

Il mito delle scoperte. Riformulazioni novecentesche dell'immagine camoniana del Portogallo di *Giorgio de Marchis*

Dall'invasione, nel 1808, da parte delle truppe napoleoniche del generale Junot, con il conseguente precipitoso trasferimento della corte portoghese da Lisbona a Rio de Janeiro, fino al 1985, anno in cui il Portogallo viene ammesso nella Comunità Europea (dieci anni dopo il riconoscimento delle indipendenze delle sue ex colonie africane), la cultura portoghese non ha praticamente mai smesso di interrogare e riconfigurare la propria identità nazionale, ossessionata dal fantasma di una decadenza apparentemente inarrestabile. Le varie diagnosi di questa nevrosi identitaria lusitana hanno prodotto una bibliografia critica sterminata¹, all'interno della quale, però, si tende quasi unanimemente a privilegiare, benché siano tra loro almeno in parte contrastanti, le proposte formulate da Eduardo Lourenço e da Boaventura de Sousa Santos. In questo breve intervento, si cercherà di conciliare le due proposte al fine di giustificare in qualche modo il persistere del mito camoniano delle scoperte nella letteratura portoghese contemporanea, interpretando tale persistenza come l'inevitabile immagine di sé che il Portogallo è costretto a proiettare all'esterno e consumare al suo interno.

Alla luce della Teoria del sistema mondiale formulata da Wallerstein nel 1979², l'economia-mondo si organizza gerarchicamente in un nucleo centrale, in una periferia e in una semiperiferia. Il primo gruppo è costituito da tutti i paesi industrializzati, gli Stati ricchi, con produzioni industriali a elevata intensità di capitale, scarse percentuali di addetti nell'agricoltura e forti istituzioni statali. Storicamente il ruolo delle periferie è stato, invece, sempre quello di fornire materie prime e prodotti al nucleo centrale e, sebbene costrette a entrare nel sistema capitalistico mondiale, queste vengono mantenute ai margini del sistema, sia in termini di potere che di benefici distribuiti. Secondo Wallerstein, questi paesi dipendono economicamente dal centro, hanno deboli strutture statali e culture "invase" dall'esterno. Più interessante, per quanto riguarda la condizione del Portogallo, è però la descrizione delle società semiperiferiche, che

condividono caratteristiche del centro e della periferia (ad esempio, sia livelli elevati di industrializzazione che ampi strati sociali emarginati), e occupano posizioni intermedie nelle varie dimensioni del continuum centro-periferia; così, ad esempio, hanno strutture statali che sono tuttavia solo moderatamente efficaci, hanno produzioni industriali che sono però a bassa tecnologia e monoprodotta. Possono essere sia periferie emergenti che paesi centrali decaduti³.

Il Portogallo, secondo Boaventura de Sousa Santos, è un tipico esempio di paese centrale decaduto e, oggi, semiperiferico. Tale retrocessione, evidente se si pensa alla storia portoghese in un'ottica di lungo periodo, ha prodotto in termini di immaginario nazionale un'immagine di sé costantemente in bilico (se non pericolante) tra centro e periferia, determinando la necessità di continuare a "narrare" la propria nazione come centro, per disinnescare o anestetizzare quelle che il sociologo portoghese chiama "paure della periferia". D'altronde, come ha più volte ripetuto Boaventura de Sousa Santos, «o facto de Portugal ter sido, durante muitos séculos, simultaneamente o centro de um grande império colonial e a periferia da Europa é o elemento estruturante básico da nossa existência colectiva. Portugal foi o único país colonizador a ser considerado por outros países colonizadores como um país nativo ou selvagem»⁴. In sostanza, ed è un caso unico nel panorama occidentale, si tratta di una nazione che occupa una posizione centrale rispetto alle sue colonie (Lisbona era la capitale di ciò che Salazar, nel 1940, chiamava ancora *o mundo português*) ma assolutamente periferica rispetto, ad esempio, all'Inghilterra, come dimostra l'umiliante ultimatum del 1890.

