

EL VIAJE FUE NECESARIO: LECTURAS RENACENTISTAS DEL VIAJE PORTUGUÉS¹

ISABEL SOLER

Universitat de Barcelona

RESUMEN: Al dar noticia de los contenidos del mundo, el viaje oceánico portugués ofreció al proceso intelectual renacentista la experiencia imprescindible para construir las bases del mundo moderno. Esas noticias se divulgaron rápidamente por Europa y, a su vez, se entrelazaron con las antiguas creencias y se inmiscuyeron en las novedosas e humanistas formas de explicación de la realidad.

PALABRAS CLAVE: historia del viaje renacentista portugués, literatura de viajes, viaje y Humanismo, historia de Portugal siglos XV-XVI.

THE VOYAGE WAS NECESSARY: RENAISSANCE READINGS OF THE PORTUGUESE VOYAGE

ABSTRACT: By bringing news about what the world held, the Portuguese oceanic voyage offered the Renaissance intellectual process the experience necessary for the construction of the modern world. This news spread rapidly throughout Europe and, at the same time, intertwined with both older beliefs and the new humanist ways of explaining reality.

KEYWORDS: History of the Portuguese Renaissance voyage, travel literature, travel and humanism, history of Portugal 15th-16th centuries.

En el mismo momento en el que el pintor inventaba la perspectiva aérea y conducía la mirada del espectador hacia azulados límites que mostraban topografías y geologías, condiciones atmosféricas y detalladas especies botánicas; mientras el físico descendía de la cátedra para tocar con sus manos los cadáveres y descubrir el microcosmos del interior del cuerpo humano; cuando la teoría heliocéntrica resquebrajaba el estable geocentrismo aristotélico-ptolemaico y la revolución moral renacentista era capaz de iniciar el proceso de re-

¹ Estas páginas constituyen la base de un trabajo más extenso desarrollado dentro del proyecto de investigación «Naturalezas figuradas. Ciencia y cultura visual en el mundo ibérico, ss. XVI-XVIII», dirigido por el Dr. Juan Pimentel (HAR 2010-15099).

chazo de la concepción hermética del saber y el carácter hipotético del conocimiento para crear una nueva imagen de Dios como relojero o ingeniero, en ese momento, las naves portuguesas zarpaban de Lisboa o volvían a puerto tras descubrir que los mares eran uno solo y que no era la tierra la que rodea los océanos sino que la mayor parte de la esfera estaba compuesta de agua. Comunicar la existencia de tierras impensadas, de culturas, etnias, costumbres y ritos —labor del navegante en su viaje— también constituyó un eje vertebrador de la modernidad, porque si la observación del cielo transformaba al astrónomo y la de la naturaleza transformaba al artista y al médico, las noticias de los navegantes transformaban la manera de pensar el mundo, para que este dejara de ser imaginado y empezase a ser explicado gracias a la presencia y la mirada.

Los navegantes —que son muchos: el descubridor, el aventurero, el conquistador, el mercader, el embajador, el cartógrafo, el marinero, el soldado, el misionero, el pirata, el esclavo, el prisionero, el naufrago—, en cualquiera de los casos y desde una pluralidad de intereses (también desde una diversidad de actitudes), fueron espectadores, observadores, contempladores del mundo; y sus testimonios, aunque muchas veces resultaran inverosímiles o directamente increíbles, contribuyeron a aumentar los contenidos del mundo, aunque también sus paradojas. La voluntad de un rey, los ricos y exóticos mercados orientales, la utopía de una cristiandad universal fueron las causas principales que llevaron las anclas; también la curiosidad y la necesidad; también la competitividad, como bien advierte el nombre dado al viaje, *Carrera de Indias*. Y tras cada regreso, la noticia se buscaba y se divulgaba a gran velocidad y en cualquier ámbito de interés intelectual, político, económico y religioso.

Prueba de ello es la *laudatio* que Erasmo incluyó en su traducción de las homilías de San Juan Crisóstomo, *Chrysostomi Lucubrationes* (1527), dedicada al rey D. João III y en la que el monarca aparece como un gran humanista, consolidador del proyecto imperial lusitana, gran administrador del Estado y organizador de sus infraestructuras, restaurador del estamento jurídico y gran reformador de los estudios científicos en Portugal. *O Piedoso* era para Erasmo la cúspide de todo aquello que sus antecesores habían hecho en nombre de la ciencia y la cultura y en nombre de la fe de Cristo: cruzar un vasto océano plagado de barbarie y diseminar la piedad católica por los continentes del mundo. El antropocentrismo erasmista acertaba al dar valor al viaje oceánico portugués y, asimismo, a sus consecuencias, porque si en algo contribuyó Portugal al saber científico y humanístico de los siglos renacentistas fue con la experiencia ultramarina en todas sus facetas, desde la meramente exploratoria y

cartográfica a la técnica naval y cosmográfica, desde la interesadamente económica, política y militar a la antropológica y evangélica. Pero esas palabras de encomio al rey portugués demuestran también que la noticia sobre el mundo representada por el viaje marítimo estaba ya asumida por el pensamiento occidental, y este hecho lo confirman las ediciones y reimpressiones de opúsculos y breves noticias de viajes portugueses en obras de temas más generales, y, sobre todo, la divulgación impresa de los solemnes discursos de obediencia de las embajadas lusas ante los sucesivos papas de finales del siglo xv y primera mitad del xvi. Después, ya a mediados del seiscientos, llegaría la divulgación en una pluralidad de lenguas occidentales de las grandes historias nacionales que recogían las conquistas portuguesas en África y Asia: de 1551 es la *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda; la primera de las *Décadas* de D. João de Barros aparece en 1552 y el divulgado *De Rebus Emanuelis Regis* de Jerónimo Osório se publica en 1571. Y estas obras fueron el prelude de los grandes compendios geográficos del último cuarto del siglo, a modo de inventarios de todos los espacios del mundo (Randles 1990: 269-277; Matos 1991: cap. II-VII).

