

25/3

revista do centro de estudos humanísticos
série ciências da literatura
2011

diacrítica
dossier
literatura
e religião

hhuus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

ÍNDICE

- 5 **Nota de apresentação**
- DOSSIER LITERATURA E RELIGIÃO**
- 9 **The religious face of William Blake**
Joanne Paisana
- 23 **Mário de Carvalho e a reflexão metaficcional
sobre o futuro do romance**
José Cândido de Oliveira Martins
- 45 **O romance-reflexão segundo Gonçalo M. Tavares**
Luís Mourão
- 63 **Luís Miguel Nava e a poesia com “o céu em entrelinhas”**
Ricardo Vasconcelos
- VÁRIA**
- 81 **Estudos culturais e literatura comparada: o primado da literatura**
Álvaro Manuel Machado
- 103 **A literature museum on Agustina Bessa-Luís work**
Isabel Ponce de Leão | Sérgio Lira
- 119 **Editar, reeditar, sobre-editar e deseditar Fernando Pessoa**
Jerónimo Pizarro
- 137 **Para possíveis leituras do espaço público em *Cidade de Vidro* de
Paul Auster**
João Rosmaninho Duarte Silva
- 151 **Refashioning english estate as feminine paradise: Aemilia Lanyer’s
country-house poem “The Description of Cookham” (1610)**
Paula Alexandra Guimarães
- 173 **Mudança social e espaço público em Alexandre O’Neill**
Sandra Guerreiro Dias

- 201 **Mito e ideología en la figura decimonónica del Mariscal Pero Pardo. Literatura popular e imaginería culta a través de un proyecto articulado en la educación literaria**
Xulio Pardo de Neyra

ENTREVISTAS

- 223 **A voz literária de Vera Duarte**
Joana Passos

RECENSÕES

- 231 **IDRISS, Mohammad Mazher and ABBAS, Tahir, *Honour, violence, women and Islam*,**
Habiba Chafai
- 235 **FERRAZ, Maria de Lourdes A., *Ensaaios Oitocentistas***
Sérgio Guimarães de Sousa

- 239 **Normas de publicação na revista**

NOTA DE APRESENTAÇÃO

A poesia – e aí ela não é diferente da vida espiritual ou da experiência espiritual mais autêntica – é um exercício de nudez. É uma redução. Aumenta a pobreza, não diminui. Aumenta a sede, não a sacia.

José Tolentino Mendonça

Lugar de abertura onde a realidade é conduzida ao seu extremo, tornando inevitável o confronto com um limiar de inacessibilidade em que se toca os limites do humano, seja pela via da transcendência ou da imanência, da falta ou do excesso, a palavra poética – ou poderíamos dizer, mais latamente, a palavra literária – tece estreitas proximidades com a experiência religiosa, ambas configurando, na medida do seu insistente deslocamento para um *centro*, um trabalho que é simultaneamente de revelação e de demolição: um ‘exercício de nudez’.

O presente número da *Diacrítica - Série Ciências da Literatura* consagra o seu *dossier* de abertura ao tema *Literatura e Religião*, aqui se reunindo alguns dos textos apresentados no âmbito de um ciclo temático de seminários CEHUM/Literatura que decorreu entre outubro de 2010 e abril de 2011, com a participação de investigadores nacionais e internacionais.

Como habitualmente, recolhe-se em *Vária* a restante colaboração proposta a esta revista, seguindo-se-lhe a secção de *Entrevistas* e um espaço final de *Recensões*.

O presente número da *Diacrítica* segue a ortografia prevista no novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990).

Eunice Ribeiro

MUDANÇA SOCIAL E ESPAÇO PÚBLICO EM ALEXANDRE O'NEILL

SOCIAL CHANGE AND PUBLIC SPHERE IN ALEXANDRE O'NEILL

Sandra Guerreiro Dias*
sandra.cgd@gmail.com

Refletindo-se sobre a condição social do intelectual e do escritor, analisa-se alguma da produção jornalística de Alexandre O'Neill publicada no pós-Abril, procurando-se perceber o modo como as práticas literárias questionam a validade de certas leituras hegemónicas sobre algumas das principais transformações sociais e políticas em curso naquele período. Procura-se ainda sistematizar, na relação com o autor considerado e no contexto específico da “revolução cultural” portuguesa, os novos e complexos contornos do(s) conceito(s) de espaço público, mudança social e participação cívica no período em apreço.

Palavras-chave: escritor; sociedade; pós-Abril; revolução cultural; mudança social; O'Neill.

Pondering the social condition of the intellectual and the writer, it is analysed some of Alexandre O'Neill's journalistic production published during the post April period. It is attempted to understand the way the literary practices question the validity of certain hegemonic readings of some of the main current social and political changes during the referred period. It is also endeavoured to systematize, in relation to the author mentioned and in the specific context of the portuguese cultural revolution, the new and complex patterns of the concept(s) of public sphere, social change and civic participation in the matter under discussion.

Keywords: writer; society; post-April; cultural revolution; social change; O'Neill.

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Sociais, Coimbra, Portugal

Não se escreve para o povo, escreve-se com o povo ou não.

Maria Velho da Costa

Entretanto, a democracia, como no jogo de avião, vai ser a patela que, ao pé-coxinho, é biqueirada de casa em casa, até se fazer todo o avião. E cremos que ele se há de fazer!

Alexandre O'Neill

Michel Déguy perguntava recentemente se “pode a democracia ser esclarecida pelos escritores e pelos artistas?” (Déguy, 2006: 218). Ao dualismo que uma resposta desta natureza parece convocar, o autor contrapõe com a relevância da análise de processo, remetendo para a necessidade de se compreender sim “por onde os avatares da imaginação e o devir efetivo das nossas democracias fabricam uma aporia aparentemente insuperável – e [assim] ‘imaginar’ uma via auxiliar” (*Ibidem*). As crônicas de Alexandre O'Neill, publicadas na imprensa portuguesa entre 1974 e 1985^[1], constituem aqui o *corpus* escolhido para a observação das especificidades da aporia a que alude Déguy, nomeadamente da apreciação crítica que aqueles textos propõem sobre as transformações sociais e políticas decorrentes da transição democrática portuguesa pós-Abril. Ao esclarecimento sobre esses processos, prefere-se assim a análise da prática artística de tipo indagativo – neste caso, a crônica poética – enquanto pensamento “estratégico e político de permanente desterritorialização” (Capinha, 2002: 118) que interpela e promove a formação de uma esfera pública reflexiva, crítica e transgressora das gramáticas dominantes, na linha de Santos, que define este espaço como “campo de interação e de deliberação em que indivíduos, grupos e associações, através de retórica dialógica e regras procedimentais partilhadas, estabelecem equivalências e hierarquias entre interesses, reivindicações e identidades” (Santos, 2006: 405)^[2]. Furedi lembra aliás que

1 Especificamente os textos publicados em *A Capital, A Luta, Flama e Jornal de Letras Artes e Ideias* e coligidos nas antologias *Uma Coisa em Forma de Assim* (2004) e *Já cá não está quem falou* (2008), considerando-se para o presente estudo apenas as crônicas publicadas entre 1974 (após o 25 de Abril) e 1985. Note-se que se indicou, nas citações, a par da data de publicação da coletânea em que se encontra o texto citado, entre parênteses retos, o ano em que o mesmo foi publicado originalmente na imprensa (à exceção das crônicas cujo local de edição original – de acordo com Laurinda Bom (2006), em *Alexandre O'Neill: prosas de um poeta: proposta de edição crítica* – não foi possível identificar).

2 E continua: “[e que] aceitam que tais regras sejam contestadas ao longo do tempo, pelos mesmos indivíduos, grupos ou associações ou por outros, em nome de interesses, reivindicações e identidades que foram anteriormente excluídos, silenciados ou desacreditados” (Santos, 2006: 405).

são fatores como a história, a cultura, a percepção subjetiva, o conflito, a contingência e o conhecimento limitado que definem precisamente a experiência do engajamento (cf. Furedi, 2005: 97) no espaço público, contribuindo uma sua análise, neste caso das crônicas de O'Neill, para perceber os termos da aporia do comprometimento sociopolítico, aqui no espaço da transição democrática portuguesa em específico.

A pertinência deste exercício prende-se ainda com o facto de se pretender estudar as dinâmicas de um agenciamento que se inscreve no quadro de uma “mutação sociológica global em curso” (Lipovetsky, 1989: 8) no âmbito da qual a eficácia política deixa de, para usar as palavras de Baudrillard, consistir em “fazer reinar a igualdade e o equilíbrio onde antes imperava a contradição” para passar a fazer “dominar a diferença onde antes havia contradição” (Baudrillard, 1991: 95); daí se concluindo que a solução para a contradição social tenha passado a residir numa “diferenciação” (que substitui a “igualização”) que apenas viabiliza “‘revoluções da moda’ inofensivas” que fazem “abortar as outras” (*Ibidem*). Esta revisão radical do paradigma epistemológico da ciência moderna que está na origem da volatilidade problemática das condições de modernidade que conduz à descontextualização e à reparticularização das identidades nos anos oitenta e noventa, segundo Santos, traduz-se, de facto, numa crise generalizada da regulação social. Ocorrendo sem perda de hegemonia da dominação capitalista, esta crise degenerará inevitavelmente em desregulação que por sua vez converge numa crise da emancipação, ou seja, na neutralização de um pensamento estratégico de emancipação (cf. Santos, 1993: 33). É pois neste quadro de hiper-regulação que emergem as causas que determinam o arredamento do intelectual da cena política, que Zygmunt Bauman – para quem o advento da pós-modernidade determina “o fim da era do engajamento mútuo entre supervisores e supervisados, capital e trabalho, líderes e seguidores, exércitos em guerra” – enuncia nos seguintes termos:

As primeiras técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efetiva rejeição de qualquer confinamento territorial, com os complicados corolários de construção e manutenção da ordem, e com a responsabilidade pelas consequências de tudo, bem como com a necessidade de arcar com os seus custos (Bauman, 2001: 18).

