh go raibh tionchar mór ag bás a athar air mar bhuachaill óg, ní hamháin ag leibhéal mothúcháin, ach ag leibhéal praiticiúil chomh maith, mar gur cheap sé go raibh sé féin, an mac ba shine, freagrach as compord a mháthar. Chuir an bhreiteacht fhadtéarmach isteach go mór air, mar sin, mar gheall nach raibh sé de chumas aige a bheith ina sholáthraí seasmhach, éifeachtach. Ní raibh sé in ann an teach a choimeád tar éis dá mháthair bás a fháil gan cabhair a lorg óna dheartháir, a bhí in ann obair láimhe a dhéanamh dó, ach an oiread, rud eile a chuir as go mór dó. Ní dhearna an Ríordánach idéalú ar a athair ná ar a dheartháir mar a rinne sé ar a mháthair agus ní raibh drogall air a ndrochthréithe—gruamacht, easpa foighne, teasaíocht—a phlé sa dialann. Is díol spéise é gur mhinic a rinne sé plé ar a dhrochthréithe féin mar dhrochthréithe a bhí ag na Ríordánaigh uilig, rud a thugann le fios go raibh rud éigin ‘lochtach’ ina ghéinte agus a chuireann béim, arís, ar an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear easnamhach. Maidir lena chairde fireanna, léiríodh gur threisigh na caidrimh a bhí aige le cuid acu an tuiscint a bhí aige air féin mar fhear neamh-heigeamaineach, mífhearúil mar gur bhraith sé tréithe ‘fearúla’—láidreachta fhisiciúil, crógacht, táirgiúlacht, torthúlacht, deimhnitheacht, agus go háirithe macántacht—iontu nár bhraith sé ann féin.

Sa dara leath den chaibidil, pléadh an tionchar a bhí ag ‘fir mhóra’ na litríochta air. Bhí an Ríordánach ag iarraidh a ghuth féin a chur chun tosaigh i dtraidisiún fireann

liteartha agus bhí air iarracht a dhéanamh an tionchar a bhí ag scríbhneoirí eile air a láimhseáil gan an guth sin a chailliúint. Rinneadh mionanailís ar an tionchar a bhí ag Mícheál ‘An File’ Ó Gaoithín air, mar chara agus mar scríbhneoir láidir—mar a thuig an Ríordánach an láidreacht liteartha—agus díríodh, ina dhiaidh sin, ar an dearcadh a bhí aige i leith triúr mórscribhneoirí: James Joyce, Gerard Manley Hopkins agus Máirtín Ó Direáin. Léiríodh gur bhain láidreacht an scríbhneora go príomha le cumhacht, le húrnacht agus le macántacht a ghutha liteartha in intinn Uí Ríordáin agus go ndearna sé nasc idir an láidreacht úd agus an fhearúlacht chomh maith. Pléadh an inní a mhúscail láidreacht scríbhneoirí eile sa Ríordánach, ag baint úsáid as teoiric liteartha Harold Bloom agus as an gcoincheap ar a dtugann sé ‘the anxiety of influence’ (1973: 5). Cé gur éirigh leis an Ríordánach áit a bhaint amach dó féin mar mhórfhile sa chanóin, is léir, go háirithe ó fhianaise na dialainne, nár cheap sé go raibh áit tuillte aige sa traidisiún fireann, dearcadh a bhain, dar leis an údar seo, leis an amhras a bhí air, ní hamháin i leith láidreacht agus mhacántacht a ghutha fhileata, ach i leith fhearúlacht an ghutha úd. Ní raibh sé iomlán compordach lena ról mar fhear sa tsochaí toisc gur thuig sé gur fhear ‘mífhearúil’ a bhí ann, dar le luachanna na sochaí céanna. Bhí dlúthnasc idir an easpa compoird sin agus an chaoi a raibh sé deacair air glacadh go hiomlán lena ról mar fhearfhile sa traidisiún liteartha nó le coinbhinsiúin inscne an traidisiúin chéanna.

Bhí sé mar aidhm ag an údar seo a léiriú gur féidir linn athléamh a dhéanamh ar an dearcadh a léirigh an Ríordánach i leith na hinscne trí mhionanailís a dhéanamh ar an bplé casta a rinne sé ar a fhearúlacht phearsanta agus ar ról an fhearfhile. Tugann teoiric na síocanailíse, teoiric na hinscne, teoiric na haiteachta agus go háirithe teoiric na fearúlachta féin, mar aon le tuiscint dhomhain ar an gcomhthéacs socaíoch agus cultúrtha a mhúnlaigh é, na huirlisí cuí dúinn chun athléamh a dhéanamh ar pholaitíocht inscne a chuid scríbhneoireachta. Go dtí seo, nuair a pléadh gné na hinscne ina chuid scríbhneoireachta, díríodh go príomha ar a (dhroch)dhearcadh i leith na mban, agus go háirithe i leith na mbanfhilí, agus tugadh le fios gur ghlac sé le míchothromaíocht inscne an traidisiúin liteartha .i. gur ghlac sé leis *gur chóir* go mbeadh an chumhacht ag na fearfhilí.²⁸⁷ Léiríodh sa tráchtas seo go raibh an scéal i bhfad ní ba chasta ná sin mar gur cheistigh sé a fhearúlacht féin, mar aon le

²⁸⁷ Fch ‘Réamhrá’, lch vii.

coinbhinsiúin an traidisiúin agus coincheap an fhearfhile go géar ina dhánta agus ina dhialann. Tá súil ag an scríbhneoir seo go dtugann an tráchtas seo léargas caolchúiseach don léitheoir ar an gcaoi a ndeachaigh Seán Ó Ríordáin i ngleic leis an bhfearúlacht, le cúrsaí inscne i gcoitinne agus leis an bpróiseas cruthaitheach. Tá súil aici chomh maith go spreagfaidh an tionscadal seo taighdeoirí eile chun athléamh agus athmhachnamh a dhéanamh, ní hamháin ar an Ríordánach, ach ar fhilí agus ar scríbhneoirí eile chomh maith, go háirithe ar fhearfhilí agus ar fhearscríbhneoirí. Mar a luadh sa Réamhrá, ní rómhínic a dhírítear ar an bhfearúlacht agus scrúdú á dhéanamh ar an bpolaitíocht inscne sa litríocht, go háirithe i réimse na Gaeilge, cé go bhfuil a leithéid déanta ag Sarah McKibben (2010a), mar shampla, i gcomhthéacs na filíochta clasaicí, ag Sorcha de Brún (2015), i gcomhthéacs an phróis, ag Pádraig Ó Liatháin (2012), i gcomhthéacs an Ríordánaigh agus ag Louis de Paor (2014), i gcomhthéacs an Direánaigh.²⁸⁸ In *Irish Masculinities*, déanann Caroline Magennis agus Raymond Mullen cur síos ar staidéar na fearúlachta Éireannaí mar ‘a developing field of scholarship’ (2011: 1) agus maíonn siad ‘[c]riticism on this issue is only now beginning to emerge’ (ibid.). Tugann siad le fios chomh maith gur réimse beoga, gníomhach é staidéar na fearúlachta ar fud an domhain:

[...] questions of masculinity are being explored in literature, culture, theory and the popular press the world over. The academic study of masculinity took its lead from feminism and women’s studies and became popular as subject lines blurred and interdisciplinary scholarship was valued (ibid.: 2).

Is díol suntais é go luann siad an feimineachas anseo. Luadh sa Réamhrá gur spreag na cuntais fheimineacha ar chanóin liteartha na Gaeilge, agus go háirithe na cinn ina bpléitear an Ríordánach, an scríbhneoir seo chun dianmhachnamh a dhéanamh ar an léiriú a thugtar dúinn ar an inscne ina chuid scríbhneoireachta.²⁸⁹ Tá tábhacht ar leith ag baint leis na cuntais sin, gan amhras, ach níor cuireadh mórán béime ar an bhfearúlacht i réimse na Gaeilge go dtí seo. D’fhéadfadh taighdeoirí an deis a thapú agus athléamh a dhéanamh ar léiriú na fearúlachta i dtraidisiún liteartha na Gaeilge, ar an dlúthnasc idir an fhearúlacht agus an scríbhneoireacht, agus ar an dlúthnasc idir léiriú na fearúlachta agus léiriú na banúlachta sa litríocht.

²⁸⁸ Fch ibid.

²⁸⁹ Fch ibid.

Bhí sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo a léiriú chomh maith gur féidir linn léargas cuimsitheach a fháil ar litríocht an Ríordánaigh trí mhionstaidéar a dhéanamh ar a dhialann agus tá súil aici go spreagfaidh an tráchtas seo taighdeoirí agus léitheoirí chun tuilleadh scagtha a dhéanamh ar a cháipéisí pearsanta amach anseo chun níos mó solais a chaitheamh ar an dlúthnasc idir a scríbhneoireacht phríobháideach agus a scríbhneoireacht phoiblí. Dar le Barthes (1977 [1967]) go bhfuil coincheap an údair ‘marbh’, agus nach gá dúinne, mar léitheoirí agus mar chriticeoirí, béim a chur ar shaol ná ar chuspóirí an scríbhneora. Bíodh sin mar atá, bhí sé mar aidhm ag an scríbhneoir seo tús áite a thabhairt don mhórfhile suimiúil, eisceachtúil, suaithinseach, Seán Ó Ríordáin, sa tráchtas seo agus cur leis an saothar leathan, saibhir atá dírithe agus bunaithe air, trí athléamh a dhéanamh ar ghné ar leith dá chuid scríbhneoireachta.