Sin embargo, esas retóricas y aparatosas oraciones de obediencia ante el papa que obligaban a redefinir y a asimilar una nueva, aunque confusa, *imago mundi*, convivían con un espectacular movimiento humanista que se esforzaba, admirado, en recuperar la imagen del mundo elaborada por la Antigüedad. No sorprende entonces, o no tanto, que una ciencia tan moderna como la cartografía, aunque también de una dilatada tradición, fuera tan reticente a desprenderse de modelos y pautas de representación geográfica anteriores, y mostrase clara tendencia a ampliarlos o completarlos, pero no a corregirlos. Un buen ejemplo es un mapa temprano, de 1457, cuyo título aproximado es *Esta es la exacta descripción del mundo de los cosmógrafos, adaptada a carta marina, de la que se han quitado las historias frívolas* (Crone 2000: 60-62), en el que el anónimo cartógrafo mezcla la idea ptolemaica de Asia con la nueva imagen ofrecida por el viajero veneciano Niccolò da Conti, cuyo relato se encargó de recoger el latinista y secretario papal Poggio Bracciolini en su *De Varietate Fortunae* (escrito en 1447 y editado en el colombino 1492). Puede que, durante sus veinticinco años de viaje asiático (1414-1439), realmente Conti llegase hasta el sur de la China y a las islas del Índico oriental, incluso a las Molucas —tan disputadas en el siglo siguiente por las coronas española y portuguesa—, porque el mapa, sin nombrarlas así, las marca como el lugar del que procede el clavo. Y si verdaderamente lo son, esto indica que medio siglo antes de que el gobernador portugués Afonso de Albuquerque ocupase la estratégica

Malaca, la puerta hacia Extremo Oriente, algunos en Occidente tenían ya una posible representación económica del mundo oriental exenta de *historias frívolas*, aunque las Molucas fueran un lugar todavía inexistente en la imagen del mundo del pensamiento renacentista. Lo cierto es que el impresor alemán afincado en Lisboa Valentim Fernandes editó en 1502 el relato de Conti, y fue una de las principales fuentes de información sobre los contenidos del mundo oriental, antes de que el botánico Tomé Pires escribiera in situ y hacia 1513 su detallada e imprescindible *Suma Oriental*, y antes de que Duarte Barbosa, escribano de la factoría portuguesa de Cananor, elaborara posiblemente entre 1511 y 1516 su *Livro das Coisas da Índia*, una metódica descripción geográfico-antropológica y económica desde el cabo de Buena Esperanza hasta Japón.

Se esforzaba la moderna cartografía en dibujar mundos exentos de *historias frívolas*, pero inevitablemente la admiración humanística por la Antigüedad hizo avanzar, y al mismo tiempo retroceder, las ideas sobre la realidad del mundo. Dos décadas después de la representación geográfica de ese relato contiano que pretendía mostrar una *exacta descripción del mundo*, durante los años 1477 a 1482, aparecieron las cuatro ediciones con mapas de la *Geografía* de Ptolomeo (Crone 2000: 79-91),² mediante las que la revolucionaria imprenta hacía que los aciertos y errores ptolemaicos tuvieran una amplia difusión por toda Europa en el mismo momento en el que el viaje oceánico renacentista, física y textualmente, demostraba, sobre todo, sus errores. Y esas ediciones ptolemaicas afectaron a la evolución de la cartografía, y asimismo afectaron a la propia idea de mundo. De hecho, el planisferio que en 1507 ilustraba la *Cosmographia* de Ptolomeo del impresor alsaciano Gauthier Lud y el editor Martin Waldseemüller, y en cuya introducción incluyeron las *Navigationes* del ya famoso por aquellas fechas Américo Vespucio, representa al antiguo geógrafo mirando hacia Oriente y al nuevo navegante, Vespucio, orientado hacia unas todavía imprecisas tierras atlánticas llamadas por primera vez América. Era una imagen híbrida del mundo de la que no podía ya discutir Cristóbal Colón ese bautismo vespuciano por haber muerto un año antes; aunque quizá no lo hubiera hecho, porque el Almirante, parece que convencido, había navegado cuatro veces hacia la extremo-oriental Catay, y nunca a ese Nuevo Mundo vespuciano.

² La edición de Bolonia apareció en 1477; la edición romana, en clara competición con la anterior, en 1478; la versión rimada de Florencia, de 1482, incluía mapas modernos junto a los ptolemaicos; y otra alemana, editada en Ulm, también se editó en 1482.

En esos años, junto al divulgado *Mundus Novus* atribuido al navegante italiano, se publicaba en Amberes, y también en 1504, la descripción del segundo viaje de Vasco de Gama a la India, y en Roma se imprimían algunas cartas enviadas al papa por el rey D. Manuel I de Portugal. Una de esas cartas, la que en 1507 recibió Julio II y fue editada en París en ese mismo año, informaba de la llegada de Lourenço de Almeida a la legendaria Taprobana, la isla de Ceilán, narraba la victoria portuguesa sobre el samudri de la indostánica ciudad de Calicut y, asimismo, anunciaba el descubrimiento de Madagascar. Ese texto inspiró el elogio que Giovanni Francesco Poggio (hijo del gran humanista Poggio Bracciolini) elevaría al *afortunado* D. Manuel desde su *Emmanuelis: Portugaliae Regis Elogium* (Florencia, 1514) (Randles 1990: 271); y dadas las espectaculares noticias, el papa ordenó tres días de festejos. Estos culminaron con un sermón del agustino Egidio da Viterbo, titulado *De ecclesiae incremento* (texto que el fraile mandó al rey portugués), en el que los progresos geográficos y militares lusos se presentaban como la gesta que cumplía con las antiguas predicciones de las Sagradas Escrituras y evidenciaban la llegada de la cuarta de las grandes Edades de Oro de la humanidad, la de Cristo, que debía expandir el imperio cristiano a los más remotos confines de la tierra. El máximo representante del neoplatonismo florentino oficializaba desde el altar de San Pedro una historia del viaje portugués de fundamento bíblico, platónico y virgiliano que rápidamente tuvo consecuencias en las formas de expresión estética e intelectual (Deswarte 1993: 125-132).