Eduardo Lourenço, invece, affronta la questione dell'immagine di sé che la cultura portoghese elabora nel corso del XIX e del XX secolo alla luce di una profonda asimmetria tra l'immaginario e la realtà nazionale⁵, ulteriormente turbata da una primordiale e ossessiva interferenza nel presente del passato nazionale. Dalle pagine di *O labirinto da saudade*⁶ o dell'altrettanto celebre *Portugal como destino*⁷ emerge l'immagine di un'umanità portoghese affetta dalla stessa patologia che Ortega y Gasset riconosceva nell'uomo greco-romano e che definiva cronismo incompleto, descrivendola in questi termini:

Il greco-romano soffre di una sorprendente cecità verso il futuro. Non lo vede, come il daltonico non vede il colore rosso. Però, in cambio, vive radicato nel passato. Prima di fare qualcosa, retrocede di un passo, come il torero Lagartijo quando si preparava a uccidere; cerca nel passato un modello per la presente situazione, e, informato per suo mezzo, s'immerge nell'attualità, protetto ma an-

che deformato dall'illustre scafandro. Di qui il fatto che per lui vivere è per molti aspetti un rivivere⁸.

Secondo Eduardo Lourenço, però, questa ipertrofia del tempo che fu – una condizione che il filosofo portoghese chiama iperidentità, intendendo con ciò una degenerazione morbosa della costante contemplazione della propria differenza rispetto agli altri – è un tratto caratterizzante anche della ristrutturazione permanente della coscienza nazionale portoghese contemporanea, un elemento caratteristico del presente concreto di una nazione in perenne e messianica attesa del ritorno del proprio passato:

Nas relações consigo mesmos os Portugueses exemplificam um comportamento que só parece ter analogia com o do *povo judaico*. Tudo se passa como se Portugal fosse para os portugueses como a Jerusalém para o povo judaico. Com uma diferença: Portugal não espera o Messias, o Messias é o seu próprio *passado*, convertido na mais consistente e obsessiva referência do seu presente, podendo substituir-se-lhe nos momentos de maior dúvida sobre si ou constituindo até o horizonte mítico do seu futuro⁹.

In realtà, quindi, la lettura sociologica di Boaventura de Sousa Santos e la proposta di taglio imagologico di Eduardo Lourenço, più che contraddirsi, si integrano a vicenda, giustificandosi mutuamente. Il complesso iperidentitario, la perdurante immagine di sé come puro passato di piccola-grande nazione colonizzatrice, servono, infatti, a scongiurare le attuali “paure della periferia”. È, infatti, la retorica *caravellista* – recuperata attraverso la lente epica e deformante del destino glorioso del *peito ilustre lusitano* cantato nel 1572 da Luís Vaz de Camões nel poema epico *Os Lusíadas* – a far ruotare l'immaginario nazionale intorno al solo mito delle scoperte cinquecentesche. Il XVI secolo, nella sproporzionata interpretazione camoniana, diviene, pertanto, il nucleo storico immaginario al quale la cultura portoghese ricorre ogni qual volta è necessario narrare la nazione e disinnescare la minacciosa vocazione lusitana alla subalternità – una vocazione che, paradossalmente, si manifesterà per la prima volta appena sei anni dopo la pubblicazione di *Os Lusíadas*, quando, nel 1580, in seguito alla sconfitta di Alcácer-Quibir, l'impero portoghese verrà annesso da Filippo II alla Spagna. Una propensione al declino o, comunque, un profondo sentimento di fragilità nazionale che, nell'Ottocento e nel Novecento, una serie di traumi contribuiranno a rinnovare continuamente (si pensi, oltre all'invasione napoleonica del 1808, all'indipendenza brasiliana del 1822, all'ultimatum britannico del 1890, al-

la conquista di Goa da parte dell'Unione Indiana nel 1961, alle indipendenze delle colonie africane del 1975, all'ingresso del Mozambico nel Commonwealth nel 1995 e alla restituzione di Macao alla Cina nel 1999).

