

Organização  
A cura di

FABIO MARIO DA SILVA  
DEBORA RICCI  
CRISTINA ROSA  
ANNABELA RITA  
ROGÉRIA ALVES FREIRE

# OS ESTUDOS DE GÊNERO

NO CONTEXTO ITALIANO E DE LÍNGUA PORTUGUESA

*Múltiplos Olhares*

## STUDI DI GENERE

NEL CONTESTO ITALIANO E DI LINGUA PORTOGHESE

*Sguardi Multipli*



1ª Edição  
São Paulo



## ÍNDICE

- 11 • *Introduzione*
- 13 • *Introdução*

### CAPÍTULO UM: *Contribuições especiais*

#### CAPITULO UNO: *Contributi speciali*

- 19 • I “Delle donne, la loro persona e dei loro costumi” nel *Trattato di Luís Fróis*: immagini dal Giappone | CRISTINA ROSA
- 30 • II Una Poética do feminino via Marie Bashkirtseff: Judith Teixeira, Florbela Espanca e Ada Negri | MARIA LÚCIA DAL FARRA

### CAPÍTULO DOIS: *Os estudos de género em língua italiana*

#### CAPITULO DUE: *Gli studi di genere in lingua italiana*

- 45 • I Personaggi femminili nel cinema di Federico Fellini | ANDREA SANTAMARIA VILLARROYA
- 55 • II “Nè serva ad uomo angelica fattura”: amore fra donne e indipendenza femminile in Maddalena Campiglia (1553-1595) | ANNA LISA SOMMA
- 66 • III Il genere (in)visibile: riflessioni sul e dal libro di testo per la scuola primaria | ANNALISA CASSARINO
- 79 • IV Claudia Manselli e la scrittura che cicatrizza i colpi di spada | ELISABETTA CHIACCHIELLA
- 85 • V Clarice Lispector. Un pensiero dell'esserci | ELIVIRA FEDERICI
- 91 • VI Alieni, robot, transgender: la maschera del “diverso” nell'Italia a colori (1977-1982) | EMILIANO LONGO
- 102 • VII Marise Ferro e la storia delle donne nel Novecento “Dal sesso debole all'unisex” | FRANCESCA IRENE SENSINI

- 115 • VIII Percorsi della (s)memoria e della narrativa: le rappresentazioni del silenzio e delle voci femminili in *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* de Conceição Evaristo | JARA CHRISTINA SILVA BARROCA
- 128 • IX Piccole donne e piccoli uomini nella pubblicità televisiva italiana: costruzione di modelli femminili e maschili negli anni Sessanta e Settanta | LÍCIA BAGINI
- 139 • X Patti segreti dell'abito da sposa | PILAR LOPEZ MEDINA
- 150 • XI Todos fazemos tudo. Leggere senza stereotipi negli albi illustrati 0-6 anni | SARA MARINI & ELENA FIERLI
- 157 • XII Piera Sonnino. Voce di una donna nei lager: la "lunga, interminabile notte" di Auschwitz | SARA MURGIA
- 167 • XIII Sulle ali della fragilità: il disturbo alimentare nella letteratura italiana contemporanea | SIMONA LOMOLINO
- 178 • XIV Bordelli, prostitute, seduttrici e ragazzi di vita nel *Romanzo di Ferrara* di Giorgio Bassani | SONIA TROVATO
- CAPÍTULO TRÊS: *Os estudos de género em língua portuguesa*
- CAPÍTULO TRE: *Gli studi di genere in lingua portoghese*
- 189 • I Grácia Nasi: insubmissão feminina às garras da Inquisição em Portugal | ALDINIDA MEDEIROS
- 202 • II A voz silenciada das personagens femininas nos contos *Passaio Noturno I e Passaio Noturno II*, de Rubem Fonseca | ANGELA MARIA GASPARETTI
- 214 • III "Numa obscuridade sem esperanças, sem hipóteses": O *topos* da morte na prosa de Ada Negri | ANTONELLA CAGNOLIATI
- 225 • IV A "mulher varonil" em biografias devotas dos séculos XVII-XVIII: construção subversiva ou normalização? | HELENA CHUEIRAS
- 235 • V Para uma poética da (des)clausura: O feminino em *Os meus sentimentos*, de Dulce Maria Cardoso, e *A Gorda*, de Isabela Figueiredo | ISABEL CRISTINA RODRIGUES
- 245 • VI Divórcio e conceção de família em *Domus* (1931), de Alfredo Cortez | LUÍS SOBREIRA
- 258 • VII "Viaggio nello specchio": o itinerário poético de Helena Kolody | LUÍSA CRISTINA DOS SANTOS FONTES
- 266 • VIII Claudia de Campos ou a concepção da literatura de autoria feminina no Portugal fim de século | MARIA CRISTINA PAIS SIMON
- 276 • IX Histórias femininas em Agustina Bessa-Luís | MARIA DO CARMO CARDOSO MENDES
- 286 • X Três vozes da literatura brasileira na tangência entres versos e controvérsias | MARLY CATARINA SOARES
- 303 • XI "Pastoras modelares": paradigmas femininos na prosa de ficção e na hagiografia em Portugal no século XVII | PAULA ALMEIDA MENDES
- 315 • XII Diálogo intertextual em *Novas cartas portuguesas* | ROGÉRIA ALVES FREIRE
- 323 • XIII Mulheres da vida e mulheres sem vida à beira de um ataque de nervos – personagens femininas de *O chão dos pardais* de Dulce Maria Cardoso | TERESA COELHO
- 341 • **Biográficas das autoras e dos autores / Biografie delle autrici e degli autori**



In questa opera collettiva si pretende discutere, attraverso molteplici sguardi, le problematiche di genere nel contesto culturale italiano e di lingua portoghese. Tali problematiche sono strettamente connesse al concetto di stereotipo. Il termine stereotipo [dal greco stereòs (*στερεο*), duro, solido e typos (*τύπος*), immagine], ha il significato di *immagine rigida*. È il modo a cui la nostra mente ricorre per semplificare il raziocinio e costruire i propri riferimenti culturali e ideologici.