Gluais Téarmaíochta

Leagan Gaeilge	Bunleagan	Míniú Gearr
aithint	<i>identification (1)</i>	<p>i gcomhthéacs na fearúlachta, maíonn J. Jack Halberstam nach i gcónaí a bhíonn nasc idir féiniúlacht nó <i>aithint</i> fhireann an duine agus an corp fireann, .i. gur féidir leis an gcorp baineann a bheith fearúil.</p> <p>Fch lch 194.</p>
beo-gheit	<i>beo-gheit</i>	<p>coincheap as a mbaineann an Ríordánach úsáid chun cur síos a dhéanamh ar an splanc chruthaitheach.</p> <p>Fch ‘Réamhrá’ in <i>Eireaball Spideoige</i> (1986 [1952]).</p> <p>Fch lch 158; lgh 339–343; lgh 348–352.</p>
bithchumhacht (fch Richards 2016: 100)	<i>bio-power</i>	<p>dar le Michel Foucault gur trí mheán na bithchumhachta a chuirtear smacht ar an daonra .i. is cumhacht pholaitiúil atá i gceist a mbaintear úsáid aisti chun noirm agus coinbhinsiúin a chur i bhfeidhm ar an gcorp. Trí mheán na bithchumhachta, cuirtear srian ar chorp agus, mar sin, ar iompar an duine/an tsaoránaigh.</p> <p>Fch lch 192; lch 212; lch 215.</p> <p>Fch Buchanan (2010: ‘biopower’).</p>

bun-naircisíocht	<i>primary narcissism</i>	céim an-luath i bhforbairt shíceolaíoch an duine, dar le teoricithe na síocanailíse . Ag an bpointe seo, tá <i>libídeo</i> (fch thíos) an duine dírithe ar an <i>ego</i> , seachas ar oibiachtaí seachtracha. Fch Buchanan (2010: ‘narcissism’). Fch lch 293.
céim an scátháin	<i>mirror stage</i>	céim áirithe i bhforbairt shíceolaíoch an duine. De réir Jacques Lacan , nuair a fheiceann páiste a íomhá féin sa scáthán agus nuair a thuigeann sé den chéad uair gurb é a íomhá féin a fheiceann sé, tuigeann sé chomh maith gur duine ar leith é agus go bhfuil sé scartha óna mháthair, rud nach dtuigeann naíonáin bheaga go héasca. Fch Buchanan (2018: ‘mirror stage’). Fch lgh 160–161.
Coimpléacs Éideapúis	<i>Oedipus Complex</i>	céim i bhforbairt shícighnéasach an duine. Dar le Sigmund Freud go mbíonn fonn ar an mbuachaill óg fáil réidh lena phríomhiomaitheoir, an t-athair, chun seilbh a fháil ar a mháthair, fonn a mhúsclaíonn ciontacht agus eagla ann. Baineann an Coimpléacs Éideapúis, mar sin, le teannas idir an buachaill agus an t-athair. Rinne teoricithe eile an coincheap a leathnú, a cheistiú agus a athrú, m.sh. Julia Kristeva; Luce Irigaray; Jacques

Lacan; Peter Blos; Melanie Klein; M. Fahkry-Davids.

Fch lgh 160–161; lch 168; lgh 169–170; lch 171; lgh 292–293; lgh 294; 295.

dúil	<i>desire/attraction</i>	mar chuid den Choimpléacs Éideapúis (fch thuas), tá dúil ag an mbuachaill sa mháthair agus ag an gcailín san athair. Fch lch 294.
	<i>epiphany</i>	téarma a bhaineann le James Joyce ; baineann sé úsáid as chun plé a dheanamh ar an splanc chruthaitheach. Fch lgh 339–343.
féachaint an fhir	<i>the male gaze</i>	coincheap a bhaineann leis an gcumhacht atá ag na fir i sochaithe patrarcacha. I réimse na litríochta is é an scríbhneoir fireann a fhéachann ar an mbé bhaineann agus a tharraingíonn inspioráid aisti .i. bíonn an fear gníomhach agus bíonn an bhean géilliúil. Sa chaoi sin, áfach, bíonn an scríbhneoir fireann <i>ag brath ar</i> an mbé bhaineann chun a stádas mar scríbhneoir fireann a dheimhniú. Tá an coincheap seo pléite i gcomhthéacs na scannánaíochta, i gcomhthéacs na healáine agus i gcomhthéacsanna eile chomh maith. Fch lgh 147–148; lch 1549 lch 154.

fearfhile	<i>fearfhile</i>	baineann an Ríordánach úsáid as an téarma seo chun idirdhealú a dhéanamh idir an file fireann (an fearfhile) agus an file baineann (an banfhile). Fch lgh 150–151.
fearúlacht	<i>masculinity</i>	Fch Réamhrá, lch vi, fn 1.
fearúlacht heigeamaineach	<i>hegemonic masculinity</i>	an príomh-mhúnla (noirm, coinbhinsiúin, tréithe idéalacha) den fhearúlacht a thagann chun tosaigh i sochaí nó i ré áirithe. Bíonn brú ar ghnáthfhir cloí leis an bpríomh-mhúnla seo. Teoiricí: R.W. Connell. Fch lgh 199–204; lch 210; lch 283; lch 284; lch 288.
féin-idéal	<i>ego-ideal</i>	i réimse na síocanailíse , is é féin-idéal an duine an íomhá idéalach den ‘mhise’ a chuirtear chun cinn in aigne an duine tar éis dó an bhun-naircisíocht (fch thuas) a sheachaint. Fch Buchanan (2010: ‘ego-ideal’) Fch lgh 293–294; lch 296; lch 305.
follasú an choillte (uaireanta coimpléacs an choillte)	<i>castration anxiety (castration complex)</i>	tá dlúthnasc idir an coincheap seo agus an Coimpléacs Éideapúis (fch thuas) i réimse na síocanailíse . Nuair a thuigeann an buachaill óg go bhfuil difríochtaí idir anatamaíocht na bhfear agus anatamaíocht na mban, tagann inní air go gcaillfidh sé a bhod nó go ndéanfar é a choilleadh.

		Fch Colman (2015: ‘castration complex’). Fch lgh 160–161; lgh 168–169.
gníomh/gníomhartha	<i>performance(s)</i>	i saothar Judith Butler , tuigtear an inscne mar ghníomh nó mar shraith gníomhartha .i. mar chonstráid(í) sóisialta, seachas mar rud ‘nádúrtha’ a stiúrann iompar an duine. Fch lgh 190–191.
gníomhúil	<i>performative</i>	déanann Judith Butler cur síos ar an inscne mar rud ‘gníomhúil’, seachas mar rud nádúrtha. Fch ‘gníomh/gníomhartha’ thuas. Fch lgh 191.
heitreanormatacht	<i>heteronormativity</i>	tuisceant ar an heitrighnéasacht mar norm, nó mar staid ‘nádúrtha’ agus ar an homaighnéasacht, mar sin, mar ‘Eile’ neamh-normatach na heitrighnéasachta. Fch lgh 193–194; lgh 286–287.
heitrighnéasacht éigeantach	<i>obligatory heterosexuality</i>	tuigtear an heitrighnéasacht mar staid nádúrtha agus mar norm (fch ‘heitreanormatacht’ thuas) agus tuigtear chomh maith go mbrúitear an heitrighnéasacht ar dhaoine trí mheán na gcoinbhinsiún sochaíoch a bhaineann léi. Tá dlúthnasc idir an heitrighnéasacht éigeantach agus an homafóibe dar, mar shampla, le Eve

Sedgwick, Michael Warner agus **Lauren Berlant**. Toisc go bhfuil an heitrighnéasacht ‘éigeantach’ sa tsochaí, ní ghlactar leis an homaighnéasacht. Fch lgh 193–194; lgh 284–286.

homashóisialtacht *homosociality* i gcomhthéacs na fearúlachta, baineann an homashóisialtacht leis an ngaol idir fir agus an tábhacht pholaitiúil a bhaineann leis. Dar le **Eve Sedgwick** go bhfuil tábhacht ar leith ag baint leis an homashóisialtacht i sochaithe patrarcacha mar go ndéanann an gaol idir fir an smacht atá acu ar na mná agus ar fhir neamheigeamaineacha (fch thíos) a dheimhniú. Fch lgh 281–288.

iarstruchtúrachas *poststructuralism* réimse acadúil ina gcuirtear béim ar nádúr aondeonach na teanga, ar an idirspheáchas idir téarmaí agus idir coincheapa agus ar mhíchothromaíocht(aí) cumhachta sa tsochaí nua-aimseartha. **Roinnt Teoiricithe: Jacques Derrida; Gilles Deleuze agus Felix Guattari; Michel Foucault.** Fch lgh 148–149; lgh 190–191.

imago an íomhá idéalach de dhuine eile atá ag an duine ina aigne. Fch Colman (2015: ‘imago’).

Fch lch 163; lch 302.

inscape

téarma a bhaineann le **Gerard Manley Hopkins** agus an tuiscint a bhí aige ar an bpróiseas cruthaitheach agus ar an splean chruthaitheach.

Fch lgh 348–352.

ionannú

identification (2)

i **réimse na síocanailíse**, is meicníocht chosanta é an t-ionannú. Déanann an duine tréithe nó iompar duine eile a ionchorpú. Mar chuid den Choimpléacs Éideapúis, mar shampla, déanann an páiste ionannú leis an tuismitheoir comhghnéis.

Fch Colman (2015: ‘identification’).

Fch lch 294–295.

libídeo

libido

baineann **Sigmund Freud** úsáid as an téarma seo chun cur síos a dhéanamh ar thaobh síceolaíoch na mianta collaí.

Fch Buchanan (2010: ‘libido’).

Fch lgh 265–266.

máthairfhile

máthairfhile

téarma as a mbaineann an t-údar seo úsáid chun plé a dhéanamh ar an gcaoi a ndéanann an Ríordánach cur síos air féin mar mháthair mheafarach i gcuid dá dhánta.