Quizá nunca se había elevado desde tal escenario la manuelina teoría mesiánica y providencialista de los viajes portugueses. Y fue cuajando, porque, a mediados del XVI, incluso un cronista tan estrictamente factual como Fernão Lopes de Castanheda reescribiría el viaje portugués a la India en su segunda edición de la *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses* (1554; la primera edición es de 1551) para que el imperio manuelino tuviera carácter firmemente providencial: la llegada a la India confirmaba la voluntad de Dios y el viaje cumplía una misión espiritual. Desde el punto de vista político, la argumentación era impecable, porque ¿qué Estado occidental iba a obstaculizar un proyecto instigado por tal voluntad? Además, la búsqueda de las remotas comunidades cristianas de la India fundadas por los apóstoles Tomás y Bartolomé añadía firmeza al argumento, y hacía que la intención última del viaje oceánico fuera la unión de toda la humanidad bajo una misma fe (Thomas 1990). Contemporáneo a Castanheda, el cronista D. João de Barros traducía el nombre del rey Manuel —*Dios está con nosotros*— en su *Panegírico da Infanta D. Maria* para demostrar el contenido profético de la labor expansiva

de los años manuelinos (Barros [c. 1547] 1937: 170-171); y obviamente no fue el único, porque veinte años después, en la *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, explicaba el humanista Damião de Góis la elección del nombre del rey unido a la oportuna fecha de su propio nacimiento, el día de Corpus Christi de 1469 (Góis [1566] 1949-1955: I, IV). Sin embargo, la mayor responsabilidad sobre la construcción del ideario mesiánico manuelino recaía sobre el consejero real Duarte Galvão, al elaborar una historia de los orígenes de Portugal, *Crónica do mui Alto e muito Esclarecido Príncipe D. Afonso Henriques, Primeiro Rey de Portugal* (escrita en 1505, primera edición en 1726), en la que revestía el pasado portugués de señales latentes que iban a eclosionar durante el reinado del Venturoso, y cuyo tono profético convertía a los portugueses en instrumento de Dios y al viaje, por tanto, en obra divina.

Cabe decir, no obstante, que no eran tan extraños esos tonos, ni siquiera se circunscribían a la cronística laudatoria oficial o a los círculos letrados, y para ello apenas hay que pasar las páginas de los *Diarios* colombinos para encontrar allí un lenguaje litúrgico y profético que ilumina al genovés como el elegido de Dios, gracias a cuyo esfuerzo y al oro de América conseguiría que triunfalmente se recuperara Jerusalén (Milhou 1983: 435-470; Arcelus 1987: 47-75). Además, tras su tercer viaje, en 1501, del que volvía encadenado, Colón dejó de firmar con su habitual «Almirante» y empezó a usar su muy estudiado e indescifrado anagrama, al que daba mayor importancia y sobre el que dejó explícitas instrucciones de uso, bajo el que añadía *Christo ferens* —es decir, *Cristóbal*—, por lo que se entendía a sí mismo como el *portador para Cristo*, el Ungido, el Mesías (Milhou 1983: 54-90). La noticia de la geografía descubierta se mezclaba con el latente y expectante discurso profético-escatológico de la época, como si verdaderamente esas tierras halladas, las occidentalmente colombinas tanto como las orientalmente manuelinas, confirmaran la entrada en un nuevo ciclo de la historia de la humanidad.

De ahí la necesidad de aplicar ciertos protocolos de lectura, no solo sobre la cronística oficial ultramarina, y la obligatoriedad de analizar la literatura de viajes tanto desde su orientación informativa como desde el proceso de construcción de un metódico y programado ideario político. El propio João de Barros entendía la historia como un instrumento al servicio de la política o como el espacio adecuado para elaborar una doctrina —«E como a Historia é um agro e campo onde está semeada toda a doutrina, divinal, moral, racional e instrumental, quem pastar o seu fruto, convertê-lo-á em forças de intendmento e memória pera uso de justa y perfeita vida, com que apraz a Deus e aos homes» (Barros [1563] 1992: III, f. v)—, de ahí su perspectiva epopéyica y la liber-

tad en la que se sentía para utilizar los hechos históricos. Las *Décadas da Ásia*, la narración del viaje al Oriente portugués, entre otras, tenía la misión de inmortalizar a los héroes del descubrimiento, demostrar la superioridad portuguesa ante los idolatrados griegos y latinos y justificar una forma de guerra mundial contra el infiel; y esa misión utópicamente universalista convertía a Portugal en el pueblo elegido por Dios para expandir su palabra. El ideario político, no obstante, no colisionaba con su escrupulosidad historiográfica ni con su altísima calidad literaria.