Solo nell'ottica di questo perenne passato imperiale, che rende utopica qualunque ipotesi di futuro (poiché lo concepisce e lo pretende solo nei termini di una ripetizione del già stato), si può allora comprendere la rielaborazione otto-novecentesca dell'immagine camoniana del Portogallo che attraversa l'intera letteratura lusitana, costituendo il vero e proprio fardello iperidentitario di qualunque scrittore portoghese – come coglie, ad esempio, José Cardoso Pires, quando scrive: «Lá vai o português, lá anda. Dobrado ao peso da História, carregando-a de facto, e que remédio – índias, naufrágios, cruces de padrão (as mais pesadas). Labuta a côdea do sol a sol e já nem sabe se sonha ou se recorda. Mal nasce deixa de ser criança: fica logo com oito séculos»¹⁰.

Intorno all'immagine ormai canonica del Portogallo come nazione-caravella si articolano, quindi, due discorsi: uno celebrativo, di chiara origine camoniana e indubbiamente di valore compensatorio; e un altro, demistificante e anticamoniano che, però, pur profanando e rifiutando il culto dell'impero, non può fare a meno di ruotare comunque intorno al mito delle scoperte. Così, senza prendere in considerazione *Viagens na minha terra* di Almeida Garret in cui, dopo la lunga stagione delle guerre civili liberali, il viaggio di scoperta non è più verso Oriente, ma da Lisbona ci si limita a risalire il Tejo per "scoprire" cosa rimane del Portogallo (e, in questo senso, la scoperta rivelerà al lettore uno squallido regno di Sancho Panza), esemplare è la conferenza del 1871 tenuta da Antero de Quental e intitolata *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, con la quale si inaugurano le conferenze riformatrici del Casino lisbonense. In quello che è uno dei testi più lucidamente anticamoniani che la cultura portoghese abbia mai prodotto, l'epoca delle scoperte viene liquidata come una stagione di autentica morte morale e le conquiste vengono considerate una delle cause principali della decadenza della nazione. Al Portogallo e alla Spagna sono mancati, secondo Antero, gli eroi dell'unica epopea sensata, quella del *pensamento* (e qui cita Newton, Descartes, Leibniz, Lavoisier e Vico) e, quindi, la penisola iberica non ha, in realtà, mai partecipato alle uniche scoperte che avrebbero veramente potuto contribuire al suo progresso, quelle scientifiche. Affermando che «a nossa fatalidade é a nossa história»¹¹, Antero, come cento anni dopo farà José Cardoso Pires, rifiuta qualunque ipotesi di futuro modellata su un'immagine camoniana dal passato:

Que é pois necessário para readquirirmos o nosso lugar na civilização? Para entrarmos outra vez na comunhão da Europa culta? É necessário um esforço viril, um esforço supremo: quebrar resolutamente com o passado. Respeitemos a memória dos nossos avós: memoremos piedosamente os actos deles mas não os imitemos. Não sejamos, à luz do século XIX, espectros a que dá uma vida emprestada o espírito do século XV. A esse espírito mortal oponhamos francamente o espírito moderno¹².

Una posizione che ritroviamo espressa anche in un articolo pubblicato da Eça de Queirós sulla rivista “As Farpas”, in occasione del dibattito che divise l’opinione pubblica portoghese, circa la possibilità o meno di vendere le colonie portoghesi per sanare il bilancio della nazione. L’autore di *Os Maias*, in questo senso, è esplicito nella sua profanazione del culto imperiale:

A única coisa por que conservamos a Índia, é por ser uma glória do passado. [...] O passado é belo e heróico – bem; quando o passado pretende antepor-se aos interesses do presente, o passado é caturra! Se podemos vender a Índia aos ingleses, vendamos a Índia, por Deus! E quanto às glórias de Diu e de Damão, se elas se querem conservar na história e na pompa da epopeia, quietinhas e caladinhas, terão a nossa consideração. Mas se, quando se tratar de negociações, elas se interpuserem, com recordações importunas, dir-lhe-emos insolências e desejariamos dar-lhes coronhadas. Fora daqui caturras! Voltai para o sepulcro e para o pó das crónicas! [...] Cumpramos os deveres do nosso tempo!¹³