Fch lgh 172–184.

neamh-heigeamaineach	<i>non-hegemonic</i>	múnla nach gcloíonn le coinbhinsiúin, tréithe nó noirm na sochaí, m.sh. an fhearúlacht neamh-heigeamaineach. Fch ‘fhearúlacht heigeamaineach’ thuas. Fch lgh 201–203; lch 245; lch 279.
neamh-mharcáilte	<i>unmarked</i>	nuair a bhíonn déscaradh againn idir dhá choincheap (m.sh. fear/bean, fireann/baineann, heitrighnéasacht/homaighnéasacht) bíonn coincheap amháin níos ‘cumhachtaí’ ná an coincheap eile i gcónaí. Tuigtear an téarma cumhachtach sin mar noirm, mar rud nó staid nádúrtha, .i. mar théarma neamh-mharcáilte. Tuigtear an dara téarma mar Eile an téarma chumhachtaigh, mar théarma marcáilte. Braitheann an téarma neamh-mharcáilte ar an téarma marcáilte i gcónaí, m.sh. is féidir le fear cur síos a dhéanamh air féin mar fhear <i>toisc nach</i> bean é agus is sa chaoi sin a dhéanann sé a stádas mar fhear a dheimhniú. Fch lgh 148–149; lgh 191–192.
Ord Séimeolaíoch	<i>Semiotic Order</i>	ord (síceolaíoch) a bhaineann leis an gcorp (go háirithe corp na máthar), leis an míréasún agus leis an anord. ‘Eile’ an Oird Shiombalaigh (fch thíos). Teoiricí: Julia Kristeva

		Fch lch 106; lgh 107–108; lgh 159–164.
Ord Siombalach	<i>Symbolic Order</i>	ord (síceolaíoch) a bhaineann le rialacha, noirm agus coinbhinsiúin na sochaí, leis an teanga, leis an dlí agus leis an (A)athair. Fch ‘Ord Séimeolaíoch’ thuas. Teoiricithe: Jacques Lacan; Julia Kristeva Fch lch 106; lgh 107–108; lgh 159–164.
os-mhise	<i>superego (Über-Ich)</i>	Dar le Sigmund Freud , is é an t-os-mhise an chuid de shíce an duine ina ndéantar inmheánú ar rialacha agus ar éilimh na dtuismitheoirí. Déanann an t-os-mhise rialú agus cinisreacht ar an <i>ego</i> . Fch Buchanan (2010: ‘superego’) Fch lgh 294–295.
patrarcacht	<i>patriarchy</i>	córas sochaíoch bunaithe ar smacht na bhfear ar na mná. Bíonn tionchar ag an gcóras seo, ní hamháin ar mhná ach ar fhir chomh maith. Fch go háirithe lgh 188–189. Fch lch 13; lch 133; lch 140; lch 146; lgh 280–281; lgh 282–283.
scaoll morálta	<i>moral panic</i>	imní choiteann faoi staid morálta na sochaí. Bhí an scaoll morálta go mór chun tosaigh i dtíortha éagsúla san Iarthar san fhichiú haois mar go raibh an domhan ag éirí ní ba nua-aimseartha.

		Fch lgh 53–55; lgh 58–60; lch 66; lch 69.
scríbhneoireacht bhaineann	<i>écriture feminine</i>	iarracht chun an guth baineann a chur chun cinn trí mheán na scríbhneoireachta. Fch lch viii; lgh 138–139; lch 143.
táirisleacht	<i>abjection</i>	an mothúchán a thagann ar dhuine nuair a chaithfidh sé dul i ngleic le taobh táiriseal (<i>abject</i>) an tsaoil, m.sh. an salachar, an bás, an t-anord. Teoiricí: Julia Kristeva Fch lgh 106–107.
táiríslíú (ainmfhocal)	<i>abject</i>	taobh táiriseal an tsaoil Teoiricí: Julia Kristeva Fch ‘táirisleacht’ thuas
teoiric na haiteachta	<i>queer theory</i>	réimse ina dtuigtear coincheap na hinscne, coincheap na collaíochta agus coincheap na féiniúlachta féin mar choincheapa achrannacha, polaitiúla agus ina ndéantar iarracht iad a bhriseadh síos agus a cheistiú. Roinnt Teoiricithe: Michel Foucault; Eve Sedgwick; Judith Butler; J. Judith Halberstam; Lauren Berlant; Michael Warner. Fch 189–197.
treallús an bháis	<i>the death drive (Todestriebe)</i>	claonadh féindíobhálach an duine i réimse na síocanailíse . Fch Buchanan (2018: ‘death-drive’). Fch lch 163.

Foinsí

(a) Bunfhoinsí

Aircív Sheáin Uí Ríordáin (1940–1977), Sainchnuasaigh, An Coláiste Ollscoile, Baile Átha Cliath.

Ó Ríordáin, S. (1971a) *Línte Liombó*. Baile Átha Cliath: Sáirséal agus Dill.

---- (1971b) ‘Aicme Íseal’. In: *Irish Times*. 13 Feabhra: 10.

---- (1971c) ‘Máirtín Ó Direáin’. In: *Irish Times*. 6 Márta: 10.

---- (1972) ‘Má Nuad’. In: *Irish Times*. 12 Lúnasa: 12.

---- (1975) ‘Máire Mhac an tSaoi’. In: *Irish Times*. 13 Samhain: 8.

---- (1976 [1964]) *Brosna*. Baile Átha Cliath: Sáirséal agus Dill.

---- (1978) *Tar Éis Mo Bháis agus Dánta Eile*. Ó Coileáin, S. (eag.). Baile Átha Cliath: Sáirseal agus Dill.

---- (1986 [1952]) *Eireaball Spideoige*. An dara heag. Baile Átha Cliath: Sáirséal Ó Marcaigh.

Achtanna Rialtais

Rialtas na Breataine (1864) *Contagious Diseases Prevention Act*. c. 85. Ar fáil ag JustisOne,
<https://app-justis-com.jproxy.nuim.ie/statute/contagious-diseases-prevention-act-1864/fulltext-statute-outline/cYqJnXudmYWca> (12.3.2019).

Rialtas na Breataine (1866) *Contagious Diseases Act*. c. 35 Ar fáil ag JustisOne,

<https://app-justis-com.jproxy.nuim.ie/statute/contagious-diseases-act1866/overview/cYqtn3aZn4Wca> (12.3.2019).

Rialtas na Breataine (1868) *Contagious Diseases (Ireland) Amendment Act*. c. 80. Ar fáil ag JustisOne,

<https://app-justis-com.jproxy.nuim.ie/statute/contagious-diseases-ireland-amendment-act-1868/overview/cYqtnYudoYWca> (12.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1923) *An tAcht um Scrúdóireacht Scannán*. Leagan leictreonach:

URL:

<http://www.achtanna.ie/ga.act.1923.0023.1.html> (30.4.2019).

Rialtas na hÉireann (1929) *An tAcht um Scrúdóireacht Fhoillseachán*. Uimh. 21.

Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1929.0021.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1935) *An tAcht um Hallaí Rinne Puiblí*. Uimh. 2. Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1935.0002.1.html> (22.3.2019)

Rialtas na hÉireann (1935) *Acht Leasuithe an Dlí Choiriúla*. Uimh. 6. Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1935.0006.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1949) *An tAcht um Naíonmharú*. Uimh. 16. Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1949.0016.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1974) *An tAcht in aghaidh Idirdhealú (Pá)*. Uimh. 15. Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1974.0015.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1977) *An tAcht um Chomhionannas Fostaíochta*. Uimh. 15.

Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1974.0015.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1985) *An tAcht Sláinte (Beartú Muiríne)(Leasú)*. Uimh. 4.

Leagan leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1985.0004.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1987) *An tAcht um Stádas Leanaí*. Uimh. 26. Leagan

leictreonach:

URL: <http://www.achtanna.ie/ga.act.1987.0026.1.html> (22.3.2019).

Rialtas na hÉireann (1992) *An tAcht Sláinte (Beartú Muiríne)(Leasú)*. Uimh. 20.

Leagan leictreonach:

URL:

<http://www.irishstatutebook.ie/eli/1992/act/20/enacted/en/html> (5.11.2018).

Rialtas na hÉireann (1996) *An tAcht um an Dlí Teaghlaigh (Colscaradh)*. Uimh. 33.

Leagan leictreonach

URL:

<http://www.irishstatutebook.ie/eli/1996/act/33/enacted/en/html> (5.11.2018).

Rialtas na hÉireann (1998) *An tAcht um Chomhionannas Fostaíochta*. Uimh. 21.

Leagan leictreonach:

URL:

<http://www.achtanna.ie/ga.act.1998.0021.1.html> (30.4.2019).

Rialtas na hÉireann (2000) *An tAcht um Stádas Comhionann*. Uimh. 8. Leagan

leictreonach:

URL:

<http://www.achtanna.ie/ga.act.2000.0008.1.html> (30.4.2019).

Tuairiscí

Rialtas na hÉireann *The Report of the Interdepartmental Committee of Inquiry Regarding Venereal Disease 1926*. Neamhfhóilsithe. N.A.I., Roinn an Taoisigh, ‘VD in the Irish Free State’ S4183.

Rialtas na hÉireann (1927) *The Report of the Commission on the Relief of the Sick and Destitute Poor, including the Insane Poor* 1927. Dublin: Stationery Office.

Rialtas na hÉireann (1927) *The Report of the Committee on Evil Literature* 1927. Dublin: The Stationery Office.

Rialtas na hÉireann *The Report of the Committee on the Criminal Law Amendment Acts (1880–1885) and Juvenile Prostitution* 1931. Neamhfhoilsithe. N.A.I., Roinn an Taoisigh S5998.

Rialtas na hÉireann *The Report of the Ad-Hoc Committee on the Suppression of Prostitution* 1947–1948. N.A.I., An Roinn Dlí agus Cirt agus Comhionannais, DJ 72/94A.

Rialtas na hÉireann (1955) *The Report of the Commission on Emigration and Other Population Problems*. Dublin: Stationery Office.

Rialtas na hÉireann (2013) *Report of the Inter-Departmental Committee to establish the facts of State Involvement with the Magdalen Laundries*. An Roinn Dlí agus Cirt agus Comhionannais. Leagan leictreonach:
<http://www.justice.ie/en/JELR/Pages/MagdalenRpt2013> (2.11.2018).

Cáipéisí Eile

Rialtas na hÉireann *Bunreacht na hÉireann/Constitution of Ireland*. Baile Átha Cliath: Oifig an tSoláthair. Leagan leictreonach:
https://www.taoiseach.gov.ie/DOT/eng/Historical_Information/The_Constitution/Constitution_of_Ireland_-_Bunreacht_na_h%C3%89ireann.html
(5.11.2018).

Tithe an Oireachtais (2013) ‘Dáil Éireann Debate—Tuesday, 19 Feb 2013.’ Ar fáil ag:
<https://www.oireachtas.ie/en/debates/debate/dail/2013-02-19/29/> (2.11.2018).

Vatican (1930) *Casti Connubii: Encyclical of Pope Pius XI on Christian Marriage to the Venerable Brethren, Patriarchs, Primate, Archbishops, Bishops, and Local Ordinaries Enjoying Peace and Communion with the Apostolic See* (31 Noll. 1930). Ar fáil ag:
https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (19.10.2018).

Foinsí Eile

Abramovitch, H. (2014) *Brothers and Sisters: Myth and Reality*. Texas A&M Press.
Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central:
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=1894282#>
(11.3.2019).

Adams, G.A. (2008) *The Specter of Salem: Remembering the Witch Trials in Nineteenth Century America*. University of Chicago Press.

Almqvist, B. (1990) 'The Mysterious Mícheál Ó Gaoithín, Boccaccio and the Basket Tradition. Reflections Occasioned by James Stewart's *Boccaccio in the Blaskets*'. In: *Béaloides* 58: 75–140.
JSTOR, www.jstor.org/stable/20522357 (11.3.2019).