Per meglio spiegare il concetto di stereotipizzazione/categorizzazione, possiamo ricorrere a quella che Lakoff (1987) definisce *teoria classica delle categorie* ovvero la convinzione che la categoria sia un contenitore di oggetti/personone con caratteristiche comuni. E non esiste nulla di più banale e pericoloso come la categorizzazione, per definire il nostro pensiero e costruire la realtà che ci circonda.

Trattandosi di una opinione preconcepita, che si impone come *cliché* sui membri di una comunità (Piéron, 1977), l'applicazione dello stereotipo ci porta a considerare in maniera differente uno stesso comportamento, a seconda dell'attore coinvolto.

Tutto ciò è particolarmente evidente e violento quando si ragiona di questioni di genere. Uomini e donne, sin dall'infanzia, vengono educati attraverso stereotipi che creano e ricreano aspettative limitando così le libertà individuali. Pensiamo, ad esempio, al bombardamento al quale siamo sottoposti, per tutta la vita, da parte dei *Mass Media* con la diffusione di certe rappresentazioni sociali che ci forniscono risorse simboliche importanti nelle quali ci identifichiamo. La filosofa Teresa de Lauretis (1987) li definisce *Technologies of Gender*, strumenti esterni a noi che ci influenzano, contribuendo largamente alla costruzione dell'identità e dei ruoli di genere.

Gli stereotipi di genere possono realizzarsi all'interno dei ruoli che al genere vengono attribuiti (convinzioni limitanti che si strutturano, ad esempio, su ciò che è ritenuto o meno appropriato al genere femminile e a quello maschile) o attraverso i cosiddetti comportamenti di genere, ovvero quelle caratteristiche di natura psicologica determinate dal genere di appartenenza (António Neto et alii, 1999).



Aurelia Casares (2008) ci ricorda che tutto ciò crea un modello vuoto, una struttura di contrasti e relazioni in cui si includono nozioni e valori che possono essere manipolati e utilizzati per uno scopo ben preciso. Esiste una necessità di adeguarci personalmente agli stereotipi e che corrisponde alla necessità di sentirci socialmente integrati. Per questa ragione, tale *stabilità* è sostenuta da un circolo sociale che produce un meccanismo di *retroalimentazione* tra immagini mentali (simboli, archetipi) e condizioni reali in cui uomini e donne si muovono. Queste ultime, al contrario, non costituiscono un modello stabile ma profondamente diversificato a seconda dell'ambiente culturale e sociale preso in considerazione (Fabio M. Silva, 2013).

Gli Studi femministi, di genere, di cultura, sulle donne così come i movimenti LGBTQIA+ e le teorie *queer* danno il loro contributo per ripensare i ruoli di genere all'interno della società, attribuendo un nuovo significato ai modelli imposti per metterli, in questo modo, di fronte ad una morale conservatrice dai concetti fissi e statici. Questo volume si prefigge quindi di riflettere sulle diverse tematiche dando in questo modo un contributo al dibattito nell'ambito dei *gender studies*.

Fabio Mario da Silva  
Deborah Ricci

Nessa obra coletiva pretendemos discutir, a partir de múltiplos olhares, as problemáticas de género no mundo italiano e em língua portuguesa. Lembremo-nos que essas problemáticas estão muito atreladas ao conceito de estereótipos. O termo estereótipo [do grego *stereòs* (στερεο), duro, sólido e *typos* (τύπος), imagem] tem o significado de *imagem rígida*. É a forma através da qual a nossa mente simplifica o raciocínio e constrói as próprias referências culturais e ideológicas. Para explicar o conceito de estereotipização/categorização podemos recorrer àquela que Lakoff (1987) chama *teoria clássica das categorias*. Isto é, a convicção de que a categoria é um contenedor de coisas/pessoas com características comuns. E não existe nada de mais banal e perigoso como a categorização para definir o nosso pensamento e construir o mundo que nos rodeia.

Sendo uma opinião pré-formada, que se impõe como *cliché* aos membros de uma coletividade (Piéron, 1977), a aplicação do estereótipo leva-nos a considerar de maneira diferente a mesma atitude consoante o ator envolvido. Isto é particularmente evidente e violento quando falamos em questões de género. Homens e mulheres, desde a infância, são educados através de estereótipos, que criam e recriam expectativas, limitando as liberdades individuais. Referimo-nos, de facto, ao bombardeamento ao qual somos submetidos, durante toda a vida, pelos *Mass Media*, através da difusão de certas representações sociais que fornecem recursos simbólicos importantes com os quais nos identificamos. A filósofa Teresa de Lauretis (1987) define-os como *Technologies of Gender*, instrumentos externos a nós e que nos influenciam, contribuindo largamente para a construção da identidade e dos papéis de género.

Os estereótipos de género podem realizar-se dentro dos papéis que lhes são atribuídos (crenças estruturadas sobre as atividades que supostamente cabem ao homem e à mulher), através de traços de género, características psicológicas que se atribuem a cada sexo (António Neto *et alii*, 1999). Aurelia Casares (2008) lembra-nos que esse termo cria um modelo vazio, uma estrutura de contrastes e relações em que se incluem noções e valores, que podem ser manipulados e utilizados para um devido fim. Existe uma necessidade de nos adequarmos pessoalmente aos estereótipos, correspondendo à necessidade

#### Riferimenti Bibliografici:

- Casares, Aurelia Martín. *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. 2.ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra - Universidad de València, 2008.
- Lakoff, George *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago - University of Chicago Press, 1987.
- Lauretis de, Teresa. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington-Indiana University Press, 1987.
- Neto, António, et al. *Estereótipos de género*. Pref. Constança Gomes Machado. Lisboa: Comissão para Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1999.
- Piéron, Henri. ed. *Dicionário de Psicologia*. Trad. Dora de Barros Cullinan. 5.ª ed. Porto Alegre: Globo, 1977.
- Silva, Fabio Mario da. *Cánone literário e estereótipos femininos. Casos problemáticos de escrito-*

de género apoia-se num círculo social que produz um mecanismo de *retroalimentação* existente entre as imagens mentais (símbolos arquetípicos) e as condições reais do homem e da mulher, não sendo este um modelo estável, quando avaliamos cada sociedade (Fabio M. Silva, 2013). Assim, as teorias feministas, os *gender studies*, os estudos culturais, os movimentos LGBTQ+, os estudos sobre as mulheres, a teoria *queer* vêm repensar os papéis de género na sociedade, ressignificando alguns padrões estabelecidos, no sentido de confrontar uma moral conservadora e perpetuadora de certos conceitos fixos. Este livro procura então refletir sobre diversas temáticas contribuindo para o debate na área dos *gender studies*.