La literatura cronística ultramarina del siglo xvi adopta, por tanto, dos formas de discurso histórico que se superponen, y, desde una perspectiva ética y social, reformulan tanto el pasado como el presente renacentista portugués. Por un lado, evoluciona el relato factual basado en la experiencia, las fuentes y los hechos; y por el otro, crece la interpretación de los acontecimientos del viaje a modo de gesta profética y predestinada que vincula directamente a Portugal con la Antigüedad y con las Sagradas Escrituras. Y esta segunda interpretación del viaje tiene carácter jurídico ante los Estados cristianos, cosa que confirman tanto las sucesivas bulas papales de la segunda mitad del siglo xv hasta llegar a 1494 y al Tratado de Tordesillas, como la traducción y divulgación de las crónicas quinientistas de carácter oficial cuya misión informativa cede el protagonismo a la función político-ideológica. Y al mismo tiempo, esa perspectiva ideológica repercute directamente sobre las culturas halladas al legitimar la antigua teoría política de la lucha armada contra las creencias no cristianas (Rebelo 1993: 203-204).

Por eso tanta trascendencia tiene la programada construcción de una *idea* del viaje portugués como la voluntad de difusión de las noticias sobre el mundo que los viajes representaban. Y la espectacularidad de las noticias, además de informar y admirar, también cumplía, quizá involuntariamente (aunque sin duda se ponía al servicio de la política), una función propagandística. En Roma, y un año después del regreso, en 1506, se editaba la descripción del viaje a la India de D. Francisco de Almeida, *Gesta proxime per Portugaleses in India Ethiopia & aliis orientalibus terris*, y la publicación coincidía con la descripción de las ciudades del mundo que editaba Raffaello Maffei da Volterra en sus *Commentariorum urbanorum libri xxxviii* (Roma, 1506), donde se daba noticia de la importancia del azúcar madeirense y del algodón caboverdiano, se informaba sobre el reino del Congo y el tráfico de esclavos, y se describían los viajes portugueses a Brasil y las costumbres antropófagas de los habitantes de esas tierras. En 1507, el *Paesi novamente ritrovati* de Fracanzano da Montalboddo contenía textos italianos que hablaban de las expediciones por-

tuguesas, además de otros documentos lusos traducidos al italiano: el viaje del comerciante Alvisé Cadamosto por la costa atlántica africana, el relato del piloto anónimo que en 1500 acompañó a Pero Álvares Cabral a la India (y en cuya expedición se descubrió Brasil), una carta del florentino Girolamo Ser-nigi sobre el viaje de Vasco de Gama y otra del mercader Giovanni Matteo Cretico sobre el de Cabral (Randles 1990: 275; Thomaz 2002). Esta fue la primera de una larga serie de colecciones de crónicas de viajes que se fueron publicando a lo largo del siglo xvi.

Sin embargo, el rey Manuel no puso un gran esmero en divulgar el avance de sus expediciones oceánicas. Tampoco la función informativa, la voluntad cronística o la confirmación política de los textos que la historiografía actual considera literatura de viajes pertenecían al dominio público de la sociedad renacentista. Las obras que asumían esta intención no se concebían como expresión de un género literario, y, por tanto, no buscaban divulgación popular, aunque no por eso dejaban de llegar a manos de quienes debían conocer su contenido. En todo caso, como asimismo ocurría con la cartografía, este tipo de obras todavía no atraía al lector por recoger la experiencia de una realidad vivida, sino que servían para completar un imaginario cultural que pertenecía a la tradición y que aún buscaba confirmaciones. Posiblemente por ese motivo, y por otros de cariz político y diplomático, las imprentas portuguesas no empezaron a editar con regularidad los textos que narraban el viaje oceánico hasta la segunda mitad del siglo xvi, ya bajo el reinado de D. João III (Loureiro 1999: 339-353). Eso no obsta para reconocer que en las últimas y ptolemaicas décadas del siglo xv el protagonismo del viaje atlántico dominara contundentemente el espacio político-económico y social portugués. Y tanto es así que, a pesar del lento afianzamiento de la tipografía en Portugal —no se conocen ediciones anteriores a 1487—, una de las primeras obras que se imprimió fue el *Almanach Perpetuum* del astrónomo, médico y matemático judío salmantino Abraham Zacuto, en 1496, una obra imprescindible para el desarrollo de la náutica astronómica, contemporánea al segundo viaje de Cristóbal Colón a sus Indias y un año anterior a la expedición de Vasco de Gama a Oriente. El *Almanach*, posiblemente escrito antes de 1480 y en Salamanca, se tradujo enseguida del hebreo al latín y al castellano y se editó varias veces durante el siglo xvi; y a excepción de la tabla solar única del *Guia Náutico de Munique*, todas las tablas de declinaciones solares (uno de los problemas fundamentales de las navegaciones oceánicas) se calculaban gracias a la obra de Zacuto. Las ironías de la historia hacen que el *Almanach* del sabio judío coincidiera con la primera de las grandes expulsiones de musulmanes y judíos ordenadas por el rey Manuel.

La verdadera difusión social por Europa de los viajes marítimos portugueses llegó en 1553, cuando se tradujo al francés la *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda, y sus cuatro reimpressiones hasta 1587 y las traducciones al alemán en 1565, al italiano en 1577 y al inglés en 1582 evidencian el interés. A su vez, Giovanni Battista Ramusio recogía en 1554 parte de las *Décadas* de D. João de Barros en su segunda edición del primer volumen de su *Navigazioni et Viaggi*, y allí aparecía también la traducción del exhaustivo *Livro de Duarte Barbosa*. Ya la edición de 1550 contenía parte del detallado estudio económico sobre Asia elaborado por el botánico Tomé Pires en su *Suma Oriental*. Y poco después, a partir de 1557, con las traducciones castellana (de la que hubo dos ediciones más en 1561 y 1588), francesa (1558), italiana (1563) y alemana (1566), Occidente pudo sentirse decepcionado y hasta desolado ante el contenido de la *Verdadeira informação das terras dos Preste João* del padre Francisco Álvares, cuya edición portuguesa era de 1540. La fabulosa imagen de riqueza y poder cristiano y militar alimentada durante siglos por la imaginación occidental alrededor de un Preste Juan etiópico fustigador del Islam, junto con los antiguos sueños imperiales manuelinos de dominio católico del mundo, quedaban totalmente desbaratados por culpa de esa verdadera información tan traducida.