An Bíobla Naofa (1981). Maigh Nuad: An Sagart. Leagan leictreonach:
<https://www.bible.com/versions/554-abn-an-biobla-naofa-1981> (28.4.2019).

Arensberg, C.M. agus Kimball, S.T. (1940) *Family and Community in Ireland*.
Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Armstrong, A. 'Michel Foucault: Feminism'. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
Ar fáil ag: <https://www.iep.utm.edu/foucfer/#H3> (13.1.2019).

Baldick, C. (eag.) (2015) *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. An ceathrú heag.
Oxford University Press. Leagan leictreonach:

<http://www.oxfordreference.com.jproxy.nuim.ie/view/10.1093/acref/9780198715443.001.0001/acref-9780198715443> (6.2.2019).

- Barr, C. agus Ó Corráin, D. (2017) ‘Catholic Ireland, 1740–2016’. In: Biagini, E.F. agus Daly, M.E. *The Cambridge Social History of Modern Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press: 68–87.
- Barthes, R. (1977 [1967]) ‘The Death of the Author’. Ais. Stephen Heath. In: Barthes, R. *Image Music Text: Essays Selected and Translated by Stephen Heath*. London: Fontana Press: 142–148.
- Berger, J., Bloomberg, S., Fox, C., Dibb, M. agus Hollis, R. (1978 [1972]) *Ways of Seeing*. Athchló. London: British Broadcasting Corporation & Penguin Books.
- Berggren, K. (2014) ‘Hip Hop Feminism in Sweden: Intersectionality, Feminist Critique and Female Masculinity’. In: *European Journal of Women’s Studies* 21(3): 233–250. doi: 10.1177/1350506813518761 (11.3.2019).
- Berlanger, J. (2001) ‘Introduction’. In: Joyce, J. (1992 [1916]) *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.: V–XXIX.
- Berlant, L. agus Warner, M. (1995) ‘What Does Queer Theory Teach Us About X?’ In: *PMLA* 110(3): 343–349. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/462930 (11.3.2019).
- (1998) ‘Sex in Public’. In: *Critical Enquiry* 24(2): 547–566. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1344178 (11.3.2019).
- agus Gail, L. (2008) *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham N.C.: Duke University Press.
- (2011) *Cruel Optimism*. Durham N.C.: Duke University Press.

---- Gail, L. agus Edelman, L. (2014) *Sex, or the Unbearable*. Durham N.C.: Duke University Press.

Binyon, L. (1917) 'For The Fallen'. Poetry Foundation. Ar fáil ag:
<https://www.poetryfoundation.org/poems/57322/for-the-fallen> (30.4.2019).

Birch, D. (eag.) (2009) 'Ní Dhomhnaill, Nuala' In: *The Oxford Companion to English Literature*. An seachtú heag. Oxford University Press. Leagan leictreonach: eISBN: 9780191735066. Ar fáil ag:
<http://www.oxfordreference.com.jproxy.nuim.ie/view/10.1093/acref/9780192806871001.0001/acref-9780192806871-e-5436> (7.12.2018).

Björkland, J. (2016) 'Playing with Pistols: Female Masculinity in Henrik Ibsen's Hedda Gabler.' In: *Scandinavian Studies* 88(1): 1–16. Ar fáil ag:
<http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=116504242&site=ehost-live> (11.3.2019).

Bloom, H. (1973) *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford University Press.

Boland, E. (1996) *Object Lessons: The Life of the Woman and the Poet in Our Time* London: Vintage.

Bourke, A. (1999) *The Burning of Bridget Cleary*. London: Pimlico.

---- agus Kilfeather, S.M., Luddy, M., MacCurtain, M., Meaney, G., Nic Dhonnchadha, M., O'Dowd, M. agus Wills, C. (eag.) (2002a) *The Field Day Anthology of Irish Writing, Vol. 4: Irish Women's Writings and Traditions*. Cork; New York: Cork University Press; New York University Press.

---- agus Kilfeather, S.M., Luddy, M., MacCurtain, M., Meaney, G., Nic Dhonnchadha, M., O'Dowd, M. agus Wills, C. (eag.) (2002b) *The Field Day Anthology of Irish Writing, Vol. 5: Irish Women's Writings and Traditions*. Cork; New York: Cork University Press; New York University Press.

- Boyle, K. (1993) *Let in the Light: Censorship, Secrecy and Democracy*. Kerry: Brandon.
- Bradley, A. agus Valiulis, M.G. (eag.) (1997) *Gender and Sexuality in Modern Ireland*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Breathnach, C. (2014) “‘Heavier the interval than the consummation’”: Bronchial Disease in Seán Ó Ríordáin's diaries’. In: *Medical Humanities* 40(1): 11–16.
Ar fáil ag:
<http://dx.doi.org.jproxy.nuim.ie/10.1136/medhum-2013-010386> (11.3.2019).
- (2016) ‘Professional Patienthood and Mortality: Seán Ó Ríordáin’s diaries 1974–1977’. In: *Medical Humanities* 42: 92–96. Ar fáil ag:
<http://dx.doi.org.jproxy.nuim.ie/10.1136/medhum-2015-010828> (11.3.2019).
- Breathnach, C. (2019) ‘Friotalú.’ In: Ní Churtáin, R. agus Ní Shíocháin, T. (eag.) *Ní insint dán ach bheith: Aistí ar Smaointeoireacht an Ríordánaigh*. Má Nuad: An Sagart: 5–20.
- Buchanan, I. (2018) *A Dictionary of Critical Theory*. An dara heag. Oxford: Oxford University Press. Leagan leictreonach: eISBN 9780191836305. Ar fáil ag:
<http://www.oxfordreference.com.jproxy.nuim.ie/view/10.1093/acref/9780198794790001.0001/acref-9780198794790-e-515> (12.7.2018).
- Butler, J. (1986) ‘Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s *Second Sex*’. In: *Yale French Studies* 72: 35–49. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2930225 (11.3.2019).
- (1988) ‘Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory’. In: *Theatre Journal* 40(4): 519–331. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3207893 (11.3.2019).
- (1993a) *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of ‘Sex’*. New York: Routledge.

- (1993b) 'Critically Queer'. In: *GLQ* 1: 17–32.
- (1996 [1990]) 'Imitation and Gender Insubordination'. In: Garry, A. agus Pearsall, M. (eag.) *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. An dara heag. New York: Routledge: 371–387.
- (1999 [1990]) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Tenth Anniversary Edition. Routledge. Ríomhleabhar ar fáil ag: <http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=70541&site=ehost-live> (11.3.2019).
- (2004) *Undoing Gender*. New York; London: Routledge.

Byrne, K.A. (2010) *The Great Inscape: Gerard Manley Hopkins's Use of Poetic Device to Illustrate Self-Realization*. Tráchtas M.Sc. Southern Connecticut State University. (Order No. 1496308). Ar fáil ag ProQuest Dissertations & Theses A&I; ProQuest Dissertations & Theses Global. (882886607): <https://search-proquest.com.jproxy.nuim.ie/docview/882886607?accountid=12309> (11.3.2019).

Caerwyn Williams, J.E. agus Ní Mhuiríosa, M. (2001 [1979]) *Traidisiún Liteartha na nGael*. Athchló. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar Tta.

Canavan, J. (2012) 'Family and Family Change in Ireland: An Overview'. In: *Journal of Family Issues* 33(1): 10–28. doi: 10.1177/0192513X11420956 (11.3.2019).

Carlson, J. (1990) *Banned in Ireland: Censorship and the Irish Writer*. London: Routledge.

Carney, J. (1973) 'Society and the Bardic Poet'. In: *Studies: An Irish Quarterly Review* 62(247/248): 233–250. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/30088047 (11.3.2019).

- (1985) *The Irish Bardic Poet: A Study in the Relationship of Poet and Patron as exemplified in the persons of the poet, Eochaidh Ó hEoghusa (O'Hussey) and hisvarious patrons, mainly members of the Maguire family of Fermanagh*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Charmaz, K. (1995) 'Identity Dilemmas of Chronically Ill Men'. In: Sabo, D. agus Gordon, D.F. *Men's Health and Illness: Gender, Power, and the Body*. Sage: 266–291.
- Collinge, D. (1990) 'Q & A with Máirtín Ó Direáin'. In: *Irish Literary Supplement* 9(2): 16–17.
- (1991) 'Q & A with Máirtín Ó Direáin'. In: *Irish Literary Supplement* 10(1): 12.
- Colman, A.M. (2015) *A Dictionary of Psychology*. An ceathrú heag. Leagan leictreonach: doi: 10.1093/acref/9780199657681.001.0001 (8.5.2019).
- Confino, A. (2012) 'Why Did the Nazis Burn the Hebrew Bible? Nazi Germany, Representations of the Past, and the Holocaust'. In: *The Journal of Modern History* 84(2): 369–400. Ar fáil ag: <https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1086/664662> (11.3.2019).
- Connell, K.H. (1962) 'Peasant Marriage in Ireland: Its Structure and Development since the Famine'. In: *The Economic History Review* 14(3): 502–523. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2591890 (11.3.2019).
- Connell, R.W. (2005 [1995]) *Masculinities*. An dara heag. Cambridge: Polity Press.
- agus Messerschmidt, J.W. 'Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept'. In: *Gender and Society* 18: 829–858. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/27640853 (11.3.2019).

Connolly, L. (1997) *From Revolution to Devolution: A Social Movements Analysis of the Contemporary Women's Movement in Ireland*. Tráchtas Ph.D. Ollscoil na hÉireann, Má Nuad. Ar fáil ag:
<http://mural.maynoothuniversity.ie/5117/> (11.3.2019).

---- (2015) 'Locating the "Irish Family": Towards a Plurality of Family Forms?'
In: Connolly, L. (eag.) *The 'Irish' Family*. Oxon; New York: Routledge: 38–94. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central:
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=1826708>
(23.3.2019).

Corcoran, M.P. agus O'Brien, M. (2005) *Political Censorship and the Democratic State: The Irish Broadcasting Ban*. Portland, Or. & Dublin: Four Courts Press.

Cotter, J.F. (2004) 'The Inshape of Inscape'. In: *Victorian Poetry* 42(2): 195–200. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40002781 (11.3.2019).

Cressy, D. (2005) 'Book Burning in Tudor and Stuart England'. In: *The Sixteenth Century Journal* 36(2): 359–374. *JSTOR*,
www.jstor.org/stable/20477359 (11.3.2019).

Cronin, M.G. (2012) *Impure Thoughts: Sexuality, Catholicism and Literature in Twentieth Century Ireland*. Manchester: Manchester University Press.