Fabio Mario da Silva  
Debora Ricci

#### Referências bibliográficas:

- Casares, Aurelia Martín. *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. 2.ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra - Universidad de Valência, 2008.
- Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago - University of Chicago Press, 1987.
- Lauretis de, Teresa. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington-Indiana University Press, 1987.
- Neto, António, et al. *Esterótipos de género*. Pref. Constança Gomes Machado. Lisboa: Comissão para Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1999.
- Piéron, Henri. ed. *Dicionário de Psicologia*. Trad. Dora de Barros Cullinan. 5.ª ed. Porto Alegre: Globo, 1977.
- Silva, Fabio Mario da. *Cânone literário e estereótipos femininos. Casos problemáticos de escritoras portuguesas*. Tese de doutoramento. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013.



CAPÍTULO UM:  
*Contribuições especiais*

CAPITOLO UNO:  
*Contributi speciali*

"DELLE DONNE, LA LORO PERSONA E DEI LORO COSTUMI"  
NEL TRATTATO DI LUIS FRÓIS: IMMAGINI DAL GIAPPONE

Cristina Rosa  
Università degli Studi della Toscana

Nonostante i portoghesi siano arrivati a Cipango tra il 1542 e il 1543 le prime informazioni sul Giappone ci arrivano da Tomé Pires con l'opera *Summa Oriental* nella quale descrive i paesi dell'Oriente allora conosciuti. Tomé Pires utilizza una documentazione scritta ottenuta sul posto e non l'osservazione della cultura tradizionale pertanto, quando fa riferimento al Giappone, non lo ricorda come il Cipango. La descrizione di questo Giappone, sebbene abbastanza sommaria, appare sostanzialmente corretta perché basata su fonti cinesi: un regno isolato, teoricamente soggetto all'imperatore della Cina, abitato da pagani e che aveva sporadici rapporti con i popoli vicini attraverso gli abitanti delle isole Ryukyu. Inizia così un secolo di relazioni (1543-1639) tra il Portogallo e il Giappone, epoca molto importante per il Portogallo che stabilisce l'incontro con un'altra cultura e altra gente, si arricchisce di nuove esperienze, per l'azione evangelizzatrice e culturale svolta. Tuttavia questa epoca non è stata meno importante per il Giappone poiché si lasciò influenzare nell'arte, nella moda, nella cucina, nel pensiero, nella religione e anche nella lingua.

Determinante in questo incontro di culture è stata l'opera di evangelizzazione svolta dai missionari. Va ricordato che se i primi contatti dei portoghesi con il Giappone erano avvenuti grazie ai mercanti che avevano affrontato i pericoli dei mari dell'Estremo Oriente, in un secondo momento a questi mercanti si aggiunsero i missionari che sotto la guida di Francesco Saverio, estesero la loro opera a quel così promettente Paese.

Dopo il primo momento di euforia, i gesuiti si resero conto delle difficoltà della loro opera, non solo per ragioni di carattere religioso, ma soprattutto per l'instabilità politica che spingeva i *daimyō* a mutare frequentemente atteggiamento nei confronti della religione cristiana e degli stessi missionari, spesso accusati anche di intrusione nella vita politica del paese. Si passava così da periodi di grande apertura a periodi di espulsione dei gesuiti da determinati feudi, per arrivare anche al massacro dei cristiani, sia indigeni



che missionari, fino all'ultimo tragico atto consumato nel 1640 a Nagasaki,<sup>1</sup> quando gli ambasciatori inviati da Macao, per ristabilire rapporti pacifici con il Giappone furono uccisi barbaramente. Con l'espulsione definitiva dei portoghesi si concluse il secolo cristiano del Giappone e il Paese si richiuse in un nuovo isolamento, in cui l'unica presenza estera era costituita dalla Compagnia olandese delle Indie Orientali, interessata non all'evangelizzazione, ma solo ai commerci. Soltanto nel XIX secolo, Wenceslau de Morais ristabilirà i contatti culturali tra i due Paesi.

Ritornando però al 1543, ossia l'anno dei primi contatti con i portoghesi, l'impero nipponico a causa dell'isolamento in cui era vissuto per tutti questi secoli, non aveva potuto usufruire di alcune importanti scoperte scientifiche: non aveva conosciuto la bussola e soprattutto ignorava ancora l'esistenza della polvere da sparo e delle armi da fuoco. Questi furono, in effetti, alcuni dei prodotti portati dai portoghesi fin dal primo momento in Giappone e soprattutto l'introduzione delle armi ebbe un effetto dirompente nelle lotte fratricide ma che in definitiva contribuì alla realizzazione dell'unità nipponica.<sup>2</sup>

Nella situazione di caos politico e militare che regnava all'arrivo dei portoghesi, i *sengoku daimyō* e alcune sette buddiste avevano creato dei veri e propri feudi forniti di eserciti e a volte combattevano fra di loro e a volte si alleavano ogni qualvolta un qualche daimyō mostrava intenzioni egemoniche. Quando però nel 1560 il *daimyō* Oda Nobunaga (1534-1582) cominciò l'opera di riunificazione del Giappone, il suo esercito si presentava equipaggiato con armi da fuoco, circostanza che gli assicurò fin dall'inizio una posizione di supremazia rispetto ai suoi nemici. Oda Nobunaga morirà suicida nel 1582 ma la sua opera di riunificazione del paese sarà portata a termine dal suo generale Toyotomi Hideyoshi.<sup>3</sup>

Nei primi decenni della loro penetrazione in Giappone, i mercanti portoghesi utilizzarono i porti della costa meridionale dipendenti dagli Shimazu, signori di Satsuma, e quelli della costa orientale, sottomessi agli Otomi, signori di Bungo. Dopo il 1550 stabilirono dei rapporti anche con il *daimyō* Matsuura Takanobu, signore del porto di Hirado e a partire dal 1562 si diressero anche alle coste occidentali della regione di Omura, governata da Omura Sumitada, il primo *daimyō* cristiano. Negli anni 1569-1570 fu sperimentato poi il porto di Nagasaki trasformato in una base fissa della rotta fra Macao e il Giappone.