Tuttavia, la posizione di Antero ed Eça de Queirós non è l’unica, né rappresenta la corrente predominante nel XIX secolo e nei primi decenni del Novecento. Sebbene, infatti, non vi sia alcun dubbio che il regime salazarista sia riuscito a governare il Portogallo per quasi cinquanta anni grazie anche all’ostinata abilità con cui Salazar seppe sfruttare, fino alle estreme conseguenze (13 anni di guerra coloniale, che esasperarono l’esercito e portarono alla rivoluzione dei garofani del 1974), il fervore nazionalista di un popolo che ha un assoluto bisogno di venerare la sua storia gloriosa per restaurare la grave dissociazione tra il suo passato eroico e un avvilito presente, non fu Salazar il primo a sfruttare per fini politici l’irrealismo epico camoniano. Da questo punto di vista, fu il nazionalismo africanista repubblicano (quello che porterà alla prima repubblica del 1910) a imporre per primo a livello popolare la sacralizzazione delle colonie africane attraverso il culto di Camões, presentato come padre di un impero che la dinastia dei Bragança stava svendendo all’Inghilterra. In quest’ottica, l’apice della costruzione di un violento sen-

timento antimonarchico (ed è paradossale che proprio l'autore di *Os Lusíadas*, alla fine del XIX secolo, diventi una sorta di bardo *ante litteram* del repubblicanesimo) coincide proprio con i festeggiamenti per il terzo centenario della morte di Camões – quando nell'omonima piazza di Lisbona si concluderà un pellegrinaggio patriottico attraverso le vie della città, organizzato dai militanti repubblicani. È sufficiente leggere il testo di *A portuguesa* – l'inno nazionale scritto da Henrique Lopes de Mendonça nel 1890, proibito dalla monarchia e, in seguito, adottato dalla prima repubblica nel 1911 – per comprendere come il XX secolo portoghese, ben prima di Salazar, si apra all'insegna di un'imperialismo nazionalista (decisamente velleitario nelle sue ambizioni africane) in cui, ancora una volta, è il passato epico a determinare la necessità di dare ascolto, attraverso le brume della memoria, alla voce degli antenati per risollevare lo splendore del Portogallo contro le ingiurie della sorte.

Il regime salazarista non farà altro, a questo punto, che continuare a sfruttare la mitologia camoniana, realizzando una fusione totale tra nazionalismo e colonialismo e, in questo modo, l'*Estado novo* si approprierà dell'eredità ideologica della prima repubblica, trasformandola in uno dei dogmi più duraturi e indiscutibili della sua esistenza politica. È in questa fase che va dalla prima repubblica all'instaurazione dell'*Estado novo* che si inserisce, però, la voce straordinariamente complessa e contraddittoria di Fernando Pessoa, il quale, nel 1912, in un celebre articolo pubblicato sulla rivista "A Águia", profetizza scandalosamente l'imminente apparizione di un nuovo poeta (superiore anche all'autore di *Os Lusíadas*) che, definendosi, definisce Super-Camões, considerandolo anche il simbolo di una nuova era in cui «a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas "daquilo de que os sonhos são feitos". É o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal antearremedo, realizar-se-á divinamente»¹⁴.

Successivamente, dopo aver fatto confessare al suo eteronimo Álvaro de Campos, nella poesia intitolata *Opiário*, di appartenere a quella stirpe di portoghesi che, una volta scoperta l'India, non hanno avuto più nulla da fare, l'autore del *Livro do desassossego* pubblicherà, nel 1934, i versi della raccolta *Mensagem*, che l'ottusità del regime interpreterà in chiave nazionalistica ma che, in realtà, a una lettura meno superficiale, possono solo essere interpretati come la più impietosa critica alla condizione amorfa e quasi postuma della società portoghese dell'epoca e come un invito (il "messaggio", appunto) a imbarcarsi in una *epopeia da alma*, per erigere un nuovo impero, diverso perché fonda-

mentalmente spirituale. La proposta pessoana, ovviamente, non si prestava a eccessive manipolazioni da parte del regime. Piuttosto, nel secondo dopoguerra, estremamente utile per il mantenimento di un impero, che il salazarismo pretendeva dal Minho fino a Timor, si rivelerà la teoria del *lusu-tropicalismo* elaborata dal sociologo brasiliano Gilberto Freyre¹⁵.