Aspeto que leva este autor a concluir mais adiante ser a elite global contemporânea hoje, entenda-se, na pós-modernidade, “formada no padrão

do velho estilo dos ‘senhores ausentes’” (*Idem*: 20)³. Em “Intelectual engajado: uma figura em extinção?”, Marilena Chaui explicita quatro dos fatores que, a par da perda de autonomia racional das artes para que remete Bauman, estão na origem dessa ausência, a saber: o abandono das utopias revolucionárias, o “encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado sob os imperativos da nova forma de acumulação do capital conhecida como neoliberalismo” (Chaui, 2006: 30), a transformação do saber em modo de produção capitalista, que se converte em agente da sua acumulação, e ainda a transformação sem precedentes da experiência do tempo e do espaço que impossibilita a “ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas” (*Idem*: 35). Acresce aqui ainda o “esquecimento das origens” que, segundo Novaes, “produz no espírito da nossa época um singular mal-estar; isto é, um descompasso entre as práticas e os princípios” (Novaes, 2006: 11).

É com este descompasso que portanto se depara o intelectual moderno, melhor dizendo, pós-moderno, obrigado por isso a determinar e a definir os pressupostos do seu agenciamento com base na rutura contra o conformismo instalado dos meios, procurando, ao invés da consolidação da cidadania e da participação, a “mudança na forma de inserção das artes e do saber” (Chaui, 2006: 41). Spivak lembra, aliás, que a única forma do intelectual transferir o potencial de emancipação do centro para o engajamento é implicando-se nesse mesmo centro e compreendendo as lógicas de marginalização política, fazendo-as implodir por si (cf. Spivak, 1998: 145). Novaes, por seu turno, refere, na senda de Blanchot, que o intelectual é aquele que mantém um espaço de afastamento que lhe permite aproveitar a “proximidade que o distancia a fim de se instalar nela (instalação precária) como um guardião que está lá apenas para velar, manter-se alerta por uma atenção ativa onde se exprime menos o cuidado de si do que o cuidado dos outros” (Novaes, n.d. para.8). Já Muhlman, baseando-se na dialética marxista, nomeadamente nos aspetos concretos da articulação marxista entre teoria e prática, refere que só se “luta contra a ideologia colocando-se no mesmo terreno que ela, discutindo com ela”, denunciando-lhe as “contradições, os seus pontos cegos” (Muhlman, 2006: 119). Daí a necessidade do intelectual, ainda que cético, continuar ativo no espaço público, a fim de “nele elaborar aos poucos, num trabalho crítico incessante, uma visibilidade maior ou, digamos, menos estreita sobre a realidade social” (*Ibidem*).

3 Furedi vai mais longe afirmando que, neste contexto, “ (...) global elites have no mission to perform” (Furedi, 2005: 18-9).

É pois neste quadro que se considera o pensamento de Alexandre O'Neill, poeta e intelectual do seu tempo⁴, que, recusando dialéticas de *engagement* formalísticas – pois como o próprio refere, “isso do que são valores ou não, é muito complicado” (O'Neill *apud* Bom, 2003: 48) –, defende que o escritor é aquele que está “sempre a contrapêlo ou, pelo menos, preparado para atacar a contrapêlo de quase todos os valores” (*Ibidem*) por isso vivendo “em sociedades abertas” o mais que pode de modo a “conseguir preservar uma margem de liberdade suficientemente grande para poder [confessa] manifestar-me contra ou a favor do que eu sinta ser errado ou justo”, antes preferindo “morrer, em situação de miséria, numa escada de um prédio em Nova Iorque do que morrer num hospital psiquiátrico, na União Soviética” (O'Neill *apud* *Idem*: 70). Não se trata pois aqui, note-se, do intelectual universal hegeliano, do intelectual social sartriano, do “intelectual total” de Lyotard (1984), do “intelectual específico” foucaultiano, do “intelectual mediático” de Benda (1977), ou do “intelectual bidimensional” de Bourdieu (1989). Trata-se sim, acima de tudo, de um intelectual cujo pensamento político se traduz na lúcida atenção à “alienação geral que grassa” (O'Neill *apud* Bom, 2003: 40), como explica o próprio autor: “[se] dei testemunho do meu tempo, foi sem querer. Talvez o gosto da poesia sem falso mistério me tenha encostado a insuportáveis realidades quotidianas. A poesia não poética tem destas coisas” (*Idem*: 80). É assim nesta aceção de intelectual que “sem dizer ‘penso’ ou ‘sou’, [se] põe (...) em movimento e a caminho faz melhor do que ‘pensar’, no sentido denso da palavra”, na senda do “intelectual nómada” proposto por Kenneth White, que se analisa as propostas de O'Neill, e particularmente a forma como o seu pensamento “enuncia, articula um espaço-mundo de múltiplas focalizações que é como que um esboço do mundo” (White, 2008: 13)⁵.

No contexto específico dos fins da década de 80, Habermas (1990), em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, afirmava que os meios de comunicação social assumem um papel central na divulgação e formação discursiva da opinião e vontade, sublinhando-se a importância dos discursos públicos que discutem os problemas de interesse geral. É neste sentido, e conforme aquele autor, que a esfera pública, pela via dos media tradicio-

4 Entende-se aqui poeta enquanto intelectual do contemporâneo no sentido de Agamben, isto é, que fixa o olhar sobre e no seu tempo (cf. Agamben, 2008: 19).

5 Como intelectual e escritor, O'Neill não procura de facto “nem a posse de um ‘universo’ nem a imediata eficácia sócio-política”, e que se diverte “num mundo que tem as suas falhas, os seus abismos, os seus abruptos, os seus súbitos afloramentos”, não dizendo tudo pois “nem tudo gosta de ser dito”, já que a busca só “terá êxito se daí resultar qualquer coisa a que se possa chamar poema do mundo” (White, 2008: 14).

nais, assume aqui a viabilização da problematização das convulsões sociais de uma determinada sociedade ou país. Como prática da teoria, trabalho de “análise crítica exigente e nunca definitivamente terminado”, portanto exercício de confronto com as determinações dominantes, a escrita jornalística assume, neste quadro, um papel preponderante de “confronto com as produções ideológicas” (Muhlman, 2006: 130). No caso de O’Neill, a opção pela crónica⁶ de costumes, publicada na imprensa comum da época, e centrada particularmente em temas do quotidiano e nessa “invenção atroz a que se chama o dia a dia” (O’Neill *apud* Oliveira, 2007: 21) –, constitui a estratégia por excelência de distanciamento crítico assumida pelo autor de modo a, partindo do particular, expor as fragilidades e as contradições do espaço público, de todos e de cada um, como explica:

Quando os noivos tiram o retrato... Quando os lavradores contam o dinheiro... Quando os feirantes expõem ou avaliam as mercadorias... Quando os vendedores ambulantes apregoam elixires infalíveis... o povo põe a descoberto a sua psicologia, em atitudes, expressões e palavras que também traduzem, claramente, a índole, os costumes e a paisagem provincial (O’Neill, 2008 [1974]: 103).

A escolha deste registo relaciona-se aliás também com o seu interesse pelo genuíno das coisas comuns, espécie de “maravilha” que é, no fundo, “a extrema necessidade que engendra, ou gera, uma extrema paciência que nem sequer é queixosa, muitas vezes”, uma vez que é “o gesto cinzento do quotidiano, também ele cinzento” que o comove, como confessa: “eu fico comovido com essas coisas que passam despercebidas” (O’Neill *apud* Bom, 2003: 40). Há além disso, na sua escrita, a apetência pelo efémero que se contém nas contradições que cristaliza, pois como refere: “(...) escrevo para registar o que é fugaz. Para deter as coisas. Para registar certos factos. Parece-me que é isso. Escrevo para registar, para fixar, para demorar” (O’Neill, cf. Bom, 2003: 59). De facto, conforme observa Dahlgren, só a articulação da especificidade do espaço social comum e do espaço quotidiano de cada um permite conceber o agenciamento cívico atuante, como explica:

(...) to look beyond the public sphere itself into the terrain of the private – or expressed alternatively, into the experimental domain of everyday life or civil society. It is not a question of collapsing the public into the private (or vice versa), but rather of elucidating the dynamics between them, understanding

6 O cronista (kronos) é precisamente aquele que se debruça a escrever sobre o seu tempo.

the experiences that people derive in this interplay and their relevance for civic agency (Dahlgren, 2006: 276).