<sup>1</sup> Soltanto Nagasaki accoglierà, per tutto il secolo seguente i mercanti olandesi. Gli altri porti giapponesi resteranno chiusi fino alla spedizione della flotta degli Stati Uniti guidata dal commodoro Perry, nel 1854.

<sup>2</sup> L'importanza che venne attribuita in Giappone all'introduzione dell'uso delle armi da fuoco è testimoniata anche dall'esistenza di un testo intitolato *Teppō-ki* ("libro degli archibugi"), redatto dal sacerdote buddista Dairiiji Bunji fra il 1596 e il 1614 e pubblicato per la prima volta nel 1649. Cfr. il testo qui, Appendice 1, pp. 66-69. Cfr. *Teppō-ki*, a spingarda, in *Espresso*, 21 maggio 2010.

<sup>3</sup> Sull'argomento cfr. J. P. COSTA, *Oda Nobunaga e l'Espansione portoghese*, in "Revista de Cultu-

Al breve quadro storico fin qui tracciato è necessario aggiungere un altro tassello importante, ossia l'opera di evangelizzazione svolta dai missionari. L'attività di evangelizzazione in Giappone, come del resto a Macao, si riveste di caratteristiche molto particolari come la posizione religiosa e culturale dei gesuiti: più preoccupati dall'idea di trasmettere la fede che di modificare gli usi e i costumi della tradizione. Essi come è noto avevano istruzioni dai loro superiori di procedere allo studio completo di questa società, annotando costumi e modi di vita, per una conoscenza e un avvicinamento più efficace. I superiori della Compagnia di Gesù, fondata poco tempo prima (1540), consigliavano ai suoi missionari di descrivere dettagliatamente tutta la loro attività per avere sempre informazioni aggiornate e allo stesso tempo raccogliere fondi in Europa per la loro causa.

Per questa loro attitudine risulta esistere un abbondante acervo di documenti la cui importanza è oggi riconosciuta anche dagli storici giapponesi. Arrivando ad affermare che per i primi quaranta anni, ossia fino all'arrivo dei commercianti olandesi e inglesi, tutte le informazioni che arrivavano in Europa su Cipango erano trasmesse proprio dai missionari attraverso lettere, relazioni, trattati, studi, realizzati proprio in quell'epoca.

Il rispetto delle tradizioni locali veniva attuato dai gesuiti attraverso l'aprendimento della lingua. Questa strategia di evangelizzazione risultò essere molto efficace e nacquero così numerose scuole per i missionari che arrivavano dall'Occidente. Contemporaneamente venne realizzato un lavoro di organizzazione dei primi vocabolari in portoghese, giapponese, latino e di grammatica. La traduzione e la divulgazione di questi materiali, principalmente opera dei religiosi, alcuni in forma manoscritta altri stampati, era l'obiettivo che aveva il Visitatore Padre Alessandro Valignano relativamente all'Oriente. La dimostrazione di questa politica fu l'arrivo dal Portogallo di una macchina da stampa a caratteri mobili che, oltre ad accelerare l'evangelizzazione, ebbe anche un ruolo importante nell'intercambio culturale. Questi materiali scritti all'epoca delle scoperte forniscono numerose informazioni sugli uomini e sulla natura creando un legame profondo tra le due società.

Fra i pionieri di questo intercambio culturale nippo-europeo sono numerose le figure di missionari e tra loro il Padre Luís Fróis, arrivato in India nel 1548 come novizio. Egli nasce a Lisbona nel 1532<sup>4</sup> e in questa città

<sup>4</sup> Per la biografia di Fróis: *Tratado das contradições e diferenças de costume entre a Europa e o Japão*, edizione de R. M. LOUREIRO, Instituto Português do Oriente, Lisboa, 2001; J. M. GARCIA, *Apresentação in Europa/Japão. Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp.19-26; G. SCHURHAMER, *O P. Luís Fróis S. J. e a sua História do Japão*, in *Brotéria*, 9, 1929, pp. 95-106; A. FERNANDES, *Luís Fróis. Um cronista do Japão*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999; J. WICKI, "Introdução", in *Fróis, História de Japam*, Lisbon, Presidência do Conselho de Ministros, Secretária de Estado da Cultura, Direcção-Geral do Património Cultural, Biblioteca Nacional, 1999, pp. 10-11; E. DINIZ, *Luís Fróis, um cronista do Japão*,



riceve un'istruzione elementare e una formazione umanistica. Malgrado i suoi sedici anni, Luís Fróis possiede un'esperienza diplomatica non indifferente giacché è cresciuto nella segreteria di Dom João III prima di entrare nella Compagnia di Gesù.

Ciò avviene nel febbraio o marzo del 1548 durante una celebrazione nella chiesa di S. António nella sua città natale; egli lascia così la vita di corte per consacrarsi alla vita religiosa in India. Si imbarca il 17 marzo dello stesso anno e dopo un lungo viaggio a bordo della nave *Galega*,<sup>5</sup> arriva a Goa il 9 ottobre. Il giovane novizio, molto probabilmente, aveva già la cognizione che mai sarebbe ritornato a Lisbona.<sup>6</sup>

A Goa ha l'occasione di conoscere Padre Francesco Saverio, figura importante della Compagnia - "(...) me criei no collegio de Goa com o leite de sua [Saverio] santa doutrina"<sup>7</sup> - che lo entusiasma nell'evangelizzare un nuovo territorio: il Giappone. Nel 1552 il responsabile della *Carta Ánuã*<sup>8</sup> dall'India, su indicazione del rettore del Colégio gesuita di Goa, il Padre Gaspar Barzeu,<sup>9</sup> che vedendo in Fróis doti di abile scrittore, lo incarica di scriverla. Proprio per la sua capacità di redigerla, con la sua ricchezza di vocabolario, inizia ad essere conosciuto come *Pollicarpo* - *aquele que è abundante em frutos*.<sup>10</sup>

Purtroppo però non è ancora arrivato il momento per Fróis di sbarcare in nella terra nipponica. Era infatti consuetudine della Congregazione far trascorrere alcuni anni in Oriente ai membri destinati all'Estremo Oriente, per una fase di adattamento. Rimane quindi alcuni anni a fare pratica a Malacca, dove assiste gli infermi, e insegna la dottrina cristiana, poiché in quelle terre non vi era nessun gesuita in grado di fare ciò.