Curtius, E.R. (1979 [1953]) *European Literature and the Latin Middle Ages*. Ais. Willard R. Trasc. London; Henely: Routledge; Kegan Paul.

Daly, M.E. (2006a) *The Slow Failure: Population Decline and Independent Ireland, 1922–1973*. Madison: The University of Wisconsin Press. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central:
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=3445244>
(22.3.2019).

- (2006b) ‘Marriage, Fertility and Women’s Lives in Twentieth-Century Ireland (c. 1900–1970)’. In: *Women’s History Review* 15(4): 571–585. Ar fáil ag: <https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1080/09612020500530638> (11.3.2019).
- Davies, L. (2001) ‘Introduction’. In: Joyce, J. (1993 [1914]) *Dubliners*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.: V–XVIII.
- Dean, J.F. (2004) *Riot and Great Anger: Stage Censorship in Twentieth-Century Ireland*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- de Beauvoir, S. (2011 [1949]) *The Second Sex*. New York: Vintage.
- de Brún, S. (2015) *An Domhan agus a Athair: Staidéar Comparáideach ar an gCruinne Fhireann agus ar Fhireannachtaí i bPrós-Scríbhneoireacht Triúr Scríbhneoirí Gaeltachta: Micheál Ó Conghaile, Pádraig Ó Cíobháin, Joe Steve Ó Neachtain: 1983–2013*. Tráchtas Ph.D. Ollscoil Uladh. Ar fáil ag EThOS: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.694232> (11.3.2019).
- Deeny, J. (1989) *To Cure and to Care: Memoirs of a Chief Medical Officer*. Dublin: The Glendale Press Ltd.
- Deleuze, G. agus Guattari, F. (2013a [1972]) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Bloomsbury.
- (2013b [1980]) *A Thousand Plateaus*. London: Bloomsbury Publishing Inc.
- de Paor, L. (2009) “‘Adhlacadh mo Mháthar’, Seán Ó Riordáin’. In: *Irish University Review* 39(2): 172–181. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20720394 (11.3.2019).
- (2014) ‘Cnámh na Seisce: Crapadh na Fearúlachta i nDánta Mháirtín Uí Dhireáin’. In: Ní Úrdail, M. agus Mac Giolla Léith, C. (eag.) *Mo Ghnósa Leas An Dáin: Aistí in Ómós do Mháirtín Ó Direáin*. An Daingean: An Sagart: 99–113.

---- (2015) ‘Dán Grá’. In: ‘Focal Is Fuaim: Dánta le Louis de Paor á léamh ag an bhfile’. *tuairisc.ie* 26 Deireadh Fómhair. Ar fáil ag: <https://tuairisc.ie/focal-is-fuaim-danta-le-louis-de-paor-a-leamh-ag-an-bhfile/> (4.5.2019).

---- (2018) *Ag Caint leis an Simné? Dúshlán an Traidisiúin agus Nualitríocht na Gaeilge*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht.

Derrida, J. (2016 [1967]) *Of Grammatology*. Ais. Gayatri Chakravorty Spivak. Réamhrá le Judith Butler. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Donaldson, E. (2018) “‘A hot and savage strength’: The Female Masculinity of C. L. Moore’s Jirel of Joiry”. In: *English Academy Review* 35(1): 48–60. Ar fáil ag: <https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1080/10131752.2018.1464222> (11.3.2019).

Dozier, R. (2017) ‘Female Masculinity at Work: Managing Stigma on the Job’. In: *Psychology of Women Quarterly* 41(2): 197–209. doi: 10.1177/0361684316682956 (11.3.2019).

Earnar-Byrne, L. (2007) *Mother and Child: Maternity and Child Welfare in Dublin 1922–60*. Manchester; New York: Manchester University Press.

---- (2008) ‘Reinforcing the Family: The Role of Gender, Morality and Sexuality in Irish Welfare Policy, 1922–1944,’ In: *History of the Family* 13: 360–369. Ar fáil ag: <http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=a9hAN=35611485&site=ehost-live> (11.3.2019).

---- agus Urquhart, D. (2017) ‘Gender Roles in Ireland since 1740’. In: Biagini, E.F. agus Daly, M.E. *The Cambridge Social History of Modern Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press.

Edward, J. (2011) *The Sibling Relationship: A Force for Growth and Conflict*. Jason Aranson. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central:

<https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=648596#>
(12.3.2019).

Edwards, E. (2017) 'Tuam babies: 'Significant' quantities of human remains found at former home'. In: *Irish Times* 3 Márta 2017. Ar fáil ag:
<https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/tuam-babies-significant-quantities-of-human-remains-found-at-former-home-1.2996599> (19.4.2019).

Eliot, T.S. (1998 [1920]) 'Blake'. In: *The Sacred Wood and Major Early Essays*. New York: Dover Publications: 88–92.

Encyclopaedia Britannica. 'James Edward, the Old Pretender'. Ar fáil ag:
<https://www.britannica.com/biography/James-Edward-the-Old-Pretender>
(3.5.2019).

Ferguson, M.E. (2013) 'The Subversion of Supernatural Lament in the Poetry of Nuala Ní Dhomhnaill'. In: *Women's Studies* 42: 643–666. Ar fáil ag:
<http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=89431724&site=ehost-live> (12.3.2019).

Ferriter, D. (2005 [2004]) *The Transformation of Ireland 1900–2000*. London: Profile Books.

---- (2009) *Occasions of Sin: Sex and Society in Modern Ireland*. London: Profile Books.

Firestone, S. (1970) *The Dialectic of Sex*. New York: William Morrow and Company.

Flood, M. (2008) 'Men, Sex, and Homosociality: How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women'. In: *Men and Masculinities* 10(3): 339–359.

Ar fáil ag:
<https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1177/1097184X06287761> (12.3.2019).

Foucault, M. (1990a [1984]) *The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure*. Ais. Robert Hurley. New York: Vintage Books.

---- (1990b [1984]) *The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self*. Ais. Robert Hurley. Penguin.

---- (1991 [1975]) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin Books Ltd.

---- (1998 [1976]) *The History of Sexuality, Volume 1: The Will to Knowledge*. Ais. Robert Hurley. Athchló. New York: Pantheon Books.

---- (2001 [1966]) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* UK: Taylor and Francis.

---- (2018) *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Eag. Frédéric Gros. Paris: Gallimard.

Francis, B. (2010) 'Re/theorising Gender: Female Masculinity and Male Femininity in the Classroom?' In: *Gender and Education* 22(5): 477–490. Ar fáil ag: <http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=53466440&site=ehost-live> (12.3.2019).

Freud, S. (1909) 'Analysis of a Phobia in a Five Year-Old Boy'. In: Strachey, J. (eag.) (2001) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. X: Two Case Histories ('Little Hans' and 'The Rat Man')*. UK: Vintage: 5–149.

Frost, R. (1920) 'The Road Not Taken'. Poetry Foundation. Ar fáil ag: <https://www.poetryfoundation.org/poems/44272/the-road-not-taken> (20.1.2019).

Gallop, J. (1986) *Reading Lacan*. New York: Cornell University Press.

Gilbert, S.M. agus Gubar, S. (2000 [1979]) *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. An dara heag. London; New Haven: Yale Nota Bene; Yale University Press.

Ging, D. (2013) *Men and Masculinities in Irish Cinema*. London; New York: Palgrave MacMillan Ltd. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=1109238#> (12.3.2019).

Gleeson, C. agus Logue, P. (2018) 'Referendum on 'sexist' reference to women's place in the home postponed'. In: *Irish Times* 5 Meán Fómhair. Ar fáil ag: <https://www.irishtimes.com/news/politics/referendum-on-sexist-reference-to-women-s-place-in-the-home-postponed-1.3619116> (19.4.2019).

Grant, J.A. (2016) *Father Death and the Adolescent Male Ego-Ideal*. Tráchtas Ph.D. Pacifica Graduate Institute. Via ProQuest. Uimh. ProQuest 10257142. Ar fáil ag: <https://search-proquest-com.jproxy.nuim.ie/docview/1875284452?accountid=12309&pq-origsite=summon> (1.2.2019).

Graves, R. (1948) *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*. London: Faber agus Faber.

Griffin, G. (2017) *A Dictionary of Gender Studies*. Oxford: Oxford University Press. Leagan leictreonach: eISBN:9780191834837. Ar fáil ag: <http://www.oxfordreference.com.jproxy.nuim.ie/view/10.1093/acref/9780191834837001.0001/acref-9780191834837-e-287?rskey=8zZECb&result=288> (12.7.2018).

Halberstam, J. (1998) *Female Masculinity*. Durham N.C.: Duke University Press.

---- (2011) *The Queer Art of Failure*. Durham N.C.: Duke University Press.

- (2012) *Gaga Feminism: Sex, Gender and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.
- Hall, D.D. (1991) *Witch-hunting in Seventeenth-Century New England: A Documentary History, 1638–1692*. Boston: Northeastern University Press.
- Hammarén, N. agus Johansson, T. (2014) ‘Homosociality: In Between Power and Intimacy’. In: SAGE Open 4(1): 1–11. doi: 10.1177/2158244013518057 (12.3.2019).
- Haywood, C., Johansson, T., Hammarén, N., Herz, M. agus Ottemo, A. (2017) *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*. Routledge.
- Hoff, J. agus Yeates, M. (2000) *The Cooper’s Wife Is Missing: The Trials of Bridget Cleary* New York: Basic Books.
- Hollway, W. agus Jefferson, T. (2008) ‘Free Association Narrative Interview’. In: Given, L.M. (eag.) *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Leagan leictreonach ar fáil ag: <https://dx-doi-org.jproxy.nuim.ie/10.4135/9781412963909.n182> (21.3.2019).
- Hopkins, G.M. ‘As Kingfishers Catch Fire’. Poetry Foundation. Ar fáil ag: <https://www.poetryfoundation.org/poems/44389/as-kingfishers-catch-fire> (8.2.2019).
- Horgan-Jones, J. (2019) ‘Mother and Baby Homes: Commission’s findings on five sites’. In: *Irish Times* 18.4.2019. Ar fáil ag: <https://www.irishtimes.com/news/ireland/irish-news/mother-and-baby-homes-commission-s-findings-on-five-sites-1.3863898> (3.5.2019).
- Inglis, T. (1998) *Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in Modern Irish Society*. An dara heag. Dublin: University College Dublin Press.