También el humanista Damião de Góis dedicó dos de sus obras a tratar sobre el Preste Juan, no tanto desde el punto de vista informativo, como para reflexionar sobre la diversidad del cristianismo desde una concepción universal que inducía, dada la época y la situación de tenso desencuentro moral en Europa, a la necesidad de encontrar una forma de reconciliación ante las dramáticas controversias religiosas. Frente a la amenaza turca sobre Hungría, el saqueo de Roma por las tropas de Carlos V y la progresión del luteranismo en el norte de Europa, la conducta cristiana en la que creía Góis se nutría de un dialogante erasmismo entre credos. Si en 1513, y para explicar las desventuras del etiópico embajador Mateus, había publicado su *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis ad Emanuel em Lusitaniae Regem*, tres décadas después, en 1540 y desde Lovaina,³ seguía insistiendo en el respeto a otras formas de relación con Dios y denunciaba la violencia religiosa en Europa en *Fides, Regio, Moresque Aethiopum su Imperio Preciosi Joannis* (Torres 1993: 39-41). Años después, la defensa de ese cristianismo universal y el respeto por sus

³ El mismo año que aparece en Portugal la *Verdadeira informação* de Francisco Álvares (de hecho, el propio Damião de Góis envía la obra de Álvares a Ramusio para que la incluya en su colección de viajes).

particularidades hizo que las obras de Góis aparecieran en el *Índice* inquisitorial y él mismo sufriera un durísimo y largo proceso acusado de luteranismo que precipitó su muerte.

Damião de Góis fue el más cosmopolita de los portugueses de los siglos renacentistas, el más conectado con las corrientes intelectuales europeas, con relaciones personales con Erasmo, Pietro Bembo y Lázaro Buonamico, y plenamente convencido de su labor como representante de un Estado que en aquel momento desempeñaba un papel fundamental en la historia de Occidente. El humanista era fuente de información de políticos y eruditos sobre el progreso del viaje portugués, y ese fue el principal motivo de la publicación de sus obras. A Bembo dedicó sus *Commentarii Rerum gestarum in India 1538, citra Gangem a lusitanis* (1539), para contar la defensa portuguesa de la ciudad indostánica de Diu atacada por los turcos; y ese tema lo recuperó más tarde en *De Bello Cambaico, commentarii tres* (1549), donde cuenta la situación de los portugueses en la India y la labor desempeñada allí por el gobernador D. João de Castro, además de defender el carácter evangélico del viaje marítimo portugués frente a ciertas críticas elevadas en la época sobre la intención puramente mercantil de las expediciones. Reivindicó la política portuguesa en uno de sus opúsculos históricos —*Commentarii* (1539), en *Aliquot Opuscula* (Góis, 1945)—,⁴ pero también en un libro singular, *Urbis Ulisiponis descriptio* (1554), a modo de guía turística para los amigos europeos que venían a visitarlo a Lisboa, y en el que definía la ciudad como el gran centro político, económico y religioso de Occidente, además de insistir en la misión ecuménica portuguesa (Deswarte 1993: 139-142).⁵

⁴ *Breve contestação de Damião de Góis a Paulo Jóvio sobre o domínio dos portugueses*, donde rechaza con energía las acusaciones del obispo y médico Paulo Giovio contra el monopolio de las especias vendidas en el mercado de la Ribeira das Naus lisboeta a precios desorbitados y muchas veces en malas condiciones.

⁵ De hecho, para elaborar su descripción de Lisboa y convertirla en capital de un gran imperio marítimo, Damião de Góis se había inspirado en una descripción de Roma y de Florencia que cuarenta y cuatro años antes Francesco Albertini había dedicado a D. Manuel, *Septem mirabilia orbis urbis Romae et Florentinae civitatis* (1510), y en la que describe al rey portugués como el restaurador de los antiguos imperios, sobre todo el romano—el Forum de Nerva, el Palatino, el Panteón, el Coliseo, el mausoleo de Adriano; Tebas y Babilonia son las únicas maravillas que quedan fuera de la gran capital romana de Sixto IV y Julio II—, y el humanista portugués también se basa en el número siete para describir la ciudad como receptora de las maravillas del mundo gracias a los viajes. Las siete maravillas

La palabra evangélica de cuño erasmiano que defendía Góis, y que había de servir para unir a los pueblos de la Tierra bajo una única Iglesia sin conflictos de razas o creencias, entraba en tajante desencuentro ante la realidad moral europea. En el fondo, el valor universal que Góis daba al viaje misionero portugués, hay que entenderlo también como una posible vía de desobstrucción de la tensa y violenta dimensión política que había adquirido el cristianismo romano en Occidente, y, a su vez, como una forma de impedir que las mareas reformistas luteranas y calvinistas pudieran extenderse hacia otros espacios extraeuropeos (Serrão 1994: 55). Sin embargo, con conciencia de causa por conocimiento de las consecuencias y vicisitudes del viaje marítimo, le costaba a Damião de Góis encajar el pacifismo erasmista en el encuentro (ya asimismo, desencuentro) de los portugueses con las razas y culturas de los espacios transoceánicos, sobre todo con el enemigo perenne que representaba el musulmán (Martins 1973: 63-73). Si Occidente se sentía en plena Cruzada contra el asedio turco, el viaje marítimo daba un sentido mundial a esa Cruzada. Y esa idea de lucha política y religiosa contra el infiel, de algún modo actuaba como contrapeso moral a las consecuencias del esfuerzo renacentista por conciliar razón y fe, o como excusa al desasosiego católico ante los avatares desenfundados de la Iglesia y su inevitable escisión nutrida de intolerancias. Fue crítico el poeta y navegante Luís Vaz de Camões, ya a finales de siglo y desde el canto VII de sus *Lusíadas*, al reprochar a los Estados europeos que luchasen entre ellos en vez de enfrentarse al avance otomano o de esforzarse por recuperar los Santos Lugares. Y en su denuncia no se olvidó de nadie: Lutero y su Reforma; las guerras protestantes contra Carlos V; el descrédito de Enrique VIII como rey de Jerusalén; la alianza entre Francisco I, llamado el *Cristianísimo*, con el sultán Solimán II; la conquista francesa sobre tierras italianas; hasta terminar recordando que mientras Europa luchaba contra ella misma, el Santo Sepulcro seguía en poder infiel (VII, 4-9).