Considerando-se assim, neste sentido, espaço público, não “um espaço propriamente dito, mas (...) um conjunto de atividades que constituem a autorreflexão e o autogoverno numa sociedade democrática” (Schudson, 1995: 150), tem-se aqui em conta a escrita de O’Neill como proposta de reflexão e de transgressão desse espaço, isto é como “impulsão que questiona a divisão e o discernimento do incluído e do excluído por linhas divisórias de qualquer natureza” (Wolfreys, 2008: 10). Por outro lado, e considerando a esfera pública enquanto espaço simbólico de inovação e transgressão política por excelência onde devem ter lugar, conforme Kohn, “novas formas de filtrar a realidade social”, os seus textos promovem “a formulação de novas medidas e estratégias que problematizam ou ‘desnaturalizam’ percepções convencionais e posições ideologicamente estabelecidas”, que recorrem a “estratégias comunicativas (...) como a ironia, a narrativa pessoal, as intervenções estéticas, a teatralidade e a visibilidade (Kohn *apud* Dahlgren, 2006: 279), como o próprio aliás reconhece:

(...) o efêmero que representa o meu aqui-agora e que eu, muito humanamente, desejo fixar (com todas as suas – e minhas – contradições, opções, lutas, etc.), tem o seu peculiar décor, os seus adereços, as suas típicas personagens, a sua ação, os seus dizeres. Se eu não me pormenorizar neles, ao mesmo tempo deles tomando distância mediante uma operação de sobrevivência chamada ironia, que testemunho darei a mim mesmo (a mim mesmo como consciência angustiada da efemeridade da minha vida) do tempo-sítio que é o meu para mim? (O’Neill, 2008 [1969]: 51)^[7].

Schudson identifica, por seu turno, entre as principais funções democráticas dos meios de comunicação social, a responsabilidade de fornecer “quadros de interpretação coerentes, para ajudarem os cidadãos a compreenderem um mundo complexo” (Schudson, 2010: 36), âmbito no qual se inserem os artigos de opinião e crónicas, muitas vezes escritos por escritores. Ressalve-se, no entanto, a este propósito, que o contributo ‘jornalístico’ de tipo investigativo e de natureza opinativa^[8] de Alexandre O’Neill se

7 Excerto retirado do texto “Uma arte do pormenor ou um preâmbulo para desatentos”, prefácio a *Obras de Nicolau Tolentino Mendonça*, não publicado na imprensa mas incluído na antologia *Já cá não está quem falou* (2008).

8 Veja-se a forma como o autor se demarca de um certo verve opinativo que implicitamente critica: “as crónicas que aqui publico e subscrevo não são para falar da minha pessoa, antes

demarca bem daquilo que Bougnoux designa de “polifonia enunciativa”^[9], pois que a sua urgência é a de uma “força pública” que usa “nas suas atuações, serpentinas multicores” (O’Neill, 2008 [1973]: 92), isto é despadroniza, já que, afirma, está “condenado a si mesmo todo o escritor que não prestar mais atenção aos outros e às coisas deste mundo do que à sua (...) preciosa personalidade. O segredo da abelha é esse” (O’Neill, 2004 [1985]: 34).

Isabel Capelo Gil referiu recentemente que a pós-modernidade globalizada e mediatizada trouxe aos meios de comunicação social responsabilidades acrescidas, entre elas a urgência de se assumirem como “instrutores do cidadão ou como o seu reflexo, como intermediários honestos”, bem como de “observadores de uma realidade social dissonante ou como algo que intervém claramente nessa realidade” (Gil, 2010: 20). As crónicas que Alexandre O’Neill escreveu no pós-Abril, período que corresponde, em Portugal, à conquista das liberdades cívicas, condição *sine qua non* ao aparecimento de uma esfera pública alargada e renovada na qual os meios de comunicação social assumem um papel decisivo – constituíam já à altura, e neste quadro, um contributo inegável para aquilo que Schudson, baseando-se em Wright Mills, designa de “imaginação sociológica” ou “salto mental que permite estabelecer uma ligação entre os ‘problemas pessoais’ de uma pessoa e as ‘questões públicas’ que estão na sua origem” (Schudson, 2010: 39). Este contributo ganha tanto mais interesse e relevância quanto for tido em conta que estes textos foram produzidos no contexto de uma transição democrática problemática, tensa e complexa, que consigna a suspensão abrupta de um ideal de “revolução cultural” que lança escritores e demais artistas para uma “solidão impotente e, a breve trecho, desencantada” (Ribeiro, 1993: 495), realidade a que o próprio O’Neill alude:

Muitos escritores e artistas escolheram o exílio interior como meio de preservarem a sua integridade frente a uma sociedade indiferente ou hostil

para pôr a minha pessoa a falar” (O’Neill, 2004 [1983]: 223); ou ainda: “O jeito para tratar (manhosamente?) com os outros vem de uma consciência muito aguda de que credulidade é uma fraqueza que, como tal, se pode pagar caro e, ao mesmo tempo, de uma confiança ilimitada na capacidade de convencer os outros pela palavra, a ‘verve’, ou pelo exemplo teatralizado. Com uma pedra, ‘fabrica-se’ um caldo, desde que a palavra e o teatro sustentem a pedra” (O’Neill, 2008 [1983]: 199).

- 9 Para Bougnoux, “polifonia enunciativa” designa as “corporações de ventríloquos profissionais que surgem em particular nos palcos de televisão na época das noites eleitorais: politólogos, negociadores de sondagens, editorialistas, conselheiros de comunicação ou de marketing político”, cuja “voz pôde numa certa época confundir-se com a de alguns intelectuais autorizados (a figura de Zola mostra-se exemplar)” (Bougnoux, 1995: 362).

à participação que, em condições normais, na vida pública, eles poderiam ter para enriquecimento das diferenças que tornam vivo e atuante qualquer agrupamento humano (O'Neill, 2004 [1985]: 66).

Como resposta, verifica-se, no entanto, por parte destes intervenientes, a crescente emergência de uma reflexão centrada nos problemas relativos à especificidade das práticas artísticas em estreita articulação com o comprometimento político-social.

Para uma história da “revolução cultural” portuguesa

A “revolução cultural” constituiu um dos projetos estratégicos do programa de abril, e um dos mais amplamente discutidos no contexto da transição democrática^[10] (cf. Vieira, 2000: 98), contexto no qual os intelectuais e artistas portugueses assumem particular protagonismo^[11]. Eduardo Lourenço, por exemplo, observa, a este propósito, que durante o período da revolução, mesmo “militares mais ou menos auxiliados pelos intelectuais marxistas, ortodoxos ou esquerdistas, tentaram o que se chamou a dinamização cultural. Foi uma tentativa frequentemente bem intencionada, de tomar contacto com a realidade profunda do povo português” (Lourenço, 1985: 30-R). Sousa Ribeiro acrescenta que o desejo de mudança ia muito mais longe no que se refere à “revolução cultural” que, implicando uma “exigência cultural, mal definida, é certo”, obrigava no entanto “a uma redefinição radical das regras de ocupação do espaço público, subvertidas agora

10 Eduarda Dionísio explica, por exemplo, que a vulgarização do termo levou a que o seu significado, na altura, tenha “oscilado entre os mais distintos entendimentos: desde a ‘arte para o povo’ até ao florescimento das vanguardas, passando pela reabilitação da arte popular ou a divulgação dos ‘grandes autores’, tudo era ‘revolução cultural’” (Dionísio, 1993: 186), acrescentando mais adiante, a título de curiosidade, que a “expressão foi usada com tal intensidade que, no dia 1 de maio de 75, o próprio Presidente da República, Costa Gomes, fala na necessidade de uma ‘Revolução Cultural’ aos trabalhadores que se manifestavam no Estádio 1º de maio” (*Ibidem*).

11 Veja-se, a este propósito, Lourenço: “São eles [os intelectuais e os artistas] os criadores de ‘mitos’, os autores dos diagnósticos mais pertinentes sobre a situação nacional, ou dos projetos ideológicos que ultrapassam a mera glosa jornalística no dia a dia. Pela primeira vez desde longa data, aparece em Portugal a análise política institucionalizada, primeiro sobre a circunstância que se vive, e depois, cada vez mais seriamente, sobre o conjunto do nosso destino coletivo, presente e passado” (Lourenço, 1985: 30-R). Já E. M. de Melo e Castro, em “CULTURA: De ‘Suplementar’ a Revolucionária”, atribuía aos escritores a responsabilidade desta revolução, escrevendo: “se os escritores portugueses (...) souberam encontrar os seus modos próprios de resistência ao FASCISMO, creio que agora saberão também e, com renovado esforço e talento encontrar as vias específicas de uma revolução cultural, em moldes originais, criativos, qualitativos e portugueses” (Melo e Castro, 1976: 17).

pelos novos dizeres e fazeres que nele começavam a procurar um lugar” (Ribeiro, 1986: 13).

Este propósito, por seu turno, ter-se-á traduzido na organização massiva de campanhas públicas – que constituíam uma espécie de “sondagem das necessidades deste [do povo], acompanhada por manifestações culturais em que o teatro militante e a canção empenhada tinham um importante papel” (Lourenço, 1985: 30-R) – e cujo objetivo era “acentuar a ‘mentalização política’”, nas quais participaram entusiasticamente artistas e intelectuais “fascinados com os espetáculos gratuitos organizados em ruas, fábricas, escolas, quartéis para audiências que não frequentam os auditórios tradicionais” (Vieira, 2000: 98-9). Já Eduarda Dionísio, um dos principais rostos deste movimento, observa por exemplo que, entre maio e agosto de 1974, os intelectuais e os artistas se multiplicavam em iniciativas, atribuindo-se a tarefa, refere, “que assumem como histórica, de ‘revelar’ aos outros um passado escondido, de ‘ensinar’, fazendo, assim, ‘justiça’” (Dionísio, 1994: 448-9).