- Irigaray, L. (1995a) 'The Bodily Encounter with the Mother'. In: Whitford, M. (eag.) *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.: 34–46.
- (1995b) 'Volume Without Contours'. In: Whiford, M. (eag.) *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.: 53–67.
- (1995c) 'Women-Mothers, the Silent Substratum of the Social Order'. In: Whitford, M. (eag.) *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.: 47–52.
- (1995d) 'The Poverty of Psychoanalysis'. In: Whitford, M. (eag.) *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.: 79–104.
- Jones, G. (2001) '*Captain of all these Men of Death*': *The History of Tuberculosis in Nineteenth and Twentieth Century Ireland*. Amsterdam; New York: Rodolpi.
- Joyce, J. (1991) *Poems and Shorter Writings*. Faber & Faber. Ar fáil ag ProQuest: http://gateway.proquest.com.jproxy.nuim.ie/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&xri:pqil:res_ver=0.2&res_id=xri:lion&rft_id=xri:lion:ft:po:Z300297028:&rft.accountid=12309 (27.3.2019).
- (1992 [1916]) *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.
- (2012 [1939]) *Finnegans Wake*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.
- Karlsen, C.F. (1989) *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*. New York: Vintage Books.
- Keating, A. (2014) 'The Uses and Abuses of Censorship: God, Ireland and the Battle to Extend Censorship Post 1929'. In: *Estudios Irlandeses* 9(9): 67–79.

- (2015) ‘Censorship: The Cornerstone of Catholic Ireland’. In: *Journal of Church and State* 57(2): 289–309. Ar fáil ag:
<http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=103069332&site=ehost-live> (12.3.2019).
- Keats, J. ‘Ode on a Grecian Urn’. Poetry Foundation. Ar fáil ag:
<https://www.poetryfoundation.org/poems/44477/ode-on-a-grecian-urn>
 (7.7.2018).
- Kiberd, D. (1980) ‘Séan Ó Ríordáin: File Angla-Éireannach?’ In: Ó hAnluain, E. (eag.) *An Duine Is Dual: Aistí ar Sheán Ó Ríordáin*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar: 90–111.
- (1996) *Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation*. London: Vintage.
- Kimmel, M.S. agus Messner, M. (eag.) (1989) *Men’s Lives*. New York: MacMillan.
- (1996) *Manhood in America: A Cultural History*. New York: The Free Press.
- (eag.) (2005) *Gender of Desire: Essays in Male Sexuality*. New York: State University of New York Press.
- agus Fracher, J. (2005) ‘Hard Issues and Soft Spots: Counseling Men about Sexuality’. In: Kimmel, M.S. (eag.) *Gender of Desire: Essays in Male Sexuality*. New York : State University of New York Press: 139–148.
- Knott, E. (2008) *The Bardic Poems of Tadhg Dall Ó hUiginn*. An dara heag. Cork: CELT, University College, Cork. Ar fáil ag:
<https://celt.ucc.ie/published/G402563.html> (5.11.2018).
- Kristeva, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

- (1985) 'Stabat Mater'. In: *Poetics Today* 6(1/2): 133–152. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1772126 (12.3.2019).
- (1986a) 'Revolution in Poetic Language'. In: *The Kristeva Reader*. Eag. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell: 89–136.
- (1986b) 'About Chinese Women'. In: *The Kristeva Reader*. Eag. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell: 137–159.
- Kruger, D.J., Fisher, M.L. agus Wright, P. (2014) 'Patriarchy, Male Competition, and Excess Male Mortality' In: *Evolutionary Behavioral Sciences* 8(1): 3–11. Ar fáil ag: <http://search.ebscohost.com.jproxy.nuim.ie/login.aspx?direct=true&db=pdh&AN=2014-01458-002&site=ehost-live> (12.3.2019).
- Lacan, J. (1968) *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*. Ais. Anthony Wilden. New York: Dell Publishing Company.
- (1979) *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Ais. Jacques Alain Miller. Harmondsworth: Penguin.
- (1980) *Écrits: A Selection*. London: Tavistock Publications.
- Lamb, M.E. (2010) 'How Do Fathers Influence Children's Development? Let Me Count The Ways'. In: Lamb, M.E. (eag.) *The Role of the Father in Child Development*. An cúigiú heagrán. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.: 1–26. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=510187> (12.3.2019).
- Lamb, W.R.M. (1946 [1925]) *Plato, with an English Translation, V: Lysis, Symposium, Gorgias* London; Cambridge, Mass.: William Heinemann Ltd.; Harvard University Press.

- Leahy, P. (2018) ‘Tuam babies exhumation unlikely to start until next year’. In: *Irish Times* 23 Deireadh Fómhair. Ar fáil ag:
<https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/tuam-babies-exhumation-unlikely-to-start-until-next-year-1.3673089> (19.4.2019).
- Leane, M. (2014) ‘Embodied Sexualities: Exploring Accounts of Irish Women's Sexual Knowledge and Sexual Experiences 1920–1970’. In: Leane, M. agus Kiely, E. (eag.) *Sexualities and Irish Society: A Reader*. Dublin: Orpen Press: 25–52.
- Lerner, G. (1986) *The Creation of Patriarchy*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Levina, J. (2017) ‘The Aesthetics of Phenomena: Joyce’s Epiphanies’. In: *Joyce Studies Annual 2017*: 185–219. *Project MUSE*,
muse.jhu.edu/article/682772 (12.3.2019).
- Luddy, M. (2017) ‘Marriage, Sexuality and the Law in Ireland’. In: Biagini, E.F. agus Daly, M.E. *The Cambridge Social History of Modern Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press: 344–362.
- Mac an tSaoir, F. (1953) ‘Filíocht Sheáin Uí Ríordáin’. In: *Comhar* 12(5): 5–6.
JSTOR, www.jstor.org/stable/20549539 (12.3.2019).
- Mac Giolla Léith, C. (1996) ‘Modern Poetry in Irish, 1940–1970’. In: Dorgan, T. (eag.) *Irish Poetry Since Kavanagh*. Dublin: Four Courts Press.
- (2012) ‘Seán Ó Ríordáin agus Aisling na Feola’. In: Mac Amhlaigh, L. agus Mac Giolla Léith, C. (eag.) *Fill Arís: Oidhreacht Sheáin Uí Ríordáin*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht: 47–57.

---- (2014) ‘Cloch agus Céir: Luachanna an Direánaigh’. In: Ní Úrdail, M. agus Mac Giolla Léith, C. (eag.). *Mo Ghnósa Leas an Dáin: Aistí in ómós do Mháirtín Ó Direáin*. An Daingean: An Sagart: 27–52.

MacKilop, J. (2004) ‘fairy, fairies, faery’. In: *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press. Leagan leictreonach: eISBN: 9780191726552. Ar fáil ag: <http://www.oxfordreference.com.jproxy.nuim.ie/view/10.1093/acref/978019609674001.0001/acref-9780198609674-e-2065> (17.11.2018).

Magennis, C. agus Mullen, R. (2011) ‘Introduction’. In: Magennis, C. agus Mullen, R. (eag.) *Irish Masculinities: Reflections on Literature and Culture*. Dublin; Portland, OR.: Irish Academic Press: 1–11.

Martin, P. (2006) *Censorship in the Two Irelands, 1922–39*. Dublin & Portland, Or.: Irish Academic Press.

McAvoy, S. (2012) “‘Its effect on public morality is vicious in the extreme’”: Defining Birth Control as Obscene and Unethical, 1926–32’. In: Farrell, E. (eag.) *‘She said she was in the family way’: Pregnancy and Infancy in Modern Ireland*. London: School of Advanced Study, University of London, Institute of Historical Research: 35–52.

---- (2014) “‘Bring forth abundantly in the earth, and multiply therein’”: Aspects of Irish Discourse on Contraception (1837–1908)’. In: Leane, M. agus Kiely, E. (eag.) *Sexualities & Irish Society: A Reader*. Dublin: Orpen Press): 3–24.

McCrea, B. agus Ní Úrdail, M. (2012) ‘Adhlacadh Mo Mháthar’. In: *Comhar* 72(7): 22–23.
JSTOR, www.jstor.org/stable/23299838 (12.3.19).

---- (2015) ‘Seán Ó Ríordáin’s Private Language’. In: McCrea, B., *Languages of the Night: Minor Languages and the Literary Imagination in Twentieth*

Century Ireland and Europe. New Haven; London: Yale University Press: 74–120.

McGuckian, M. agus Ní Dhomhnaill, N. (1995) ‘Comhrá, with a foreword and afterword by Laura O'Connor’. In: *Southern Review* 31(3): 581–614. Ar fáil ag:
<https://search-proquest.com.jproxy.nuim.ie/docview/206048726?accountid=12309> (12.3.2019).

McKibben, S. (2003) ‘The Poor Mouth: A Parody of (Post) Colonial Irish Manhood’. In: *Research in African Literatures* 34 (4): 96–114.
JSTOR, www.jstor.org/stable/4618330 (12.3.2019).

---- (2010a) *Endangered Masculinities in Irish Poetry: 1540–1780*. Dublin: University College Dublin Press.

---- (2010b) ‘Bardic Poetry, Masculinity, and the Politics of Male Homosociality’. In: Wright, J.M. (eag.) *A Companion to Irish Literature*. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell: 81–98. Ríomhheabhar ar fáil ag:
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=4041775&query=A%20Companion%20to%20Irish%20Literature> (12.3.2019).

Merriman, B. (1968) *Cúirt an Mheán-Oíche*. Eag. Dáithí Ó hUathne. Baile Átha Cliath: Cumann Merriman/Preas Dolmen.

Mhac an tSaoi, M. (1953) ‘Filíocht Sheáin Uí Ríordáin’. In: *Feasta* (Márta): 17–19.

Moi, T. (eag.) (1986) *The Kristeva Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

Mulvey, L. (1975) ‘Visual Pleasure and Narrative Cinema’. In: Tanke, J.J. agus McQuillan, C. (2012) *The Bloomsbury Anthology of Aesthetics*. London: Bloomsbury: 581–590.