Il Vice Provinciale della Compagnia, Padre Belchior Nunes Barreto, entusiasta dalle buone prospettive di evangelizzazione del territorio nipponico narrate da Padre Francesco Saverio e da Fernão Mendes Pinto, decide di partire per il Giappone accompagnato da Fróis e dallo stesso Pinto, nell'aprile

5 Per quanto riguarda il viaggio e i primi tempi in cui visse a Goa cfr. *Vide Documenta Indica*, vol. 1, pp. 380-406 e pp. 332-341. Anche i volumi II e III contengono documentazione rilevante per ciò che riguarda la presenza di Fróis in Oriente. Si consulti anche: MATOS A. T., *The voyage made by Luis Fróis and his companions from Lisbon to India in 1548 in Proceedings of International Conference United Nations University*, Tokyo, Macao - Tokyo, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses - Embaixada de Portugal no Japão, [1998], pp. 18-25.

6 Il destino della maggior parte dei gesuiti era quello di non ritornare nei paesi d'origine se non per necessità o obblighi legati alla missione.

7 J. R. MEDINA, *Monumenta histórica Japonicae*, cit., Vol. I, p. 117.

8 *Ánuas o litterae annuae*, relazioni annuali ufficiali delle attività missionaria gesuita nelle varie missioni della Compagnia. Valignano le renderà obbligatorie e uniformerà la loro redazione nel 1579 ma già anteriormente sono pratica comune.

9 Questo padre rimase in Giappone per circa quattro mesi nel 1456 "durante os quais esteve sempre doente e queixando-se dos comeres e da vida dura do Japão" in R. CAIZ, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros Documentos*, Lisboa, Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983, n. 121.

del 1554. Purtroppo, come ho già detto, non era ancora arrivato il momento per Fróis di sbarcare in Giappone. Rimase quindi alcuni anni a Malacca dove assisteva gli infermi, per insegnare la dottrina cristiana e per fare pratica poiché in quelle terre non vi era nessun gesuita che poteva: "tomar conta da residência e da igreja da Companhia, ensinar a doutrina, fazer práticas espirituais e amizades, servir os presos, visitar os enfermos dos hospitais".<sup>11</sup> Quando Nunes Barreto ritornò dal Giappone, prese con sé il giovane confratello e fecero ritorno a Goa.

Qui Fróis prosegue gli studi<sup>12</sup> e viene ordinato sacerdote nel 1561. Finalmente, nel 1562, il giovane sacerdote salpa per il Giappone. Arrivato a Macau deve sospendere il viaggio a causa delle cattive condizioni meteorologiche e solamente nel 1563 sbarca, con il suo compagno di viaggio, l'italiano Padre Giovanni Battista de Monte, nel porto di Yokoseura (Ômura), ponendo finalmente piede sulle coste nipponiche dove rimase per ben trentaquattro anni. All'epoca in Giappone vi erano solamente due sacerdoti responsabili della missione: Padre Cosme de Torres che si trovava a Yokoseura e Padre Gaspar Vilela che si trovava a Miyako. Soltanto un mese prima dell'arrivo di Fróis c'era stato il primo battesimo di un daimyô, Ômura Sumitada, signore di Ômura, che aveva preso il nome cristiano di Bartolomeu e proprio Fróis, nella prima missiva che redige dal Giappone, fa un riassunto del processo che aveva portato alla conversione questo daimyô.

Lo stesso Fróis, nelle sue lettere racconta passo dopo passo i suoi spostamenti e le varie attività che svolge. Inizia il suo lavoro e la sua formazione nell'isola di Takoshima e lì apprende la lingua giapponese. Si trasferisce poi verso la capitale Miyako con Luis de Almeida dove viene ricevuto da Padre Gaspar Vilela e dal religioso Lourenço.<sup>13</sup> Proprio dalla capitale scrive una lettera nella quale racconta le festività legate all'Anno Nuovo giapponese con estrema minuzia e ricchezza di particolari. Nel corso di questo periodo Fróis si guadagna l'amore dei nipponici e la stima di molti signori tra cui Oda Nobunaga e, trovandosi a stretto contatto con la civiltà locale, ne impara a conoscere profondamente usi e costumi. Dal 1577 al 1581 ricopre la carica di Superiore nella zona di Bungo, ma questa funzione non sembra essere di suo gradimento poiché Fróis è essenzialmente un uomo discreto a cui non piace essere al centro delle situazioni e non è un gesuita interessato ad una ascesa gerarchica all'interno della Compagnia, "dir-se-ia que Fróis era mais um homem de bastidores, que preferia o tranquillo trabalho de scriptorium, do que um

11 J. WICKI, *Introdução*, cit. p. 5

12 Tra il 1557 e il 1558, studia Reticorica, poi sino al 1560, filosofia Scolastica e finalmente, nell'anno seguente, teologia.