Eduardo Lourenço adianta que durante esse período de efusiva celebração dos ideais revolucionários, e mais especificamente os culturais, “o País viveu em estado onírico”, importando pois “pouco as leituras opostas dessa vivência coletiva, ao lado da sua intensa ‘irrealidade’”, e que surgida “como um milagre, como milagre”, “se prolongou, até passar, quase sem transição, à palinódia interminável do seu êxtase, deplorável para uns, exaltante e exaltado para outros” (Lourenço, 1984: 7). Fortuna, por seu turno, observa que entre os anos 1974-76, se assiste de facto, em Portugal, a um fenómeno de espontaneidade da sociedade civil, e que se traduzirá numa expressiva participação social em espaços públicos urbanos diversos como as ruas, as praças, os cafés, entre outros (cf. Fortuna, 2005: 124). Esse encontro, ainda que fugaz, entre a arte, a cultura, e num sentido mais restrito, a própria literatura e o mundo, concretiza uma das principais expectativas acalentadas pelos intelectuais e artistas de abril ao longo das quase cindo décadas de ditadura. Sousa Ribeiro refere aliás ter-se concretizado neste período, ainda que momentaneamente, ressalva, a “confluência (...) entre a ‘poesia’ e a ‘rua’” (Ribeiro, 1993: 495). Observe-se ainda, neste contexto, a opinião de José Cardoso Pires, que à altura explicava assim o aparente silêncio da publicação de obras sobre este acontecimento: “Encontramos, quer queiramos, quer não, no cerne do dia a dia; é-nos difícil sazonar o que vemos e sonhamos para lhe dar o peso específico, duradouro que a boa escrita requer” (Pires *apud* Venâncio, 1995: 90); opinião corroborada por Vergílio Ferreira, para quem só havia “tempo para ler os jornais, ouvir

as notícias da Rádio e da TV. Viver passivamente, aberto ao que vai acontecendo, sem a energia ou a capacidade para nos sobrepormos a isso e refletirmos” (Ferreira *apud* Vieira, 2000: 107).

A forte polarização do fenómeno literário ao fenómeno político, a inteira preponderância que o discurso político assumiu neste contexto, o fracasso de uma política cultural condizente com os ideais revolucionários^[12], e portanto a colagem dos movimentos artísticos a “esquemas discursivos que funcionaram repressivamente em relação a lógicas culturais alternativas, nisso convergindo com a lógica de reificação da linguagem que é a da indústria da cultura”^[13] (Ribeiro, 1986: 12), ditarão, no entanto, o célere colapso desta revolução, suscitando rapidamente, por parte de muitos intelectuais e artistas, uma atitude de suspeição, afastamento e mesmo rejeição^[14]. José Gomes Ferreira^[15] considera, por seu turno, que foram os próprios escritores que se afastaram do campo de ação que então ocupavam antes do 25 de Abril, explicando, à altura, que se a política “é hoje de facto a paixão número um”, então “os escritores estão um pouco postos de lado: eles próprios se puseram de lado” (Ferreira *apud* Ribeiro, 1993: 492)^[16]. A este respeito, é paradigmático o seguinte testemunho de Eduarda Dionísio numa das suas primeiras obras publicadas no imediato pós-Abril, *Retrato dum Amigo Enquanto Falo* (1979):

Repara que os escritores deixaram de escrever e os pintores de fazer quadros. Porque não houve a arte destes tempos nestes tempos? Só é possível contar e cantar derrotas e misérias? Ou porque não se muda de escala tão

12 Eduarda Dionísio, uma das vozes mais críticas deste fracasso, escreve mesmo o seguinte: “A ideia de cultura como contrapoder desapareceu completamente. Parece mesmo nunca ter existido. Muito dificilmente regressará” (Dionísio, 1993: 196).

13 Ou conforme Baudrillard: “Em suma, os objetos culturais perderam todo o significado humano: o proprietário, de certa maneira, transforma-os em feitiços que lhe permitem apoiar uma atitude” (Baudrillard, 1991: 92).

14 A realização do 1º Congresso de Escritores Portugueses, em maio de 1975, surge precisamente na sequência deste descontentamento.

15 Responsável pela recuperação da extinta SPE (Sociedade Portuguesa de Autores) e transformação em APE (Associação Portuguesa de Autores), em 1973, e reconhecida pela Junta de Salvação Nacional, logo após o 25 de Abril, como legítima representante dos escritores portugueses.

16 Na conferência de abertura do 1º Congresso de Escritores Portugueses, realizado em maio de 1975, José Gomes Ferreira dá conta desse mal-estar, afirmando, por exemplo, o seguinte: “Num momento de confusão em que a nossa classe manifesta um inegável mal-estar, cabia-nos sem dúvida o dever de intervir para evitar o agravamento da tendência para a desunião que vem de longe.” (Ferreira, 1976: 93), ao acrescentar ainda o seguinte: “Para mim, os problemas que mais me preocupam são as possibilidades de se poder realizar ou não a revolução cultural, e o futuro” (*Idem*: 94).

facilmente como num órgão? Ou porque não é possível mesmo reproduzir as vitórias e alegrias – será que as vitórias e alegrias não podem ser contadas? Ou porque para os escritores e artistas não houve vitórias (...)? Ou porque para eles o tempo aí parou e começaram a viver uma segunda vida de gestos que não conheciam e andaram a ver se seria a vida de além-túmulo, por exemplo, ou outra qualquer? Pensariam os escritores e os outros artistas que mais ninguém os leria na sociedade reorganizada e que não tinha sido por escreverem horas e horas que a revolução agora parecia fazer-se? (Dionísio, 1979: 83-4).

O silêncio destes intelectuais não pode assim ser dissociado das relações sociais, políticas e culturais nas quais se enquadrava a sua participação cívica, devendo pois ser lido, antes de mais, como recusa de uma ordem vigente, instrumental, que colocava em causa a autonomia das artes e da cultura no geral. Assumindo a responsabilidade de “compreender as mediações subjetivas e objetivas” que orientavam o rumo dos acontecimentos, e portanto conscientes de que “cada ato, cada gesto, cada palavra, cada pensamento contam na determinação do curso da história e da política” (Chauí, 2006: 26), estes intelectuais rompem o jogo de forças interrompendo-o, através do silêncio^[17].

Como dissidência cultural, o protesto destes autores não se esgotou no entanto nesse silêncio condenatório, tanto mais que a distância constitui, na perspetiva de Spivak, apenas um suplemento do projeto racionalista, não conseguindo nunca a arte, distanciando-se, assumir um papel de efetiva oposição (cf. Spivak, 1998: 358). Sob este aspeto, muitos foram os intelectuais e escritores^[18] que arrogaram um espaço de interferência engajada e que, mesmo arredados do espaço social e político mediático, mas não da discussão pública dos acontecimentos em curso, se atribuíram a urgência da construção de uma transgressão da ordem dentro da ordem, da crítica da ordem pela ordem da crítica. Emerge assim paralelamente ao fracasso do projeto democrático e da “revolução cultural” idealizada, uma reflexão centrada tanto na especificidade das práticas artísticas, como na tortuosa procura de um lugar na política e na sociedade civil conciliável com um compromisso político-social interveniente^[19], a que Eduarda Dionísio, novamente, alude

17 Conforme Chauí, “o verdadeiro engajamento (...) [exige por vezes] que fiquemos em silêncio e que não cedamos às exigências cegas da sociedade” (Chauí, 2006: 26).

18 Entre eles, além de O'Neill, Armando Silva Carvalho, João Miguel Fernandes, Fíamã Hasse-Pais Brandão, E.M. de Melo e Castro, entre muitos outros (sobre este assunto veja-se, entre outros, o capítulo “25 de Abril” e representação poética”, em *10 anos de poesia em Portugal 1974-1984: leitura de uma década*, de Manuel Frias Martins (1986), pp.15-41).

19 No congresso a que já se aludiu, uma das preocupações transversais a grande parte das comunicações, é, de facto, a “preocupação de demarcar com clareza a margem de autonomia do

na reflexão que propõe precisamente sobre cultura, ação e conflito em *Títulos, ações, obrigações* nos seguintes termos:

Havia, apesar de tudo, gente com escrita própria. Não queria isto dizer que se ‘identificasse’ politicamente, ideologicamente (...) com eles, que necessariamente lhes aprovasse os gestos, as vidas, as escolhas, os gostos. Não eram para ela líderes nem santos. Mas produziam textos onde ela descobria sempre alguma coisa mais, porque entrava neles, de uma maneira qualquer, uma atenção e uma curiosidade por muitas coisas que ficam muito para lá do umbigo, ou seja: transgrediam sempre um pouco. Ficava-lhe então a ideia do absurdo’ onde se tinha ido parar, a satisfação pela recusa do lugar-comum, um certo divertimento salutar algumas vezes (Dionísio, 1993: 15-6).