- Ní Annracháin, M. (1982) ‘Ait Liom Bean A Bheith Ina File’. In: Ó Fiannachta, P. (eag.) *Léachtaí Cholm Cille XII: Na Mná sa Litríocht*. Maigh Nuad: An Sagart: 145–182.
- (2012) ‘Seán Ó Ríordáin agus Fréamhacha an Dúchais’. In: Mac Amhlaigh, L. agus Mac Giolla Léith, C. (eag.) *Fill Arís: Oidhreacht Sheáin Uí Ríordáin*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht: 66–81.
- Ní Chléirichín, C. (2012) ‘Anam Chráite an Ríordánaigh: Fealsúnacht, Creideamh agus Collaíocht’. In: Mac Amhlaigh, L. agus Mac Giolla Léith, C. (eag.) *Fill Arís: Oidhreacht Sheáin Uí Ríordáin*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht: 82–96.
- Ní Churtáin, R. (2016) ‘An rabhas-sa im ní riamh?’—Coincheap na beithe i saothar an Ríordánaigh’. In: *Comhar Taighde 2*: 1–12.
doi: <https://doi.org/10.18669/ct.2016.03> (27.3.2019).
- (2019) “‘Raghaidh mé síos i measc na ndaoine’”: Seán Ó Ríordáin, Zarathustra, agus Coincheap na Saoirse’. In: Ní Churtáin, R. agus Ní Shíocháin, T. (eag.) *Ní insint dán ach bheith: Aistí ar Smaointeoireacht an Ríordánaigh*. Má Nuad: An Sagart: 43–57.
- agus Ní Shíocháin, T. (2019) ‘Brollach: Réamhrá na nEagarthóirí’. In: Ní Churtáin, R. agus Ní Shíocháin, T. (eag.) *Ní insint dán ach bheith: Aistí ar Smaointeoireacht an Ríordánaigh*. Má Nuad: An Sagart: vii–xiv.
- Ní Dhomhnaill, N. (1992) ‘What Foremothers?’ In: *The Poetry Ireland Review* 36: 18–31. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25577397 (12.3.2019).
- (2005) ‘An Bhanfhile Sa Traidisiún: The Woman Poet in the Irish Tradition’. In: Frawley, O. (eag.) *Nuala Ní Dhomhnaill: Selected Essays*. Dublin: New Island: 43–58.
- Ní Fhrighil, R. (2008) *Briathra, Béithe agus Banfhilí: Filíocht Eavan Boland agus Nuala Ní Dhomhnaill*. Baile Átha Cliath: AnClóchomhar.

Nic Eoin, M. (1982) ‘Dialann Dhá Aigne’. In: *Comhar* 41(12): 25–33. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20555039 (12.3.2019).

---- (1998) *B’ait Leo Bean: Gnéithe den Idé-eolaíocht Inscne i dTraidisiún Liteartha na Gaeilge*. Leabhar Thaighde, an 83ú hImleabhar. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar.

Nic Dhiarmada, B. (1992) ‘“Ceist na teanga”: Dioscúrsa na Gaeilge, an Fhilíocht, agus Dioscúrsa na mBan’. In: *Comhar* 51 Móreagrán Comórtha 1943–1992: 160–167. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25571785 (12.3.19).

---- (1998) ‘An Bhean is an Bhaineann: Gnéithe Den Chritic Fheimineach’. In: Ní Annracháin, M. agus Nic Dhiarmada, B. (eag.) *Téacs agus Comhthéacs: Gnéithe de Chritic na Gaeilge*. Corcaigh: Cló Ollscoile Chorcaí: 152–182.

---- (2005) *Téacs Baineann, Téacs Mná: Gnéithe de Fhilíocht Nuála Ní Dhomhnaill*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar.

Nic Ghearrailt, E. (1988) *Seán Ó Ríordáin agus ‘An Striapach Allúrach’*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar.

Noble, J.B. (2004) *Masculinities Without Men: Female Masculinity in Twentieth Century Fictions*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Novick, B. (1999) ‘Postal Censorship in Ireland, 1914–16’. In: *Irish Historical Studies* 31(123): 343–356. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/30007146 (12.3.2019).

Ó Briain, S. (2019) ‘Ríordánú na Gaeilge agus Forbairt na Teibíochta: Céim Bheag i bPróiseas an Heilléanaithe?’ In: Ní Churtáin, R. agus Ní Shíocháin, T. (eag.) *Ní insint dán ach bheith: Aistí ar Smaointeoireacht an Ríordánaigh*. Má Nuad: An Sagart: 129–142.

- O'Brien, E. (2018) "Kicking Bishop Brennan up the Arse": Catholicism, Deconstruction and Postmodernity in Contemporary Irish Culture'. In: Maher, E. (eag.) *The Reimagining Ireland Reader: Examining Our Past, Shaping Our Future*. Peter Lang: 134–156.
- Ó Cadhain, M. (1949) *Cré na Cille: Aithris i nDeich Neadarlúid*. Baile Átha Cliath: Sáirséal agus Dill.
- Ó Coileáin, S. (1982) *Seán Ó Ríordáin: Beatha agus Saothar*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar Tta.
- (2011) 'Réamhrá'. In: Ó Coileáin, S. (eag.) *Seán Ó Ríordáin: Na Dánta*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht: 3–25.
- O'Connell, H. agus Doyle, P.J. (2006) 'The Burning of Bridget Cleary: Psychiatric Aspects of a Tragic Tale'. In: *Irish Journal of Medical Science* 175(3): 76–78.
doi:
<https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1007/BF03169179> (12.3.2019).
- Ó Crualaoich, G. (2019) "Ríordánachas go mór sa treis": Tionól na bhFilí'. In: Ní Churtáin, R. agus Ní Shíocháin, T. (eag.) *Ní insint dán ach bheith: Aistí ar Smaointeoireacht an Ríordánaigh*. Má Nuad: An Sagart: xix–xxiv.
- Ó Direáin, M. (1953a) 'Ríordánachas agus Eile'. In: *Feasta* (Bealtaine): 14–15.
- (1953b) 'Letters to the Editor: Language and Poetry'. In: *Irish Times* 29 Eanáir: 5.
- (1957) *Ó Mórna agus Dánta Eile*. Cló Mórainn.
- (1962) *Ar Ré Dhearóil agus Dánta Eile*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar.
- (2018) 'Do Mo Dhánta' in Sewell, F. (eag.) *Máirtín Ó Direáin: Selected Poems/Rogha Dánta*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht: lch 14.

- Ó Dochartaigh, L. (1987) “‘Adhlacadh Mo Mháthar’”: Dhá Léamh Faoi Anáil an Bhéaloidis’. In: *Comhar* 46(2): 20–24.
JSTOR, www.jstor.org/stable/20556177 (12.3.2019).
- Ó Doibhlin, B. (1966) ‘Máirtín Ó Direáin agus an t-Oileán Rúin’. In: *Irisleabhar Mhá Nuad* 1966: 51–71.
- Ó Drisceoil, D. (1996) *Censorship in Ireland, 1939–1945: Neutrality, Politics and Society*. Cork: Cork University Press.
- Ó Dúshláine, T. (1978) ‘Seán Ó Ríordáin: Homo Ludens’. In: *The Maynooth Review / Reivéú Mhá Nuad*, 4: 53–62. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20556913 (12.3.2019).
- (1987) ‘Frithchléireachas an Ríordánaigh?’ In: *Comhar* 46(2): 34–37. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20556181 (12.3.2019).
- (1993) *Paidir File*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht.
- (2014) (eag.) *Anamlón Bliana ó dhialanna an Ríordánaigh*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht.
- ÓÉ Gaillimh (2018) ‘NUI Galway Announce 2018 Honorary Degrees Recipients.’ 24 Meán Fómhair. Ar fáil ag:
<https://www.nuigalway.ie/about-us/news-and-events/news-archive/2018/september2018/nui-galway-announce-2018-honorary-degrees-recipients.html> (19.4.2019).
- Ó Fiannachta, P. (1982) ‘Litríocht Chorca Dhuibhne’. In: *Irisleabhar Mhá Nuad*: 21–35. Má Nuad: An Sagart.
- Ó Gaoithín, M. (1968) *Coinnle Corra: Cnuasach Filíochta*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar Teo.

- Ó hAnluain, E. (1973 [1929]) ‘The Twentieth Century: Prose and Verse’. In: de Blácam, A. (eag.) *Gaelic Literature Surveyed: From Earliest Times to the Present*. Dublin: Talbot Press.
- Ó Liatháin, P. (2012) ‘An Domhan de réir an Ríordánaigh in “Ní ceadmhach neamhshuim” agus “Na leamhain”’. In: Mac Amhlaigh, L. agus Mac Giolla Léith, C. (eag.) *Fill Arís: Oidhreacht Sheáin Uí Ríordáin*. Indreabhán: Cló Iar Chonnacht: 128–143.
- Ó Mórdha, S. (1978) ‘Seán Ó Ríordáin ag caint le Seán Ó Mórdha, Eagarthóir *Scríobh 3*’. In: Ó Mórdha, S. (eag.) *Scríobh 3*. Baile Átha Cliath: An Clóchomhar Tta.: 163–184.
- O’Riordan, M. (1998) ‘Professors and Performers and “Others of Their Kind”: Contextualising the Irish Bardic Poet’. In: *The Irish Review* 23: 73–88. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/29735915 (12.3.19).
- (2007) *Irish Bardic Poetry and Rhetorical Reality*. Cork: Cork University Press.
- Ó Tuama, S. (1973) ‘Seán Ó Ríordáin agus an Nuafhilíocht’. In: *Studia Hibernica* 13: 100–167. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20496028 (12.3.19).
- (1975) *Seán Ó Ríordáin: Saothar an Fhile*. Corcaigh agus Baile Átha Cliath: Cló Mercier.
- (1977) ‘Filíocht Sheáin Uí Ríordáin’. In: *Comhar* 36(5): 31–32. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/20553933 (12.3.2019).
- (1984 [1978]) *Filí Faoi Sceimhle: Seán Ó Ríordáin agus Aogán Ó Rathaille*. An dara heag. Baile Átha Cliath: Oifig an tSoláthair.
- agus Kinsella, T. (eag.) (2002 [1981]) *An Duanaire 1600–1900: Poems of the Dispossessed*. Athchló. Baile Átha Cliath: Foras na Gaeilge.

Oxford English Dictionary. Engraft/Ingraft v.

Leagan leictreonach ar fáil ag:

[http://www.oed.com.jproxy.nuim.ie/view/Entry/62286?redirectedFrom=Engraft#footerWrapper_\(30.11.2018\)](http://www.oed.com.jproxy.nuim.ie/view/Entry/62286?redirectedFrom=Engraft#footerWrapper_(30.11.2018)).

Paranksy, M. (2004) *James Joyce's epiphany: The coincidence of contraries*. Tráchtas Ph.D. University of Dallas. Ar fáil ag ProQuest (Order No. 3126247):

<https://search-proquest-com.jproxy.nuim.ie/docview/305167437?accountid=12309&pq-origsite=summon> (12.3.2019).