13 Lourenço de Hizen, uno dei primi giapponesi convertiti, battezzati da Padre Francesco Saverio e che sarà un importante amico per Fróis. Cfr. Vida An A. - Síntese das Reticóricas e Costa. Lourenço um



zeloso jesuíta da linha da frente, preferindo as tarefas diárias de proselitismo".<sup>14</sup> A partire dal 1579 affianca il Visitatore Alessandro Valignano, facendogli da interprete nel suo viaggio per le terre nipponiche e nel 1592 intraprende un nuovo viaggio a Macau dove rimane per tre anni (da ottobre 1592 a luglio del 1595) al servizio di Padre Alessandro. Le sue cattive condizioni di salute lo spinsero però a far ritorno in Giappone. L'8 luglio del 1597 muore a Nagasaki, nel Colégio de São Paulo, "após doença molesta e prolongada".<sup>15</sup>

Nel 1585 Luís Fróis si dedica a una opera dal titolo *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão*. L'unico esemplare di questo *Tratado* arrivato sino a noi è rimasto sconosciuto sino al 1946, anno in cui il Padre gesuita Josef Franz Schütte<sup>16</sup> lo rinviene, in una delle sue numerose ricerche, nella Biblioteca della Real Academia de la Historia di Madrid, e lo pubblica nove anni più tardi a Tokyo. Si tratta di un piccolo volume di quaranta pagine di carta giapponese, con le dimensioni di 16x22, strutturato in quattordici capitoli, alcuni dei quali con lo stesso titolo della prima parte di un'altra importante opera di Fróis: *Historia de Japam*.

Nel *Tratado* non si trova nulla della retorica del testo di Valignano perché l'autore ha scelto una tecnica diversa: quella del confronto diretto e puntuale, non solo delle grandi differenze ma anche dei piccoli particolari, che distinguevano in modo così drastico la società giapponese da quella europea. La modalità è lineare, spedita e impersonale, perché priva di qualunque commento, giudizio di valore esplicito e connotazione emotiva: il lettore è così obbligato ad una riflessione personale e a uno sforzo di comprensione che deve andare al di là delle parole perché deve entrare nell'essenza delle cose per cercare la spiegazione profonda delle differenze. Solo attraverso questo processo il lettore del secolo XVI poteva arrivare ad un'accezione o a un rifiuto di quel determinato "particolare" che gli veniva presentato con puntigliosa precisione.

<sup>14</sup> M. LOUREIRO, *Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis in Nas Partes da China*, Centro Cultural e Científico de Macau, Lisboa, 2009, p. 221.

<sup>15</sup> J. WICKI, *Introdução*, cit., p. 5.

<sup>16</sup> Questo storico editò una versione critica del *Tratado* in lingua tedesca: *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585) – Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão, Tokyo*, Sophia University, 1955. Più recentemente questa opera è stata pubblicata in traduzione francese con il titolo di *Traité de Luis Fróis, S.J. (1585) sur les contradictions de moeurs entre Européens e Japonais*, traduit par Xavier de Castro e Robert Schrimpf e présenté par José Manuel Garcia, Paris, Editions Chandeigne, 1993; e, in portoghese, con il titolo, *Luis Fróis, Europa Japão. Um diálogo civilizacional no século XVI. Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão (...)*, Apresentação de José Manuel Garcia; Fixação de texto e notas per Raffaella D'Inimio, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993; Luis Fróis, *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão*. Edição de Rui Ma-

Fróis si limita quindi ad una secca enunciazione, anche quando si tratta di descrivere costumi e usi totalmente inaccettabili dal punto di vista della cultura europea: "In Europa, dopo che il bambino è nato, poche volte o quasi mai viene ucciso; le Giapponesi mettono il piede sul collo e uccidono tutti quelli che pensano che non possano sopravvivere".<sup>17</sup>

È evidente però che in questo sforzo di comprensione di un sistema etico e sociale così diverso da quello *standard* europeo, Luís Fróis sia soggetto a dei condizionamenti impliciti – dovuti all'educazione e alla sua professione di religioso e missionario – e in parte condizionato da un inconscio desiderio di mettere in risalto quegli aspetti positivi che, a suo parere, segnano in senso favorevole la società alla quale appartiene.

Questo processo porta ad una doppia riflessione poiché quella concernente la società giapponese impone all'autore anche una riflessione sulla società europea. Sarebbe stato interessante conoscere le sue valutazioni, ma per scelta programmata le ha eliminate, consentendoci di intravederle a volte attraverso l'accostamento dei termini di paragone: "Da noi un bambino di quattro anni non sa ancora mangiare da solo; quelli del Giappone a tre anni mangiano da soli con faxis<sup>18</sup> o ancora "I [bambini] dell'Europa sono giovanotti e non sanno [ancora] trasmettere un messaggio; i bambini giapponesi di dieci anni sembrano di cinquanta nel senno e nella prudenza con cui comunicano".<sup>19</sup>

La genesi del *Tratado* sembra essere la stessa della *Historia*: la richiesta di Padre Maffei di avere un testo per informare gli europei sui progressi della diffusione della fede in Giappone. Al contempo però aveva anche un carattere utilitaristico nella formazione dei missionari, che si recavano in terra nipponica, al fine di avere delle informazioni ancor prima di arrivare nella terra del Sol Nascente per essere edotti in merito ad una cultura tanto differente da quella europea.

I quattordici capitoli in cui si articola il *Tratado* raccolgono numerose osservazioni. Si parla prima degli uomini, poi delle donne, dei bambini, dei bonzi, dei templi, dell'alimentazione, delle armi, della medicina, delle abitazioni, delle imbarcazioni, delle feste. L'ultimo capitolo è dedicato alle riflessioni su diversi temi che l'autore aveva dimenticato o escluso. Si parla soprattutto del mondo urbano poiché mancano le descrizioni relative alle campagne e all'agricoltura. Rimangono anche delle pagine bianche che forse Fróis pensava di ultimare successivamente.

Limitando le nostre osservazioni ai capitoli nei quali Fróis descrive le donne possiamo sottolineare che l'autore presta molta attenzione alla figura umana (aspetto fisico) e al tipo di abbigliamento. L'aspetto esteriore è ciò

<sup>17</sup> Traduzione p. 45.

<sup>18</sup> *Ivi*, D. 49.



che richiama l'attenzione di Fróis perché può osservarlo stando a contatto quotidianamente con i giapponesi. Le prime annotazioni si riferiscono alla statura più alta degli europei se comparata a quella dei giapponesi, ma anche agli occhi più grandi e ai nasi lunghi e aquilini in contrasto con la descrizione immediata che fa dei giapponesi, più bassi, con occhi più chiusi nella zona lacrimale e con nasi corti, come anche l'esistenza o meno delle lentiggini tra i primi e i secondi. Naturalmente queste descrizioni hanno fondamenti biologici legati ai vari fenotipi umani comparando caucasici e mongoli. Fróis era senza dubbio un osservatore attento, poiché giustificava sempre le sue annotazioni argomentandole, il che contribuisce a dare al suo lavoro un fondamento scientifico. Padre Fróis può essere considerato un antropologo ante litteram, nella raccolta e descrizione delle differenze fisiche intrinsecamente legate allo spazio e al clima, propri dell'Asia.