Los contactos de Damião de Góis, sus obras y su correspondencia (con Erasmo, Melanchton, Bonifacio Amerbach, Simón Grynée, Beatus Rheneus, los cardenales Bembo y Sadoletto, los humanistas Reginald Pole y Lázaro Buonamico), el hecho de aparecer su nombre referenciado en importantes

lisboetas que compiten con la colosal antigüedad romana son la iglesia de la Misericordia, el hospital de Todos los Santos, el Palacio de los Estaus, el Almacén Público, la Aduana Nueva, la Casa de la India y el Arsenal de Guerra, es decir, la nueva Lisboa manuelina, renacentista y portuaria, libremente orientada al flujo de las naves que descienden y remontan el Tajo.

obras europeas, demuestra que su papel fue fundamental para dar a conocer en Occidente el progreso de las realidades del mundo descubiertas por las naves portuguesas, sus contenidos, su forma y sus circunstancias, y ayudó enormemente en la transformación de la *imago mundi* creada por el pensamiento occidental. Sin embargo, quizá el texto más divulgado sobre los viajes portugueses fue la enfática *De rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae invictissimi virtutis et auspicio* del obispo humanista Jerónimo Osório (Lisboa, 1571) —con sus ediciones latinas de 1574, 1576, 1586, 1595, 1597 y las traducciones al francés de 1581 y 1587—, cuya intención era demostrar desde la detallada gesta marítima la grandeza del Venturoso Manuel y, una vez más, la misión ecuménica de Portugal (Matos 1991: 509-544).

Son contemporáneos a las ediciones de Osório los *Colóquios dos simples e drogas da Índia* del médico Garcia de Orta, que se editaron por primera vez en Goa, en 1563, el mismo año en que el papa Pío IV daba por finalizado el largo Concilio de Trento y comenzaba la construcción del contrarreformista monasterio de El Escorial. Garcia de Orta llevaba treinta años en la India; había partido de Lisboa en 1534, cuando Ignacio de Loyola fundaba la Compañía de Jesús y aparecía en Alemania la Biblia de Lutero, dos años antes de que se instaurase el Santo Oficio en Lisboa. Aquel fue un año importante para la imprenta portuguesa dedicada al viaje oceánico: aparecía la tercera de las *Décadas* de João de Barros y el *Tratado dos Descobrimentos Antigos e Modernos* de António Galvão. Y aunque Goa quedaba muy lejos, sus *Colóquios* aparecieron en Brujas en 1567 y se sucedieron diferentes ediciones en 1574, 1582, 1584 y 1593. Charles de l'Écluse (Carolus Clusius) editó en Amberes, cuatro años después de la goesa, la traducción al latín de los *Coloquios* (o mejor dicho, un resumen, exento de los vivos diálogos ortianos), y sobre esa versión se elaboraron las traducciones italiana (Venecia, 1575) y francesa (Lyon, 1602) y las sucesivas reediciones, adaptaciones y ampliaciones de la obra. Parece que el *Catalogus simplicium medicamentorum* (Alcalá de Henares, 1566) y los *Discursos de las cosas aromáticas, árboles y frutales y de otras muchas medicinas simples que se traen de la India Oriental* (Madrid, 1572) del cirujano español Juan Fragozo tuvieron como base la obra de Garcia de Orta; y asimismo, siguieron la pauta marcada por los *Coloquios* el *Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales* (Burgos, 1578) del médico portugués Cristóbal Acosta (o Cristóvão da Costa) y la *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (Sevilla, 1571) de Nicolás Alfaro Monardes, dedicada esta al estudio de las sustancias naturales provenientes de América, pero basada en el método de Garcia de Orta (Carvalho 2012: 33-89; Soler 2003: 311-322). Son décadas

de gran actividad editorial sobre todo lo vinculado con el viaje oceánico portugués y sus consecuencias no sólo políticas y económicas sino ya científicas, filosóficas y antropológicas, y una clara muestra de la presencia de la noticia marítima en Occidente es la proliferación de grandes compendios geográficos que se empezaron a publicar a partir del último cuarto del siglo XVI incluyendo la experiencia portuguesa desde una pluralidad de puntos de vista (Dias 1982: 103-138; Randles, 1990: 276-277).⁶