É neste quadro de deriva implicada que se insere precisamente Alexandre O’Neill que, apesar de afastado dos circuitos mediáticos, políticos e literários em que não se revê e que critica, como se verá, promove, através, por exemplo, das crônicas publicadas na imprensa periódica, uma reflexão de contestação crítica desta sociedade (no que se inclui a “revolução cultural”), consciente portanto de que, como lembra Muhlman, recuperando Lukács, nunca “ninguém pode estar certo de estar no bom lugar – no bom lugar da luta e no bom lugar para ‘ver’ lucidamente, fora da ideologia”, “lugar [este que] é [no entanto] permanentemente buscado” (Muhlman, 2006: 130). Busca que, em O’Neill, resulta de uma permanente inquietação que é ao mesmo tempo “atitude de desencanto, por vezes lúcida mas (...) regida por uma sensação de perda não assimilada” (Ribeiro, 1986: 12), como o próprio reconhece:

Preocupa-me...o destino...de um país chamado Portugal. Isso preocupa-me. Embora não tenha nenhuma...nenhum encargo de velar pelo país a que pertença mas, como sou português...penso nele e, efetivamente, preocupa-me o destino deste país. Porque eu acho que quando se chega a uma situação em que falta o essencial e se gasta o supérfluo há qualquer coisa que vai mal (O’Neill *apud* Bom, 2003: 40).

campo literário e de afirmar a sua relação necessariamente oblíqua com as exigências do todo social” (Ribeiro, 1993: 507). Muito antes disso, ainda em 1974, no célebre “Apelo com resposta” (*Expresso*, 11.10.74), já um conjunto de escritores –entre eles, Lourenço, José-Augusto França, Vergílio Ferreira, entre outros – escrevia o seguinte: “(...) o que já não é legítimo, nem justo, nem saudável é que se tenda a restringir a nossa vida cultural a um coro monocórdico, perante o silêncio, que poderá vir a ser interpretado como consenso, dos que (por impedimento, por medo, ou por comodidade) são privados ou se privam da palavra, quando têm outras propostas mais aliciantes a dar a ler” (*apud* Dionísio, 1993: 204-6).

O “infinito corredor cinzento”

Como “observador das coisas” (O’Neill *apud* Bom, 2003: 56), Alexandre O’Neill escreve para pensar um país nas suas terríveis contradições, dilacerado entre a utopia de uma democracia acalentada durante décadas e a sua permanente perversão. As “insuportáveis realidades quotidianas” (*Ibidem*: 80) a que o poeta se refere ao longo das suas crónicas, relacionam-se com a emergência de uma nova ordem política, económica e social que, após o 25 de Abril, transformou irreversivelmente a natureza sociológica do país. Esta profunda mutação histórica em curso traduzir-se-á num fenómeno generalizado de alheação coletiva, acrescida da adoção de novos padrões de comportamento social e de estruturação política, económica e social que irão afetar espaço público e quotidiano coletivo, bem como os respetivos instrumentos de regulação societal. Como nota O’Neill, portanto, o que surgiu após abril foi afinal

(...) um infinito corredor cinzento, que aparentemente dava para um dia a dia que nos venderam como ‘a realidade’, mas que, na melhor das hipóteses, apenas se tratava de um engano diariamente frequentado, e até mastigado pela má consciência de uma pequena-burguesia petulante com dor de povo... (O’Neill, 2008 [1978]: 172).

Logo em 1974, aliás, O’Neill observava já que o urgente era, àquela altura, “passar-se à ideia *outra* de que ninguém tem o direito de se afirmar e ocupar, no mundo, o lugar que julga que é o seu – em detrimento seja de quem for” (O’Neill, 2008 [1974]: 110). Neste passo em concreto, o autor parece referir-se à descaracterização profunda do projeto político, social e cultural que se segue à transição democrática, que, nas suas crónicas, relaciona com a emergência de uma sociedade de consumo que designa especificamente de “intragável” (O’Neill *apud* Bom, 2003: 67) e cujos traços sociológicos identifica, por exemplo, na degradação da paisagem urbana:

Por estes andares, Lisboa vai ter, não tarda muito, poentes e nascentes de alumínio. Marquises, caixilharias de janelas ou de montras, portas de estabelecimentos estão a passar-se, paulatinamente, para o alumínio. A luz nascente ou ocasional da cidade vai mudar. E nós vamos ajudar. (...) Não sei porquê. Custos mais reduzidos? Estéticas urbanísticas repensadas? Também, entre umas coisas e outras, viesse o diabo e escolhesse. Mistérios da construção civil (O’Neill, 2004 [1984]: 271)^[20].

20 Alexandre O’Neill refere-se aqui também à emergência dos subúrbios nas grandes cidades que, sobretudo nos anos 80, emergem como refluxo das novas vagas demográficas para os centros

A par da deterioração das condições físicas das cidades, que é a um tempo física e simbólica, O'Neill critica os padrões de sociabilidade que emergem dessa cultura de consumo, bem como os fenómenos de exclusão social a ela associadas^[21], que marcam indiscutivelmente o tecido social e económico da sociedade portuguesa deste período:

Claro que exprobrámos aos humanos-em-geral o seu desleixo, a sua falta de respeito pelos outros, a sua incivilidade. Abandonar em qualquer lado o lixo? Um piquenique que se preza jamais o fará. Longe, ao fundo, passavam enlata-dos por uma estrada. Quando nos aproximámos, vimos as caras das pessoas e foi terrível. Eram como lixo dentro de contentores, um lixo que pensasse de si próprio que era um luxo. (...) Sim, que é feito dos verdadeiros piqueniques?^[22] (O'Neill, 2004 [1985]: 247).

A par da crítica ao comportamento da sociedade burguesa, que relaciona com o crescimento desordenado de grandes cidades como Lisboa e Porto, O'Neill refere-se ao agravamento das assimetrias sociais, que qualifica como “um dos aspetos mais cruéis que as chamadas grandes urbes nos patenteiam”, e que o levam a perguntar: “Foi para isso que construímos (como gostamos de dizer) uma civilização do conforto?” (O'Neill, 2004 [1985]: 103). Esta perplexidade é reiterada continuamente na forma como as suas crónicas reintegram estas margens da sociedade de consumo no “texto-social” (Spivak, 1998) – enquanto “signo-em-cadeia contínuo” no seio do qual a ação transgressiva só é possível através de uma disrupção dinâmica (cf. *Idem*: 272) – rutura aqui assumida por estes fenómenos que por sua vez, reintegrados na cadeia, a quebram e religam novamente, produzindo o conflito. Mostra-se assim como, na senda de Ginzburg (1999), o “fora-do-texto” está sempre imerso no próprio texto, portanto dentro-do-texto, chamando-se a atenção para a relação que se estabelece entre os

urbanos que ocorrem após o 25 de Abril, sobretudo para Lisboa e Porto.

- 21 Bauman refere, por exemplo, que com a afirmação do capitalismo de massas, as cidades arrasam consigo essa “inevitabilidade de uma adiada passagem, às vezes muito longa, de estranhos, e fazem o que podem para que a sua presença seja ‘meramente física’ e socialmente pouco diferente, e preferivelmente indistinguível da ausência, para cancelar, nivelar ou zerar, esvaziar as idiossincráticas subjetividades dos seus ‘passantes’” (Bauman, 2001: 119).
- 22 Sobre a relação de O'Neill com a cidade, veja-se ainda o seguinte comentário do autor numa entrevista a Eduarda Ferreira em 1983: “O cidadão é um ser extremamente desinteressante, massificado, massificador. O cidadão é uma chatice. O que não impede de estarmos sempre a pensar numa casinha no campo, para onde nos retiramos pelo menos no fim de semana, longe desta balbúrdia. Viver na cidade pode ser muito mais cómodo, mas é também nocivo. Uma agressão permanente” (O'Neill *apud* Bom, 2003: 67).

fenómenos sociais omitidos, isto é, marginalizados, os “fora-do-texto”, e as decisões políticas que os relegam para “fora-do-texto”, isto é para “dentro-do-texto” mas ausentes dele, quadro analítico que explicita algumas das condições da estigmatização social, fenómeno que caracteriza a sociedade portuguesa neste período. Exemplo disso é, por exemplo, o caso dos imigrantes, como a seguir se descreve:

Apresentam os cabo-verdianos especial periculosidade, eles que não tiveram fatia, que eu saiba, do bolo das G-3? Serão, mesmo só com as navalhas, de ‘temperamento’ que justifique pôr-se a população (branca) de sobreaviso contra eles? Antes de se admitir que tais perguntas surjam, deverá pensar-se no que se tem feito aos cabo-verdianos, essa mão de obra barata que vem servindo para varrer as nossas ruas, construir os nossos prédios, cozinhar as nossas comidas, mudar as fraldas (‘é amorosa’) aos nossos pimpolhos, deixar-se linchar por nós... (O’Neill, 2008 [1976]: 148).