In ogni caso, ancora una volta, sono il complesso iperidentitario e la deformazione epica del proprio destino gli elementi indispensabili per comprendere l'accanimento suicida con cui il Portogallo si aggrapperà alle proprie colonie, fino alla totale dissoluzione del regime e, con esso, dell'impero. In questo senso, il telegramma inviato da Salazar nel 1961 al comandante delle forze che presidiavano Goa – alla vigilia dell'attacco dell'esercito indiano, che segnerà il definitivo abbandono dell'India da parte dei portoghesi – è senza dubbio esemplare della forza coercitiva che la memoria del passato imperiale esercita nelle scelte del presente¹⁶. Allo stesso modo, però, se si considera l'uso che il regime continua a fare, nel secondo dopoguerra, della mitologia camoniana per riaffermare solennemente la sovranità portoghese in Africa – prima contro la Società delle nazioni e, successivamente, contro i vari movimenti indipendentisti angolani, mozambicani e guineensi (il II articolo dell'Atto coloniale del 1930 – solo parzialmente modificato nel 1951 con una riforma costituzionale che, per non rinunciare al sistema coloniale, si limitava a cambiarne i principi giuridico-istituzionali – sosteneva il diritto della nazione portoghese a «possuir fora do continente europeu [...], por um imperativo categórico da história, pela sua acção ultramarina em descobertas e conquistas, e pela conjugação e harmonia dos esforços civilizadores das raças, o património marítimo, territorial, político e espiritual abrangido na esfera do seu domínio ou influência»¹⁷) –, acquista una forza ancora più sovversiva la riscrittura del poema epico camoniano compiuta dal poeta mozambicano António Quadros quando, nel 1972, pubblica a Lourenço Marques, l'attuale Maputo (in un'edizione clandestina di appena 1.500 esemplari, sotto lo pseudonimo di Frey Ioannes Garabatus), un testo che si finge secentesco e che si presenta come un poema questa volta *etyco* in ottave, in cui l'intertestualità con l'opera camoniana (tanto da un punto di vista formale come contenutistico) è evidente. *As Quybyrycas*, questo il titolo dell'opera, cantano, però, non le gesta gloriose di Vasco da Gama ma gli avvenimenti che portarono il sovrano D. Sebastião al disastro marocchino di Alcácer-Quibir. Il capovolgimento epico-etico, in questo caso, si palesa nel ribaltamento del

principale fondamento ideologico del regime mediante il riferimento indiretto (ma inequivocabile) all'altrettanto disastrosa guerra coloniale che Salazar stava portando avanti in Africa sin dal 1961, in nome di un irrealismo epico prodigioso, che António Quadros sintetizza così in questa strofe del II canto:

Só o luso não vê que assim é.
 Olhando o mundo como quinta sua
 supõe-se dominando essa mercê
 que lhe caiu do céu em meio à rua.
 Dos seus caseiros poucos fazem fé
 que andando alto é isto andar na lua
 e pequena cabeça em corpo grande
 não pode governar para que ande¹⁸.

La fine del regime salazarista, la svolta democratica, il ritorno del paese alle sue esigue dimensioni continentali, l'ingresso del Portogallo nella Comunità Europea e, infine, la sua conseguente modernizzazione tanto industriale come sociale, avrebbero potuto portare al completo ripensamento dell'immagine di sé e, forse, anche al definitivo superamento del mito delle scoperte come elemento strutturante dell'identità portoghese. Tutto ciò non sembra essere avvenuto, almeno stando ad alcuni dei più significativi romanzi portoghesi apparsi dopo il 25 aprile e rimasti all'interno della circonfrenza camoniana, seppure capovolgendone i caratteri (identificati ora con la retorica salazarista) a scopo evidentemente parodico e dissacratorio. Così, se Almeida Faria, nel 1980, inserisce nel primo capitolo del romanzo *Lusitânia* (significativamente dedicato proprio a Eduardo Lourenço che, nel 1978, aveva pubblicato *O labirinto da saudade*) un riferimento all'episodio del Velho do Restelo del IV canto di *Os Lusíadas*, mostrando come tutto ciò che restava delle eroiche e imperiali caravelle cinquecentesche fossero i vecchi traghetti che, a Lisbona, fanno la spola tra le due rive del Tejo¹⁹, António Lobo Antunes, otto anni più tardi, nel romanzo *As naus*, trasforma quelle stesse caravelle nelle navi che, tra il 1974 e il 1975, riportarono in Portogallo 650.000 *retornados*, in fuga dalle ex colonie. *As naus*, oltre a essere un'opera indispensabile per comprendere il Portogallo contemporaneo, diviene così anche una tra le prime e più dissacranti rappresentazioni della nazione portoghese nella sua nuova condizione postimperiale; e, non a caso, Lobo Antunes dà ai suoi personaggi i nomi degli eroi dell'epopea cinquecentesca: Manoel de Sousa Sepúlveda è ora un pedofilo che, al suo ritorno in patria, trova la casa