Anche l'estetica femminile lo induce a una serie di comparazioni. Luís Fróis era interessato a dimostrare che le donne di entrambe le culture davano valore agli elementi esteriori della loro femminilità. Gli europei considerano come segno di leggerezza portare abiti dipinti, per le giapponesi invece è normale avere vestiti colorati e cambiati tre volte l'anno secondo le stagioni.<sup>20</sup>

Ci sono altri aspetti legati all'estetica che vengono descritti con accuratezza. Fróis osserva che in Europa è cattiva educazione avere le unghie lunghe, mentre in Giappone, le donne (ma anche gli uomini), usano tenere le unghie molto lunghe «come spavieri». Di fatto possiamo intuire che in Europa, dove si mangiava con le mani, le unghie lunghe potevano portare una serie di batteri, in terra nipponica, dove invece si mangiava con le bacchette, le unghie lunghe non costituivano un problema di igiene.

A proposito di ciò possiamo ricordare che solamente nel corso del Rinascimento inizia ad essere usata la forchetta, poiché sino a quel tempo, durante i pasti, erano usati soltanto il coltello e il cucchiaino. Il fatto che Fróis non ne parli, può significare che le forchette non erano così diffuse. Fróis osservò anche dettagli minori, come l'abitudine dei giapponesi di piegare gli abiti da sinistra a destra al contrario di ciò che avveniva in Europa. O ancora, gli europei vestivano di nero in segno di lutto, i giapponesi di bianco.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Nelle riviste femminili italiane dobbiamo arrivare ai primi del Novecento per trovare Kimono usati come vesti da camera realizzati in broccato con maniche pendenti simili a quelle dei *turisode* (Kimono dotati di lunghe maniche. Letteralmente il termine *turisode* significa "maniche svolazzanti") giapponesi e dotata di un'alta cintura simile all'*obi* (cintura indossata con il Kimono). Il tessuto era spesso decorato con motivi di rondini, che sono un motivo iconografico tipicamente giapponese.

<sup>21</sup> Presso i Romani il nero era simbolo di lutto ma nel Medioevo tale usanza fu dimenticata. I reali di Francia per il lutto vestivano in bianco. Maria Stuarda, la regina di Scozia che fu per breve tempo anche regina consorte di Francia, indossò per esempio abiti bianchi in occasione della morte del marito Francesco II nel 1560. Tuttavia ordinò espressamente che per la sua veglia fu-

Alcune usanze giapponesi erano particolarmente strane agli occhi degli europei. Si deve tener presente che in Europa vigeva una società gerarchizzata in cui la nobiltà aveva modelli diversi rispetto al Terzo Stato. Luís Fróis aveva vissuto a corte durante la sua giovinezza, attento quindi a registrare e comparare modi di fare diversi. Spesso proprio per motivi di ordine culturale il Giappone aveva un'etichetta che si opponeva al modello europeo e questo valeva sia per le donne ma spesso ancora di più per gli uomini. Così, mentre per i nobili del Vecchio Continente era disdicevole avere seduti vicino i servi, che dovevano restare in piedi, in Giappone era esattamente il contrario. Un nobile in Europa non doveva parlare con un principe a piedi nudi, in Giappone era invece irrispettoso tenere le scarpe al cospetto di un principe e in generale era cortesia lasciarle sulla porta prima di entrare in casa. A proposito di ciò, Fróis immagina che quest'usanza fosse incoraggiata anche dalla stessa tipologia delle abitazioni giapponesi, rivestite di tatami e per questo più calde e accoglienti rispetto a quelle con un pavimento di pietra, terra battuta o legno, così come usato in Europa. Un'altra differenza di costume era quella relativa allo sputare: in Europa era comportamento frequente sputare a terra mentre in Giappone era pratica più comune ingoiarsi la saliva.<sup>22</sup>

Anche in riferimento alle pratiche di igiene personale non si possono fare distinzioni rispetto al sesso ma alle due diverse società. In entrambe sono una pratica minima tuttavia, mentre in Europa lavarsi è una prassi privata e intima, da fare lontana dagli occhi della gente e se possibile in penombra, i giapponesi al contrario, lontani dalla religione cristiana che vedeva il corpo come fonte del peccato, non mostrano nessun pudore a lavarsi nei bagni pubblici (molto simili alle terme romane), né di fare ciò di fronte alle loro abitazioni come registra Fróis: "Da noi la gente fa il bagno in casa di nascosto, loro in pubblico". A questo modo di essere più disinibito rispetto ai costumi europei si aggiunge anche l'osservazione di Fróis sulle vesti dei giapponesi che d'estate sono trasparenti, cosa mal vista in Europa. Sempre in riferimento all'abbigliamento, il gesuita sottolinea come in Giappone esiste una grande differenziazione dei vestiti secondo le stagioni. Al contrario di ciò che avviene in Europa o più specificatamente in Portogallo, dove non sono in uso vesti e calzature così specifiche per determinate situazioni climatiche e meteorologiche.

Per ciò che riguarda considerazioni più strettamente legate alle donne, secondo Fróis esse godono di una maggiore libertà rispetto alle europee tanto

era tornato infatti a essere il colore del lutto proprio in quel periodo, grazie alla grande influenza della Spagna. Carlo V e Filippo II, ferventi cattolici, avevano imposto un tipo di abbigliamento molto severo allo scopo di mortificare dame e damerini. In tal modo, tuttavia, questo colore finì per simboleggiare la stessa corte spagnola e divenne di moda. Cfr. M. BRUSATIN, *Storia dei colori*, Einaudi, Torino, 1999.