Las ediciones y traducciones pueden llegar a demostrar el paulatino interés social por las empresas marítimas, pero como ocurría con la lenta ciencia cartográfica, estos textos y sus contenidos no conseguían entrar en las aulas de las universidades occidentales, donde el saber teórico tradicional fijaba rígidamente los programas académicos a lo especulativo y no dejaba todavía espacio a lo experimental. Sirven como ejemplo las crónicas del mar para ilustrar uno de los grandes conflictos del saber humanístico, la aceptación respetuosa del desencuentro entre lo antiguo y lo moderno, porque lo que sí demuestran esos textos de viajes es la importancia de la experiencia frente al tradicional e inmovible saber teórico. De ello hablaba una y otra vez Garcia de Orta en sus *Coloquios goanos*; pero también lo había hecho desde Lisboa, unas décadas antes, el matemático y cosmógrafo Pedro Nunes, respetado cristiano-nuevo, maestro de futuros pilotos en su «Aula de Esfera» y examinador de cartógrafos tan notables como Luís Teixeira. Proclamaba la experiencia en su *Tratado em defenção da carta de marear* como herramienta imprescindible para liberarse de lo preconcebido y ser capaz de reinterpretar la herencia del saber. Su de-

⁶ En el *Nobus orbis* de Simon Grynée (en latín en 1532 y en alemán en 1534, 1537 y 1555), en los *Navigazioni et viaggi* de Giovanni Battista Ramusio (1550-1556), en la *Cosmographie universelle* (1575), en las poco fiables y confusas *Singularités de la France antartique* de André Thevet (1556), en la bien documentada *Cosmographie universelle de tout le monde* de François de Belleforest, en *Delle Relazioni Universali* de Giovanni Botero (1592), en el meticuloso compendio *Geografia dell’Africa* de Livio Sanuto (1588), en los *Diversi avisi particolari dall’India di Portogallo* (1568), en la *Histoire d’un voyage fait en terre du Brésil* de Jean de Léry (1578), en *L’histoire du nouveau monde découvert par les portugalois* del Pseudo-Bembo (1556), en la *Copie de quelques lettres sur la navigation du chevalier de Villegaignon* de Nicolas Barré (1557), en *Les voyages aventureuses* de Jean Alfonse (1559), en la *Histoire des choses memorables advenues en la terre du Bresil* (1561), en las *Nouvelles des Indes ou traité traduit de langue portugaloise* (1549) o en *Les voyages et conquêtes des roys de Portugal ès Indes d’Orient* de J. de Centellas (1578), además de la publicación de numerosas cartas de misioneros y religiosos mandadas desde América o Extremo Oriente. Una relación y un estudio exhaustivo de las ediciones y traducciones de las obras que narran el viaje marítimo portugués en Dias (1982: 103-138); véase también Randles (1990: 276-277).

fensa de la carta de marear acompañaba la traducción del *Tratado da Sphera* del astrónomo y matemático inglés Sacrobosco (obra de 1220 muy divulgada durante las décadas renacentistas) y que en 1537 publicaba junto al primer libro de la *Geografia* de Ptolomeo y de la *Teoria do Sol e da Lua* del astrónomo austriaco Jorge Purbaquio. Ahí se encuentra la conocida y entusiasta reflexión sobre la labor del viaje oceánico portugués en pro del conocimiento: «Os portugueses ousaram cometer o grande mar Oceano. Entraram por ele sem nenhum receio; descobriram novas ilhas, novas terras, novos mares, novos povos, e, o que mais é, novo céu e novas estrelas» (Nunes [1537] 1952).

La riqueza de las fuentes bibliográficas clásicas y contemporáneas usadas por Pedro Nunes (Leitão 2002: 31-58) demuestran que un país definido por la navegación, y, en consecuencia, enormemente interesado por la ciencia náutica —y asimismo marcado, como el resto de la península, por la cultura judaica y árabe (Dias 1982: 53-54; Vernet 1999)—,⁷ debía estudiar y analizar el medieval y muy editado y divulgado *Tractatus de Sphaera mundi* del matemático Sacrobosco (Barreto 1986: 37).⁸ La obra recogía la noción cosmológica aristotélico-ptolemaica y la vinculaba con la reflexión árabe y con la tradición latina medieval, y hasta el siglo xvii orientó el pensamiento astronómico occidental. Aunque ya había sido divulgada en la Edad Media, en Portugal se editó por primera vez en 1509 y en 1516, integrada en los textos que actualmente se conocen como *Guia Náutico de Munique* y *Guia Náutico de Evora* (Albuquerque 1965), y durante los años treinta aparecieron tanto la traducción comentada del matemático Pedro Nunes, en la que se incluía información sobre los viajes portugueses, como el análisis a modo de diálogo de la *Sphaera de Sacrobosco* de uno de los más destacados discípulos de Nunes, el humanista D. João de Castro, el futuro cuarto virrey de la India.

Desde un tono discursivo marcado por el interés científico y técnico que no se aleja de la reflexión astronómica, el *Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas* (c. 1537) de D. João de Castro buscaba un sistema de expresión próximo a la filosofía de la ciencia para enfrentarse a la explicación de los conceptos fundamentales de la astronomía. Castro necesitaba crear una metodología, porque, además del saber científico, su preocupación —y ese es uno de

⁷ En las bibliotecas de la Casa de Avis se encontraban los *Rudimenta astronomica* de Alfragano, la *Teorica Planetarum* de Gerardo de Cremona, el *De magnis coniuntionibus* de Abu Mazar Aben Omar al Balhi y el *Libro de astrologia* de Enrique de Villena.