espropriata da un collettivo socialista, mentre Diogo Cão, dopo aver buttato nella spazzatura le sue inutili carte nautiche, si innamora di una prostituta olandese; Camões stesso, poi, scrive un'epopea incomprensibile negli squallidi caffè della stazione ferroviaria e, per pagarsi l'affitto, vende il cadavere del proprio padre come concime. Tra i tanti episodi che si potrebbero citare della riscrittura camoniana realizzata da Lobo Antunes, vi è, inoltre, l'incontro tra Vasco da Gama e il re D. Manuel il quale, nel IV canto di *Os Lusíadas*, dopo un sogno profetico in cui l'India lo prega di essere scoperta, chiede al navigatore di intraprendere per lui un'impresa ardua, difficile, pericolosa ma eroica. Nella parodica finzione loboantuniana, la richiesta del monarca è assai meno solenne: «Mostra aí o baralho, disse ele. Sempre quero ver se continuas a fazer batota na sueca»²⁰. Infine, anche José Saramago, in qualche modo, non ha potuto fare a meno di ricorrere all'immaginario camoniano legato alle scoperte. Il romanzo *A jangada de pedra*, scritto nel 1986 e animato da un forte sentimento antieuropeista, recupera l'idea della nazione-caravella e immagina che la penisola iberica si stacchi dall'Europa e, come una zattera di pietra, cominci a navigare nell'Atlantico «em mares, estes sim, nunca dantes navegados»²¹ perché, «afinal – come dice uno dei personaggi – é como se agora viajássemos num imenso barco, tão grande que até seria possível viver nele o resto da vida sem lhe ver proa ou popa»²².

In conclusione, se la letteratura portoghese sta faticosamente rielaborando il lutto della fine dell'impero, attraverso capovolgimenti carnevaleschi e proiezioni atlantiche antieuropeiste, ben diverso appare il sentire comune e il contesto ideologico in cui si inseriscono queste opere. La percezione del definitivo esaurimento della dimensione metropolitana del Portogallo postcoloniale sembra, ricorrendo alle parole di José Gil²³, un ulteriore esempio di quella tendenza alla non iscrizione degli eventi nella realtà lusitana; il paese, infatti, continua ad aver bisogno del proprio impero per mantenersi ancorato all'Europa e barcamenarsi sull'abisso che lo separa dalla sua storia. È sufficiente, forse, pensare alla recente Esposizione universale di Lisbona del 1998 per comprendere come la zavorra caravellista e il complesso iperidentitario gravino ancora sul suo immaginario nazionale: il tema scelto per l'Expo era il mare e il nuovo, immenso, ponte sul Tejo inaugurato per l'occasione porta il nome di Vasco da Gama; le due linee della metropolitana necessarie per raggiungerlo dal centro della città (immaginiamo proprio dal Largo Camões) hanno rispettivamente come simbolo una caravella e una bussola e la stazione d'arrivo è, fatalmente, Oriente.