Nesta linha, O’Neill denuncia ainda a exclusão social da população envelhecida – afirmando-se “ao lado dos velhos, no limiar deles” (O’Neill, 2008 [1976]: 155) –, fenómeno que se relaciona com o agravamento do índice de envelhecimento demográfico que, conforme Joaquim Vieira, terá duplicado em Portugal entre os anos 70 e 90, e cujas repercussões sociais são tão permanentes e profundas quanto invisibilizadas. Esta situação é tanto mais agravada quanto o facto do novo sistema político e social não conseguir dar resposta a estes reformados que, não chegando “a receber benefícios da onda de progressos que invade Portugal”, se tornam uma presença “cada vez mais assídua na paisagem urbana, tradicional ou desenvolvida” (Vieira, 2000: 102-3). É sobre esta situação paradoxal do excluído que O’Neill reflete, e nomeadamente sobre a forma como se procura subtrair à paisagem urbana aquilo que o seu tecido social e económico drasticamente lhe impõe. Mais do que isso, pondera-se a condição do excluído como ausência não-ausente na paisagem irreal de um país alheio às contradições sociais estruturantes que o vão definindo. Centrando-se pois nas contradições de marginalização do marginalizado, o autor retrata estas margens como fenómenos de exclusão autocontida contida na ausência das próprias cidades:

Velhos, reformados, desempregados, simples desocupados, dão, lá como podem, à dobradiça e vêm ajudar a fazer de Lisboa um jardim, como pede, tão oportunamente, a Câmara, a quem gira só ou acompanhado. A ajuda que pessoalmente dou a essa iniciativa, enquanto não entro, também eu, a ‘fazer

jardim, é levar o meu pai, todas as tardes, ao que fica mais perto de casa. A minha mulher, a Hortênsia, vai, depois, buscá-lo. O que acontece é que, às vezes, se esquece dele. Trazido por alguém, o velho chega, já frio, ao nosso lar e tristemente desabafa: / – No tempo em que a Câmara pedia que puséssemos sardinheiras à janela era melhor. Não tínhamos de sair de casa... É um ingrato, para não dizer é um municípede dos reles! [comentário a uma fotografia de Alberto Peixoto, onde se retrata um conjunto de idosos sentados num banco do jardim] (O'Neill, 2008 [1980]: 188).

De facto, apesar das substanciais melhorias da qualidade de vida dos portugueses que se verificam sobretudo a seguir à integração europeia, em 1986, observa-se neste período, embora à margem, um agravamento substancial da precariedade e das condições de vida de uma grande parte da população portuguesa^[23], realidade em que se inclui a situação dos idosos, dos desempregados, dos imigrantes mas não só, e que o autor denuncia e identifica continuamente nas suas crónicas, traçando uma análise de pendor sociológico que procura conjugar as causas e as consequências deste fenómeno com a emergência dessa “sociedade da abundância”^[24] na qual tudo “se vende, tudo se compra. Até a pobreza” (O'Neill *apud* Bom, 2003: 68), como nota. Pois que, em abundância, observa Baudrillard, “quanto mais se produz, mais se sublinha, no próprio seio da profusão, o afastamento irremediável do termo final que seria a abundância – definida como o equilíbrio da produção humana e das finalidades humanas” (Baudrillard, 1991: 66). O'Neill comenta assim a aporia deste fenómeno:

O que me revolta mais é, efetivamente – é um lugar-comum dizer isto – mas ... é saber que há milhões de pessoas que morrem, todos os anos, de fome, enquanto uma parte do mundo, bem pequena, por sinal, frequenta os grandes centros civilizacionais, vai a concertos, enfim, faz um teor de vida como se a esmagadora maioria não existisse. Isso é para mim o grande escândalo. Não sei se posso dizer deste século, mas enfim...destas décadas, últimas do século. É realmente um escândalo e é uma imprevidência, como toda a gente sabe,

23 Conforme João Medina, “o desemprego conheceu um preocupante agravamento, não só devido à crise económica, como porque se reduziram drasticamente os fluxos de emigração, porque regressaram a Portugal mais de seis centenas de milhares de refugiados das ex-colónias e porque se fez a desmobilização de mais de uma centena de milhares de soldados” (Medina, n.d.: 278). António Barreto acrescenta que esta situação foi o resultado de uma “economia ‘informal’”, e que se caracterizou pela “marginalidade e pela ‘exclusão’, onde são numerosos os desempregados e subempregados, os que vivem de expedientes e em condições de precariedade” (Barreto, 1995: 851).

24 “Sociedade da abundância” é um conceito formulado e proposto por Marshall Sahlins, em *Le temps modernes* (1968).

não é? Porque deixar morrer assim... porque é mesmo deixar morrer! Deixar morrer, assim, pessoas, no fundo, é estúpido, não é? Para além de ser maldoso, é estúpido! (O'Neill *apud* Bom, 2003: 39).

O equilíbrio a que se refere Baudrillard é assim subvertido pelas próprias condições da abundância que colocam, lado a lado, essa “gente de nariz mergulhado em caixotes ou lixeiras” e essa “outra, perfeitamente indiferente a quem passa” (O'Neill, 2004 [1985]: 103), já vez que “o sistema só se aguenta por meio da produção da riqueza e da pobreza, de idêntico número de insatisfações e de satisfações, de prejuízos e de ‘progressos’”, já que a “sua única lógica é sobreviver e, neste sentido (...) manter a sociedade humana sobre suporte em falso e em perpétuo ‘deficit’” (Baudrillard, 1991: 54). O confronto com esta aporia, em que o seu olhar de cronista se fixa continuamente, define os termos da sua reflexão social crítica, analisando estas margens como reflexo e refluxo de um projeto político desajustado da complexidade e especificidade das condições económicas, políticas, sociais e culturais de uma sociedade em mudança, como explica:

Eu acredito (e nem era preciso que eu acreditasse) que a fome é, antes de tudo, um problema político. E desta convicção ninguém me tira enquanto me restar alguma capacidade de compreensão do mundo onde estou inserido. Numa sociedade onde podem coexistir o supérfluo e a falta do essencial, algo se encontra politicamente errado (O'Neill, 2004 [1985]: 104).

O autor deteta assim na “carnavalização da política”^[25] (Santos, 1994: 62), a que se refere Santos, no bipartidarismo político e na emergência dos novos padrões de democracia mediática da política-espetáculo, as principais causas da desestruturação do projeto democrático, tese que desenvolve em algumas das suas crónicas, entre elas, “Os bois que digam os seus nomes”, “Perseguidor & perseguido”, ambas de 1974, e em “Para logo depois das eleições”, de 1983, de que se transcrevem alguns excertos exemplificativos:

Quem ‘demite’, ‘nomeia’, ‘exautora’, ‘desloca’ com a mesma sem-vergonha com que ontem, quer dizer, outrora, aceitava ou apoiava os factos consumados do fascismo, mesmo quando este já só era o fascismo conservado em família?

25 Explica Sousa Santos, a “carnavalização da política” é o produto de uma “assimilação mimética de padrões de atuação dos Estados e das sociedades políticas (em sentido *gramsciano*) dos países centrais, sem que os agentes políticos interiorizem nas orientações operacionais da ação política e os convertam em práticas políticas coerentes e duradouras” (Santos, 1994: 62).

/ Quem se afligia tanto com a falta de liberdade a Leste e nunca se preocupou (nem um isto) com a privação dela a Oeste? (...) Quem é quem? / Quem foi quem? (...) É singular que, em muitos casos, os rufias de ontem, quer dizer, de outrora, acabem, objetivamente, por ombrear com os bem-educados de hoje. / Entretanto, a democracia, como no jogo de avião, vai ser a patela que, ao pé-coxinho, é biqueirada de casa em casa, até se fazer todo o avião. E cremos que ele se há-de fazer! (O'Neill, 2008 [1974]: 122).

Está a evaporar-se o acordo que tacitamente vigorava entre o perseguidor e o seu perseguido. Nem um nem outro guardam as distâncias e, assim, ou o perseguido se adianta, obrigando o perseguidor a esfalfar-se todo para retomar a perseguição à distância considerada, em tais usos e costumes, a regulamentar, ou o perseguidor acelera em direção ao perseguido, levando este, pobre vítima ofendida naquilo que julga ser o seu estatuto, a pisgar-se com mais presteza. (...) Perseguidor e perseguido tornaram-se indispensáveis um ao outro e são eles que, afinal, afeiçoam para nós esta espécie de bipartidarismo em que nos embalamos vida fora (O'Neill, 2004 [1974]: 212-3).

Eles movimentam-se, para começar (...) com aquela lubricidade que patenteavam, resfolegando, as antigas locomotivas a vapor, oleadas de fresco, passadas a desperdício em tudo o que, metal, podia rebrilhar. (...) De grandes carros pretos saem membros (...), sobem escadarias, entram em salões, apresentam credenciais ou, compenetrados, esperam ouvir os seus nomes para, então, dizerem a fórmula, se inclinarem e assinarem o termo, o lavrado ou lá o que é (O'Neill, 2008 [1983]: 195).

A par das contradições do poder político, O'Neill analisa, relacionando, as contradições de uma imprensa "libertada e, em muitos casos, saneada" (O'Neill, 2008 [1974]: 117), portanto acrítica e cúmplice desta passividade generalizada, acusando-a especificamente de verbosismo, "curto alcance" (O'Neill, 2004 [1985]: 91) e nepotismo, como se lê:

É costume os adjetivos acorrerem em parilha aos bicos das penas de muitos dos plumitivos cá da Comarca. (...) Na retentiva das gentes, deles que fica? (...). O plumitivo-empresário terá de passar a saber o que pega ou não pega, mesmo que as suas escolhas sejam só para o 'bom público' dos teatrinhos da Comarca. Não é o tablado que faz o bailarino, é o tacão... Mas um elenco, poético ou parapoético, fica feito. Saiu da leitura flanada de uns trinta jornais e revistas do nosso comarcão de tempo (O'Neill, 2004 [1976]: 199-200).