Parker, A. (2012) *The Theorist's Mother*. Durham, NC.: Duke University Press.

Pavlac, B.A. (2009) *Witch Hunts in the Western World: Persecution and Punishment from the Inquisition through the Salem Trials*. Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.

Pellegrini, R.J. (2012) 'General Introduction'. In: Pellegrini, R.J. agus Sarbin, T.R. (eag.) *Between Fathers and Sons: Critical Incident Narratives in the Development of Men's Lives*. Oxon; New York: Routledge: 1–10. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=1588503> (12.3.2019).

Platt, L. (2012) 'Introduction'. In: Joyce, J. *Finnegans Wake*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.: VI–VXXIV.

Pleck, J.H. (2010) 'Fatherhood and Masculinity.' In Lamb, M.E. (eag.) *The Role of the Father in Child Development*. An cúigiú heagrán. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.: 27–57. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=510187> (12.3.2019).

- Potts, D. (2011) “‘When Ireland Was Still Under A Spell’”: Miraculous Transformations in the Poetry of Nuala Ní Dhomhnaill’. In: Potts, D. *Contemporary Irish Poetry and the Pastoral Tradition*. University of Missouri Press: 139–161. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=3440764> (12.3.2019).
- Raidió Teilifís Éireann. *No Country for Women*. Cuid 1 (15.6.2018).
- Ranke-Heinemann, U. (1990 [1988]) *Eunuchs for Heaven: The Catholic Church and Sexuality*. Ais. John Brownjohn. London: André Deutsch Ltd.
- Redmond, J. (2008) “‘Sinful Singleness’”: Exploring the Discourses on Irish Single Women’s Emigration to England, 1922–1948.’ In: *Women’s History Review* 17(3): 455–476. Ar fáil ag: <https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1080/09612020801924597> (12.3.2019).
- (2015) ‘The Politics of Emigrant Bodies: Irish Women’s Sexual Practice in Question’. In: Redmond, J., Tiernan, S., McAvoy, S. agus McAuliffe, M. (eag.) *Sexual Politics in Modern Ireland*. Dublin: Irish Academic Press: 73–89.
- Reeser, T.W. (2010) *Masculinities in Theory: An Introduction*. West Sussex: Wiley Blackwell.
- Richards, D.A.J. (2013) *Resisting Injustice and the Feminist Ethics of Care in the Age of Obama: ‘Suddenly, ... All the Truth Was Coming Out’*. New York; London: Routledge.
- Richards, J.W. (2016) *An Spás Istigh agus an Spás Amuigh: Aitiú Spáis i Saothar Liteartha Mhichíl Uí Chonghaile agus Chathail Uí Shearcaigh*. Tráchtas Ph.D. Ollscoil Mhá Nuad. Ar fáil: <http://mural.maynoothuniversity.ie/7589/> (12.3.2019).

- Rocklett, K. (2004) *Irish Film Censorship: A Cultural Journey from Silent Cinema to Internet Pornography*. Dublin: Four Courts.
- Rohmann, D. (2016) *Christianity, Book-Burning, and Censorship in Late Antiquity: Studies in Text Transmission*. De Gruyter.
- Ryan, B. (1995) *Keeping Us in the Dark: Censorship and Freedom of Information in Ireland*. Dublin: Gill & MacMillan.
- Sabo, D. agus Gordon, D.F. (1995) 'Rethinking Men's Health and Illness: The Relevance of Gender Studies'. In: Sabo, D. agus Gordon, D.F. (eag.) *Men's Health and Illness: Gender, Power, and the Body* (Sage): 1–21.
- Sedgwick, E.K. (1985) *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Segal, H. (1989) 'Introduction'. In: Steiner, J., Britton, R., Feldman, M. agus O'Shaughnessy, E. (eag.) *The Oedipus Complex Today: Clinical Implications*. London: Karnac Books: 1–10. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central:
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=709529>
 (12.3.2019).
- Sewell, F. (2000) 'Seán Ó Ríordáin: Between Corkery and Joycery'. In: Sewell, F. (eag.) *Modern Irish Poetry: A New Alhambra*. Oxford & New York: Oxford University Press): 9–53.
- (2004) 'James Joyce's Influence on Writers in Irish.' In: Lernout, G. agus Van Mierlo, W. (eag.) *The Reception of James Joyce in Europe Volume 1: Germany, Northern and East Central Europe*. London; New York: Thoemmes Continuum: 469–481.

- (2014) ‘Editor’s Preface: “Travels from self to self”: The Poetry of Seán Ó Ríordáin’. In: Sewell, F. (eag.) *Seán Ó Ríordáin: Selected Poems/Rogha Dánta*. New Haven, London & Indreabhán: Yale University Press/Cló Iar Chonnacht: xvii–xxxii.
- (2018) ‘Introduction’. In: Sewell, F. (eag.) *Máirtín Ó Direáin: Selected Poems/Rogha Dánta*. Indreabhán: Cló Iar-Chonnacht: lgh 17–41.
- Shakespeare, W. (1602) *Venus and Adonis*, ar fáil ag *Early English Books Online* (via *ProQuest*). Cóip ón Bodleian Library (1602) STC 1495:05:
<http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.882003&res_id=xri:eebo&rft_id=xri:eebo:image:14476:2 > (19.2.2018).
- Shakespeare, W. (1720) *Hamlet Prince of Denmark: A Tragedy*. London: The Hague. Ar fáil ar *Eighteenth Century Collections Online*. Ar fáil ag:
<http://find.galegroup.com.jproxy.nuim.ie/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=nuim&tabID=T001&docId=CW115425996&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FAS>
CIMILE (Gale, Maynooth Library, 21.1.2019).
- Soinéad 4 (*Unthrifty loveliness, why dost thou spend*). 2001–2014 Oxquarry Books Ltd. Ar fáil ag: <http://www.shakespeares-sonnets.com/sonnet/4> (7.1.2019).
- Soinéad 6 (*Then let not winter's ragged hand deface*). 2001–2014 Oxquarry Books Ltd. Ar fáil ag: <http://www.shakespeares-sonnets.com/sonnet/6> (7.1.2019).
- Soinéad 15 (*When I consider every thing that grows*) 2001–2014 Oxquarry Books Ltd. Ar fáil ag: <http://www.shakespeares-sonnets.com/sonnet/15> (7.1.2019).

- Soinéad 18 (*Shall I compare thee to a summer's day?*) 2001–2014 Oxquarry Books Ltd. Ar fáil ag: <http://www.shakespeares-sonnets.com/sonnet/18> (7.1.2019).
- Soinéad 60 (*Like as the waves make towards the pebbled shore*) 2001–2014 Oxquarry Books Ltd. Ar fáil ag: <http://www.shakespeares-sonnets.com/sonnet/60> (7.1.2019).
- (2000) *Julius Caesar*. South Bend: Infomotions, Inc. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=3314841> (27.3.2019).
- Smith, J.M. (2007) *Ireland's Magdalen Laundries and the Nation's Architecture of Containment*. South Bend, Ind.: University of Notre Dame. Ríomhleabhar ar fáil ag ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/nuim/detail.action?docID=3440987> (12.3.2019).
- Sontag, S. (2005) *Illness as Metaphor and AIDS and its Metaphors*. New York: Picador.
- Su, P. (2011) *And the Darkness Comprehended It Not: Epiphany in James Joyce and Fei Ming*. Tráchtas Ph.D. Purdue University. Ar fáil ag ProQuest (Order No. 3444755): <https://search-proquest-com.jproxy.nuim.ie/docview/859003381?pq-origsite=summon&accountid=12309> (12.3.2019).
- Sullivan, M. (2005) 'The Treachery of Wetness: Seamus Heaney, Irish Studies, and the Politics of Parturition'. In: *Irish Studies Review* 13: 451–468. Ar fáil ag: <https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1080/09670880500304527> (12.3.2019).
- (2008) 'In Search of Male Poets'. In: Quinn, J. *Irish Poetry After Feminism: A Collection of Critical Essays*. Oxford: Colin Smythe: 14–34.

- Tesoriero, C. (2010) *Oxford Readings in Classical Studies: Lucan*. Oxford University Press.
- Titley, A., Ó hAnluain, E. agus Ní Annracháin, M. (2010) ‘Máirtín Ó Direáin’. In: Titley, A. (eag.) *Scríbhneoirí Faoi Chaibidil*. Baile Átha Cliath: Cois Life Teo: 82–91.
- (2012) ‘Middle Earth: Poetry in Irish at Mid Century’. In: *The Irish University Review* 42(1): 72–85. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24577100 (12.3.2019).
- Valentine, G. (1999) ‘What It Means To Be A Man: The Body, Masculinities, Disabilities’. In: Butler, R. agus Parr, H. (eag.) *Mind and Body Spaces: Geographies of Illness, Impairment and Disability*. Routledge: 163–175. Ríomhleabhar ar fáil ag: https://search-alexanderstreet-com.jproxy.nuim.ie/view/work/bibliographic_entity%7Cbibliographic_details%7C3929321?utm_source=aspresolver&utm_medium=MARC&utm_campaign=AlexanderStreet#page/1/mode/1/chapter/bibliographic_entity|bibliographic_details|3929321 (12.3.2019).
- Walsh, F. (2010) *Male Trouble: Masculinity and the Performance of Crisis*. Palgrave MacMillan.
- Walter, K. ‘From *aisling* to *chora*: Female Allegories of the Nation in Contemporary Irish Women’s Poetry’. In: *Irish Studies Review* 21(3): 313–325. Ar fáil ag: <https://doi-org.jproxy.nuim.ie/10.1080/09670882.2013.814423> (12.3.2019).
- Warner, M. (1976) *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Warner, M. (1993) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---- (2002) 'Publics and Counterpublics'. In: *Public Culture* 14(1): 49–90. *Project MUSE*, muse.jhu.edu/article/26277 (12.3.2019).

Whitford, M. (1995) 'Introduction'. In: Whitford, M. (eag.) *The Irigaray Reader*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers Inc.: 1–15.

Woods, Thomas ['Thersites'] (1953a) 'Private Views'. In: *The Irish Times* 10 Eanáir: 6.

---- (1953b) 'Letters to the Editor: Language and Poetry'. In: *The Irish Times* 24 Eanáir: 7.

Woolf, A. (2013) 'The Court Poet in Early Ireland'. In: Duffy, S. (eag.) *Princes, Prelates and Poets in Medieval Ireland: Essays in Honour of Katharine Simms*. Dublin: Four Courts Press: 377–388.