Note

1. Per un inquadramento teorico della questione identitaria in Portogallo, cfr. almeno: A. Machado Pires, *A ideia da decadência na Geração de 70*, Vega, Lisboa 1992; M. Real, *Portugal. Ser e representação*, Difel, Lisboa 1998; O. Grossegese (org.), «*O estado do nosso futuro*». *Brasil e Portugal entre identidade e globalização*, Edition tranvía, Berlin 2004; C. Leone, *Portugal extemporâneo. História das ideias do discurso crítico português no século XX*, IN-CM, Lisboa 2005; J. Medina, *Portuguesismo(s) (Acerca da Identidade Nacional)*, Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa 2006.
2. I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., il Mulino, Bologna 1978-85 (ed. or. *The Modern World-System*, 3 voll., Academic Press, New York-London 1978-95).
3. A. Martinelli, *La modernizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 99-100.
4. B. de Sousa Santos, *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Afrontamento, Porto 1997, p. 59.
5. «Una delle idee più forti, costitutive del pensiero critico di Eduardo Lourenço, un pensiero comprensivo che si dispiega sulla storia portoghese con l'intento principale di coglierne i movimenti fondamentali più profondi, è certamente quella che tra l'immaginario e la realtà nazionale vi è una asimmetria profonda e organica. Il Portogallo come rappresentazione (di un impero universale che si è fatto portatore dei principi di civiltà e fede dell'Europa) non coincide affatto con il suo essere, la struttura concreta della nazione. Tale ipertrofia della immaginazione sulla realtà può essere assunta così come una potente chiave di interpretazione del destino portoghese» (R. Vecchi, *Il Portogallo come pensiero. Nota breve sulla saggistica dell'autointerpretazione portoghese*, in "Crocevia", 7-8, 2006, p. 169).
6. E. Lourenço, *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português* (1978), Gradiva, Lisboa 2001².
7. Id., *Portugal como destino, seguido de Mitologia da Saudade*, Gradiva, Lisboa 1999.
8. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001, p. 182 (ed. or. *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid 1930).
9. E. Lourenço, *Identidade e Memória*, in *Nós e a Europa ou as duas razões*, IN-CM, Lisboa 1994⁴, p. 10.
10. J. Cardoso Pires, *Lá vai o português*, in *E agora, José* (1977), Dom Quixote, Lisboa 1999², p. 21.
11. A. de Quental, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, in J. Serrão (org.), *Prosas sócio-políticas*, IN-CM, Lisboa 1982, p. 294.
12. *Ibid.*
13. J. M. Eça de Queirós, *Uma campanha alegre*, Livros do Brasil, Lisboa, s.d., pp. 160-1.
14. F. Pessoa, *A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico*, in *Textos de intervenção social e cultural. A ficção dos heterónimos*, Publicações Europa-América, Lisboa 1986, p. 57.
15. Cfr. C. Castelo, «*O modo português de estar no mundo*». *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Afrontamento, Porto 1999.
16. «É-nos impossível prever se a União Indiana atará ou não dentro de pouco territórios desse Estado. [...] É horrível pensar que isso pode significar o sacrifício total, mas recomendo e espero esse sacrifício como única forma de nos mantermos à altura das nossas tradições e prestarmos o maior serviço ao futuro da Nação» (N. Franco, *Salazar, v: A resistência 1958-1964*, Livraria Civilização Editora, Coimbra, s.d., pp. 364-5).
17. Cit. in V. Alexandre, *O Império Colonial*, in A. Costa Pinto (coord.), *Portugal Contemporâneo*, Dom Quixote, Lisboa 2005, p. 75.
18. Frei I. Garabatus (pseud. di A. Quadros), *As Quybyrycas. Poema ético em outavas*, Afrontamento, Porto 1991, p. 87.
19. «Andam estragando tudo, um dia até acabarão por pôr de parte essas arcaicas barcaças que, numa regata de vapores, decerto não ganharão primeiro prémio, contudo conquistaram um lugar na mitologia da cidade. São o que nos resta das descobertas e viagens, do apregoado

império e seus naufrágios, dos sublimes sucessos, dos desastres em má hora anunciados por um velho de venerando aspecto, que ficara entre as gentes no cais, postos em nós os olhos meneando três vezes a cabeça, descontente, a voz pesada um pouco alevantando, que nós no rio ouvimos claramente» (A. Faria, *Lusitânia*, in *Trilogia lusitana*, IN-CM, Lisboa 1982, pp. 261-2).

20. A. Lobo Antunes, *As naus*, Dom Quixote, Lisboa 1988, p. 122.

21. J. Saramago, *A jangada de pedra*, Caminho, Lisboa 2002¹³, p. 93.

22. *Ivi*, p. 133.

23. J. Gil, *Portugal hoje, o medo de existir*, Relógio d'Água, Lisboa 2004.