<sup>22</sup> Sputare era un comportamento quasi esclusivamente maschile. La società europea dell'Antico Regime lo accettava pur esistendo tuttavia un protocollo di condotta riferito a questo modo di fare (non era buona maniera sputare sui vestiti, in chiesa o in casa). Cfr. N. ELIAS, *Il Processo di civiltà*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 298-300.



che annota come "le Giapponesi hanno la libertà di andare dove vogliono, senza che i mariti lo sappiano"<sup>23</sup> e non solo le donne in strada camminano davanti agli uomini moda contraria a quella europea dato che "In Europa gli uomini vanno avanti e le donne dietro; in Giappone, gli uomini dietro e le donne davanti".<sup>24</sup>

Uno degli aspetti che il gesuita trova più degni di attenzione tanto da inserirlo come prima osservazione relativa alle donne è che la verginità, in Giappone, non è un valore così importante come in Europa: "In Europa il suo premo onore e la ricchezza delle fanciulle è il pudore e il chiostro inviolato della loro purezza; le donne in Giappone non danno alcuna importanza alla purezza verginale, né per non averla perdono l'onore o [la possibilità] di sposarsi".<sup>25</sup>

Sempre legato alla zona della testa, il gesuita mette in risalto il fatto che le donne giapponesi amano i capelli neri e usano per questo ungerli con un olio dal pessimo odore, costume contrario alle europee che fanno di tutto per avere capelli biondi, che li profumano con essenze odorose. Inoltre, mentre le giapponesi adottano molto le parrucche e cordicelle di carta per intrecciare i capelli, non usano, al contrario, cappelli come elemento essenziale per adornarsi quanto fanno le europee. Anche la modalità di lavare i capelli è diversa tra le europee e le orientali: le prime lavano i capelli in casa, le seconde nei bagni pubblici forniti di lavatoi speciali per capelli. Fróis osserva anche che le giapponesi a sessanta anni hanno ancora i capelli neri grazie agli unguenti che usano ed eliminano completamente le sopracciglia a differenza delle europee che invece le curano molto.

Anche riguardo l'uso del trucco il gesuita annota con attenzione che, mentre le europee mettono in fronte una cipria per schiarire la pelle, le giapponesi usano pitture di colore nero in segno di festa. Stesse differenze nei confronti dei denti che le europee cercano di sbiancare e le giapponesi, al contrario, cercano di scurire.

In fatto di moda le usanze sono diverse: le europee forano le orecchie e mettono gli orecchini; le giapponesi non fanno niente di tutto ciò. Le europee portano gioie e catene d'oro al collo; le giapponesi al contrario non portano nulla. Inoltre, le donne della Terra del Sole non considerano sconvolvente mostrare le braccia nude e le più umili camminano scalze. Normalmente gli abiti delle europee sono chiusi davanti e coprono i piedi fino a terra mentre quelli giapponesi sono allacciati davanti e arrivano sino alle caviglie.

Anche nelle relazioni uomo/donna, il gesuita descrive alcune funzioni domestiche, come quella relativa alla preparazione dei pasti che, nel Vecchio Continente è lasciata esclusivamente alle donne, mentre nel Paese del Sole Nascente, anche gli uomini si occupano di cucina e alcuni nobili pongono in questo compito molta attenzione e maestria. Anche la professione di sarto che in Giappone è un mestiere adatto

alle donne, in Europa normalmente viene esercitata da uomini.<sup>26</sup> Questo fatto forse è determinato dal tipo di abbigliamento giapponese che nel secolo XVI è per lo più unisex (in Europa tale concetto appare soltanto nel XX secolo) e quindi il cucire abiti sia da uomo che da donna è compito delle donne. Altra differenza riguarda la divisione dei beni; mentre in Europa sono comuni tra moglie e marito, in Giappone ognuno ha i suoi beni anzi se la donna presta del denaro al marito deve avere indietro un tasso di interesse che arriva sino all'11%. Le donne possono anche ripudiare il marito e possono uscire di casa per andare dove vogliono senza il permesso degli uomini.

Anche rispetto alla pratica dell'aborto Fróis nota che, sebbene in Europa ci sia tale metodo per limitare le nascite, in Giappone viene usato molto più spesso tanto che una donna può abortire sino a venti volte in una vita.

Fróis considera poi favorevolmente la diffusione fra le donne giapponesi della conoscenza della scrittura, cosa non altrettanto comune fra le europee. Del resto il padre gesuita mostra che, in campo educativo, la situazione nipponica è migliore di quella europea considerando che i bambini giapponesi sono più precoci nell'apprendimento. Osserva anche che nell'Europa cristiana il nome delle donne è tratto spesso dai nomi delle sante, in Giappone invece, il nome delle donne trae origine dal nome di oggetti di uso comune: "I nomi delle giapponesi sono: pentola, gru, tartaruga, sandalo, tè, canna".<sup>27</sup>

Da questo breve confronto tra le donne europee e le donne giapponesi è possibile notare che Fróis sottolinea soprattutto le differenze poiché nessuna somiglianza è descritta. Da questo ritratto ci mostra una civiltà agli antipodi della nostra: la nostra immagine inversa. Come riferisce Alessandro Valignano: "tudo é tão diferente e oposto que em praticamente nada são iguais a nós. Tão grande é a diferença na comida, no vestuário [...] nas cerimónias, língua, na arte de curar, ensinar e educar as crianças e em tudo o mais, que não pode nem ser descrito nem compreendido".

Gli esempi fatti non permettono comunque di tirare delle conclusioni assolute sulla situazione dello status della donna nella società giapponese. È importante ciò che confronta ma spesso è insufficiente per una analisi approfondita di certi aspetti dell'universo femminile giapponese.

Nonostante ciò se il *Tratado* è letto senza alcun condizionamento di tipo storiografico o politico, esso può rivelare delle qualità eccezionali; se però a queste qualità intrinseche si aggiunge la sua funzione di opera edificante, ci si rende conto della vera dimensione in cui deve essere collocato nel quadro della letteratura odepórica del Cinquecento.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>26</sup> Sull'attività dei sarti nell'Europa del secolo XVI cfr. F. OLIVEIRA, *O Vestuário Português do Tempo da Expansão. Séculos XV e XVI*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para os Descobrimientos Portugueses, 1993.