Apesar da liberdade de imprensa recém-conquistada e perante o desafio que o fim da censura^[26] e a conquista das liberdades cívicas constituíam para a imprensa enquanto promessa de uma “autêntica esfera pública, assente num diálogo cultural em profundidade capaz de articular, com suficiente ímpeto e coesão, o desejo do novo protagonizado pelos atores individuais e coletivos” (Ribeiro, 1986: 13-4), a verdade é que esta transição não significou a alteração efetiva das condições de reflexão crítica, por parte destes intervenientes, dos processos e transformações em curso. Entre as principais fragilidades deste novo jornalismo, além do “deficiente tratamento da área internacional”, e da “reduzida capacidade investigativa” (Mesquita, 1994: 387), como refere Mesquita, verifica-se de facto a “demissão instintiva da função crítica” (Mesquita *apud* Cádima, 2001: 328) a que O’Neill se parece referir nas suas crónicas. Opinião corroborada por Cádima, que vai mais longe, afirmando mesmo que, no imediato pós-25 de Abril, e de um ponto de vista formal, “as relações entre poder e media não diferiram muito das estabelecidas no salazarismo e no marcelismo” e que de “um modo mais ou menos provinciano e com maior ou menor dedicação e saber”, “os mecanismos protocolares e oficiosos na informação predominaram muito para além da madrugada libertadora” (Cádima, 2001: 321).

Já Bernard da Costa, por seu turno, sustentava, nas polémicas crónicas publicadas no *Expresso* no imediato pós-Abril, que persistiam “formas de censura e autocensura na comunicação social; que se notava uma ausência de debate ideológico; que a lisonja e a subserviência provavelmente se mantinham; que os governantes continuavam a ser reverenciados nos media; e que continuava uma ‘memória do medo’” (*apud* Cádima, 2001: 327). Insurgindo-se pois contra aquilo que genericamente se pode designar de ausência de função crítica dos meios de comunicação social no período pós-revolucionário, O’Neill assume a crítica desta imprensa, denunciando a ausência de um projeto de mediação social entre as graves contradições do programa político e os profundos problemas sociais que o país atravessava que a estes meios caberia. Publicando pois nos próprios meios que critica, o autor procura assim transformar “as experiências dadas em experiências compreendidas” (Chauí, 2006: 29), assumindo “as determinações

26 A que O’Neill se refere do seguinte modo: “A Censura já não espreita por cima do nosso ombro. A zelosa estupidez que, há poucos meses ainda, me cortava, na frase, ‘o quiosque semelha um grande capacete colonial pousado no jardim’, a palavra colonial, deixou de desmanchar o trabalho e o prazer de cada um de nós. A mão reaprende a voar neste ‘céu de papel’. Aparentemente, pode ir até onde o fôlego a levar. Voando, verá” (O’Neill, 2008 [1974]: 104).

para compreendê-las, criticá-las e ultrapassá-las” (*Ibidem*), como o próprio explicita:

Quando se trabalha com lixo tão limpo como este, bem acondicionado, já à nossa altura, é muito bom. O papel dos jornais que os outros leem vendo-o eu a peso. Governos tomam posse, óperas engrandecem São Carlos, guerras estoiram por toda a parte, portugueses mostram o que valem... Para mim, do papel o que me interessa é o peso. E a qualidade. Não há esquerda nem direita. Há papel [comentário a uma foto de Alberto Peixoto, onde se vê uma idosa a vasculhar no lixo] (O'Neill, 2008 [1980]: 191).

Perante assim um espaço público que se demite de “desempenhar a sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas”, no qual, observa Bauman, “os indivíduos estão a ser, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados das suas capacidades e interesses de cidadãos” (Bauman, 2001: 50), e que, conforme O'Neill, “vive[m] presos a formas martelantes de vida (família, trabalho, consumo, cultura)”, o poeta pergunta-se: “como preservar o nosso desejo naquilo que tem de mais imperativo”, se é “através desse potente motor que nós, para nos salvarmos da rotina no que ela tem de mortal, poderemos avançar para mais liberdade?” (O'Neill, 2004 [1984]: 186).

É neste contexto pois que o seu tom crítico se dirige também a uma sociedade civil apática, descrente, imersa em contradições que a paralisam. A par das novas formas de sociabilidade efémeras e superficiais – resultado, por exemplo, do desvio da vivência coletiva para a descoberta da individualidade, do culto desenfreado da imagem e do corpo, entre outras –, O'Neill critica a alheação coletiva, a despolitização crescente e o desinteresse pelas questões políticas e económicas, factos que se relacionam com o ceticismo generalizado provocado pela desestruturação social e política²⁷. A passividade e o conformismo são assim descritos pelo poeta como esse “hábito incivil de se aguardar que alguém, primeiro, rompa o envergonhado e

27 Observa João Medina: “Com efeito, este período constitucional, abrangendo as duas primeiras fases do período de transição, acabará por refletir a predominância dos problemas conjunturais nas políticas económicas dos vários governos, que se revelaram incapazes de criar as condições e estabelecer os planos necessários às transformações estruturais da sociedade portuguesa” (Medina, n.d.: 282); veja-se ainda Cecília Barreira, que refere o seguinte: “a sociedade civil foi [então] adquirindo noções de individualismo, de personalização, e, como tal, as pessoas fecharam-se progressivamente no seu próprio universo concêntrico de questionamentos afetivos e profissionais”, pelo que “a comunidade enquanto vivência coletiva e coletivista deixou de ter sentido, face a outras prioridades de apelo egocêntrico” (Barreira, 1994: 494).

ignaro silêncio coletivo, antes de se promover ou ajudar a promover seja o que for” (O’Neill, 2004 [1976]: 252) –; ou ainda como excesso de culpabilização, espécie de arma apontada ao contrário:

Em Portugal, nunca deixamos cair um objeto: ele é que nos escapa das mãos. E, claro, a culpa não é nossa. Aliás, neste país, vale tudo no jogo das relações entre as pessoas, menos ter culpa. Ou, melhor dizendo, da culpabilização fazemos nós uma arma. De um modo geral, podemos afirmar que, dentre as várias maneiras de dividir a sociedade, uma delas é em culpados e não culpados. De quê, não se sabe bem. Pode nascer-se culpado sem que forçosamente se acredite no pecado original; é admissível que se morra sem culpa, apenas porque sim (O’Neill, 2008 [1983]: 197).

O’Neill critica também a mediocridade dos circuitos intelectuais literários, e sobretudo essa “surdez mental muito voluntariamente praticada” (O’Neill, 2008 [1983]: 198) – que Sousa Ribeiro designa de “lógica cultural e intelectual que se reconciliou com a lógica do sistema dominante” (Ribeiro, 1986: 24) –, que deteta numa instituição literária viciada, inconsistente e acrítica:

Isto tem de sair de Portugal. (...) lutas feias, com insinuações torpes, com segredos canalhas murmurados ao ouvido dos adeptos sobre a nenhuma qualidade dos candidatos rivais. Já viram, com certeza, que estamos em literatura, mais, que navegamos na ficção. Listas de apoiantes circulam, os jornais ampliam-nas na sua repercussão, naquilo a que, por nostalgia ou ignorância, chamamos de tertúlias, as candidaturas são (ou eram) discutidas, sopesadas. E tudo, tudo sem qualquer esperança, porque já se sabe, não é?, que Portugal está fora das áreas culturais privilegiadas. E então, os Fernandes, os fernandocas dizem, para se consolar, ‘a minha pátria é a língua portuguesa’, tirada que sabe a manteiga aquecida comida em jejum (O’Neill, 2004 [1983]: 175).

O autor interpela pois continuamente, ao longo destas crónicas (são vários os textos dedicados a este assunto), esta elite cultural ignara e passiva, acusando-lhes a subversão dos ideais da “revolução cultural”, e cuja “hiperlucidez” e “cegueira iluminada” são responsáveis, conforme Santos, pela “invisibilidade do país” (Santos, 1993: 47); esta é também a elite que se acomodou “confortavelmente ao ‘fim das utopias’”, disso fazendo “a suposta virtude de uma postura intelectual liberta de rigorosismos éticos” (Ribeiro, 1986: 12) e que leva O’Neill a reclamar a urgência de uma contrarrevolução cultural: “Quando virás, revolução cultural, tu, a verdadeira (...)?” (O’Neill, 2004 [1976]: 219).

É pois em nome desta ‘revolução’, que é a um tempo cultural, social e política, que Alexandre O’Neill propõe uma análise sociológica da sociedade portuguesa pós-Abril centrada em quadros sociais em mudança que deteta num quotidiano retesado, denunciando nos contrastes, nos detalhes e nas singularidades dos cenários que descreve o rompimento entre a sociedade civil e o projeto político e social em curso. O 25 de abril é assim representado nestas crónicas como “futuro [a] deixar de ser o que, afinal, já não era” (O’Neill, 2008 [1974]: 94), espécie de realidade em suspenso que, antes de ser já não era, antecedida por uma qualquer esperança agora amargamente consentida:

Sem pieguice, digo-lhe que sempre ‘sofri’ Portugal, tanto no sentido de não suportar (como todos nós, aliás), como no sentido de o amar-sem-esperança (como disse um parnasiano qualquer: amar sem esperança é o verdadeiro amor...). Eu tive a alegria de ver poemas meus completamente desatualizados depois do 25 de Abril. Mas, afinal, não estavam nada desatualizados, não. Como se pode ver. Quer dizer – o que é um péssimo sinal relativamente à minha capacidade para vaticinar – que a realidade fez de mim, novamente, um poeta atual. Até o fantasma do tempo. Espero que isto um dia acabe e eu fique desatualizado e para todo o sempre (O’Neill *apud* Bom, 2003: 73).

Testemunha desta amputação histórica e de um espaço social comum cada vez mais vazio das questões públicas, e face a uma “revolução cultural” contaminada pela lógica de interesses instrumentais e elitistas, transformada em instrumento de manipulação, O’Neill escreve crónicas. Porque é no escrever que desarruma e problematiza as contradições que o indignam, pois que escrever, como refere “será sempre ... o deixar as coisas fora do sítio”, isto é, “desarrumar as coisas” (O’Neill *apud* Bom, 2003: 31), participar, provocar, desacomodar. Publicando os seus textos nesses “jornais que os outros leem” (O’Neill, 2008 [1980]: 191) e que são ao mesmo tempo os jornais de uma imprensa onde os “Governos tomam posse”, e o lugar por excelência do agenciamento de enunciação coletivo, O’Neill critica a “idiotia & felicidade” (O’Neill, 2004 [1984]: 188) das elites dominantes e de um país aborrecido de si próprio, assim aludindo a um projeto social de “diálogos falhados”, como explica nesta crónica:

Num momento em que tanto diálogo (até que enfim!) se trava, não será pessimismo encetar diálogos...falhados? A conhecida conversa de surdos: – Vais à pesca? / – Não. Vou à pesca. / – Ah, pensava que ias à pesca.../ é um modelo do diálogo falhado, um paradigma da incomunicação perfeita, da sur-

dez integral. Que podem comunicar, então, os diálogos falhados para além do seu próprio falhanço? O silêncio carregado de significação de quem, por fim, não quis responder, consciente de que a resposta, muito ironicamente, estava já contida na pergunta. / Enfim, teorias... (O'Neill, 2008 [1974]: 106).

Perguntas que coloca a partir das contradições que denuncia, que implica no diálogo que propõe e que ele próprio realiza e empreende a partir do quotidiano que é o seu e o dos outros, o de todos, lugar onde reside afinal a vitalidade da política democrática, como explica Dahlgren: “the looseness, open-endedness of everyday talk, its creativity, potential for empathy and affective elements are indispensable for the vitality of democratic politics” (Dahlgren, 2006: 279). Em Alexandre O'Neill, esta “preocupação de inventariar” o quotidiano de todos os dias e a “carestia da vida [que] (...) nos morde cada vez mais abaixo” (O'Neill, 2008 [1976]: 166), constitui o exercício de vitalidade democrática que “põe em movimento a (...) [sua] mão de cronista” (O'Neill, 2008 [1974]: 102) e portanto de assim exercer esse lugar vivencial da escrita que procura se não subverter, compreender o absurdo, o perverso, o injusto. É a “luz ao fundo do túnel” (O'Neill, 2004 [1984]: 190) ou “uma possibilidade” (*Ibidem*), entre tantas, de decifrar a crueldade e expô-la às suas próprias fraquezas, como tão singularmente explica:

Pegar bruscamente numa coisa e despromovê-la ou promovê-la à sua própria fragilidade, dar ao ridículo uma cor nobre, são normalmente, movimentos pouco usuais e que se revestem de uma certa graça ou desgraça. Daí que a mim se colem conceitos como irreverência e brincadeira. Mas por detrás dessa irreverência ou dessa brincadeira, perfilam-se às vezes coisas bastante sérias (O'Neill *apud* Bom, 2003: 76).

Em *Politics of Fear*, Frank Furedi lembra que o pensamento histórico, isto é, que se debruça sobre as suas circunstâncias, constitui uma processo de consciência orientada para a transformação da condição social e portanto de relembrar todas as disposições humanas como transitórias e suscetíveis de mudança, mudança esta que opera através da forma como se negociam os desafios do quotidiano e do dia a dia (Furedi, 2005: 90-1). É a esta negociação transformativa que estas crónicas aludem no modo como consignam o pensamento interpretativo e interpelativo destes fenómenos de mudança, espaço no qual O'Neill ensaia o agenciamento de uma participação cívica crítica de base histórica, política e artística que contribui para pensar as (in)definições do espaço público comum.

Referências

1.

O'NEILL, Alexandre (2004), *Uma coisa em forma de assim* (Maria Antónia Oliveira, Ed.). Lisboa: Assírio & Alvim.

O'NEILL, Alexandre (2008). *Já cá não está quem falou* (Fernando Cabral Martins & Maria Antónia Oliveira, Ed.). Lisboa: Assírio & Alvim.

2.

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Qu'est-ce que le contemporain?*, France, Rivages poche/ Petite Bibliothèque.

BARREIRA, Cecília (1994), “Os estilos de vida e o convívio quotidiano”, in António Reis (Coord.) (1994), *Portugal: 20 anos de democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 492-495.

BARRETO, António (1995), “Portugal na periferia do centro: mudança social, 1960 a 1995”, *Revista Análise Social*, 134, pp. 841-55.

BAUDRILLARD, Jean (1991), *A Sociedade do Consumo*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70. [1970].

BAUMAN, Zygmunt (2001), *Modernidade Líquida*, trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. [2000].

BENDA, Julian (1977), *La trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset.

BOM, Laurinda (2003), *Alexandre O'Neill: passo tudo pela refinadora*, Lisboa, Notícias.

BOM, Laurinda (2006), *Alexandre O'Neill: prosas de um poeta – proposta de edição crítica* (Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2006).

BOUGNOUX, Daniel (1995), “Credibilidade dos Media e Formação de Opinião”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21-22, pp. 359-64.

BOURDIEU, Pierre (1989), “The Corporatism of the Universal: the Role of Intellectuals in the Modern World”. *Telos*, 81, pp. 99-110.

CÁDIMA, F. Rui (2001), “Os media na Revolução (1974-1976)”, in J. M. Brandão de Brito (Dir.) (2001), *O País em Revolução*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 321-58.

CAPINHA, Graça (2002), “A magia da tribo. Para uma conceção agonista e poética dos discursos e das identidades: a desterritorialização das palavras na poesia L=A=N=G=U=A=G=E e na poesia dos emigrantes portugueses”, in Maria Irene Ramalho & António Sousa Ribeiro (Eds.) (2002), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto, Afrontamento, pp. 115-141.

CHAUI, Marilena (2006), “Intelectual engajado: uma figura em extinção?”, in Adauto Novaes (org.) (2006), *O Silêncio dos Intelectuais*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 19-43.

- DAHLGREN, Peter (2006), "Doing citizenship: The cultural origins of civic agency in the public sphere", *European Journal of Cultural Studies* 9, pp. 266-86.
- DIONÍSIO, Eduarda (1979), *Retrato dum Amigo Enquanto Falo*, 3ª ed, Lisboa, Quimera Editores.
- DIONÍSIO, Eduarda (1993), *Títulos, Ações, Obrigações (A Cultura em Portugal, 1974-1994)*, Lisboa, Salamandra.
- DIONÍSIO, Eduarda (1994), "As Práticas Culturais", in António Reis (ed.) (1994), *Portugal – Vinte Anos de Democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 473-4.
- DÉGUY, Michel (2006), "O poder das palavras", in Adauto Novaes (org.) (2006), *O Silêncio dos Intelectuais*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 209-25.
- FERREIRA, José Gomes (1976), "Alocação do Presidente da A.P.E. na abertura do congresso", in E. M. de Melo e Castro (org.) (1976), *Experiência de Liberdade – Antologia de textos publicados no suplemento 'Artes e Letras' do Diário de Notícias de maio a novembro de 1975*, Lisboa: Diabril Editora, pp. 92-5.
- FORTUNA, Carlos (2005), "Cidade e Cidadania: perspetivas sociológicas sobre os espaços políticos urbanos", in *Atas do Congresso de Cidadania*, pp. 121-29.
- FUREDI, Frank (2005), *The Politics of Fear. Beyond Left and Right*, London, Continuum.
- GIL, Isabel Capelo (2010), "Cidadania e Meios de Comunicação Social", in Michael Schudson (ed.) (2010), *Cidadania e Jornalismo*, Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, pp. 17-21.
- GINZBURG, Carl (1999), *History, rhetoric and proof*, Hannover, London, University Press of New England.
- HABERMAS, Jurgen (1990), *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo, Lisboa, Dom Quixote. [1985].
- LIPOVETSKY, Gilles (1989), *A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, trad. Miguel Serras Pereira & Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio d'Água. [1983].
- LOURENÇO, Eduardo (1984), "Literatura e Revolução", in *Colóquio/Letras* 78, pp. 7-16.
- LOURENÇO, Eduardo (1985), "O silêncio dos intelectuais", in *Expresso (Revista)* 16 de março, pp. 29-R/31-R.
- LYOTARD, Jean-François (1984), *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée.
- MARTINS, Manuel Frias (1986), *10 anos de poesia em Portugal – 1974-1984: leitura de uma década*, Lisboa, Caminho.
- MEDINA, João (Dir.) (n.d.), *História Contemporânea de Portugal. Portugal de abril – do 25 de Abril aos nossos dias*, Camarate, Multilar.
- MELO E CASTRO, E. M. de (1976), "CULTURA: De 'Suplementar' a Revolucionária", in E. M. de Melo e Castro (org.) (1976), *Experiência de Liberdade – Antologia de textos publicados no suplemento 'Artes e Letras' do Diário de Notícias de maio a novembro de 1975*, Lisboa: Diabril Editora, pp. 13-7.