⁸ Desde que se imprime por primera vez, en 1472, hasta 1500 aparecen veinticinco ediciones, y desde esa fecha hasta 1647 se llegará a editar hasta cuarenta veces.

los aspectos más interesantes de la obra— era averiguar cómo se accede al conocimiento y cuál es el proceso para llegar a entender cómo es el mundo (Barreto 1986: 40-50). Desde el esfuerzo por entender, Castro proponía un método deductivo basado en la experiencia que había de servir para explicar qué es la esfera y así poder llegar a entender qué son el mundo y el universo. Sin embargo, en el proceso de meditación sobre la realidad de la esfera y el universo, también por propia experiencia entendía D. João de Castro que hay zonas del conocimiento a las que el entendimiento humano no tiene acceso: todo lo que hay más allá de la capacidad de comprensión astronómica del universo formado por las aristotélicas esferas celestes que delimitan el geocéntrico espacio cosmológico. Por eso, diez años antes de que Copérnico ofreciera una forma diferente de ordenar el universo en su *De revolutionibus orbium coelestium*, el humanista portugués diría que en el límite de las esferas universales se encuentran «os altos segredos de Deus, que não é lícito ao homem falá-los» (Castro [c. 1537] 1964-1982: I, 43). Solo a finales de siglo se empezaría a discutir con rigor la teoría copernicana. Iba a ser un final de siglo cerrado en Portugal por los versos lusíadas del poeta-navegante Camões, en los que la nereida Tetis mostraba al argonauta Vasco de Gama a *grande máquina do mundo* formada por las aristotélicas once esferas armilares. Y como concluía D. João de Castro, tampoco en los versos camonianos los hombres están capacitados para entender el espacio que no les corresponde, porque «a tanto o engenho humano não se estende» (x, 80).⁹

Tanto *la máquina del mundo* que contempló Vasco de Gama como el método científico deductivo que había de servir para entender el universo propuesto por D. João de Castro arrastran el lastre del aristotelismo que trasciende al Renacimiento, pero también enseñan qué supuso para el pensamiento científico la necesidad de iniciar el proceso de separación del pensamiento teológico. De ahí el insistente aviso de D. João de Castro sobre la peligrosa relación entre los sentidos y la razón, y la recomendación de que esta no pierda nunca el dominio del entendimiento, porque el humanista propone una nueva manera de pensar científicamente basada en la experiencia, pero también en la experimentación. Para ver, entender y pensar el mundo y el universo, junto a los datos, la observación y la experiencia, el *Tratado da Sphaera* incluye la reflexión sobre el proceso de construcción del razonamiento. D. João de Castro

⁹ La epopeya camoniana se editó por primera vez en 1572, y los especialistas creen que se empezó a gestar en 1554.

se alineaba así entre los nombres que hicieron posible la llamada revolución científica renacentista que inició el camino hacia la ruptura del paradigma espacio-temporal por el que tradicionalmente se explicaba la realidad del universo y el lugar del hombre en él. Sin embargo, la presencia aristotélica se advierte también en la tensión del humanista ante la autoridad de la reverenciada herencia clásica; y en este sentido, cabe entender esa actitud como una muestra más de modernidad, porque como es propio del tenso y característico dualismo renacentista, lo clásico es un referente permanente para D. João de Castro. Si por un lado, no discutía la finitud universal, por el otro, la experiencia, la información y el análisis le permitían decir que los antiguos «se engañan nisto [habla de la localización de zonas geográficas] como em outras coisas muitas das que não tinham experiênciã» (Castro [c. 1537] 1964-1982: II, 81). Y para defender el valor de la vivencia del viaje como elemento fundamental para explicar la nueva realidad del mundo, fue capaz de responder con rotundidad a la pregunta de su Discípulo sobre cómo transformar la imagen cosmológica transmitida por el pensamiento clásico: «[por la] muita experiênciã dos modernos, e principalmente, a muita navegação de Portugal» (Castro [c. 1537] 1964-1982: I, 50).

Pero las primeras décadas del xvi o los años treinta del matemático Pedro Nunes y del humanista D. João de Castro no son los tridentinos años sesenta del médico Garcia de Orta. En Portugal, las doctrinas estipuladas en Trento fueron adoptadas como ley; y la manifestación integrista de los valores religiosos significó un cambio generacional, ideológico, político y cultural que llevó el flujo de Trento hasta los espacios transoceánicos portugueses. La muestra —terrible, incomprendible— es el ajusticiamiento en auto de fe, en Goa y en 1580, doce años después de su muerte, de uno de los científicos y naturalistas más sobresalientes del pensamiento europeo. Quizá junto al culto embajador Damião de Góis, el médico Garcia de Orta sea la mayor y más dolorosa metáfora del cambio. Garcia de Orta no llegó a vivirlo, moría en 1568, pero en Portugal y en sus territorios ultramarinos se expandía ya un sentimiento imparable de crisis. La muerte de Orta coincidía con la llegada al trono de un joven y enfermo D. Sebastião que hereda un vasto reino esparcido por tres continentes, prácticamente en colapso político-administrativo, de gran complejidad burocrática y difícil situación financiera.

La imagen metafórica del viaje, tan exaltada ante el trono pontificio a finales del xv y principios del xvi, deja de ser la celebración del poder y la voluntad del hombre, para transformarse en la experiencia que hará aflorar sus inseguridades más ocultas. El viaje representará ahora la desorientación del hombre

de finales del siglo xvi, y será adoptado como tema literario de una realidad peligrosa, dramática, y asimismo intensamente vivida. Desde los versos tardorenacentistas, el poder, la fama y la riqueza, el valor, el coraje y la osadía que ilustraban y enriquecían el impulso del viaje se verán sustituidos por la solemnidad y la omnipresencia de la codicia y la ambición. Al desasosiego barroco, el viaje añade la polisemia de la realidad del mundo, su desorden, su desequilibrio; y desde ese lenguaje se expresará un gran viajero, el autocrítico y satírico Fernão Mendes Pinto, al recordar su infortunada experiencia ultramarina desde las páginas de su *Peregrinação*. La autobiografía —individual, como la mendespintiana, o colectiva, como la que recogen los versos lusíadas camonianos— ocupa el lugar de la gloriosa gesta heroica; y asimismo el viaje se hace dramáticamente humano con la circulación pública de los pliegos de cordel que recogen la historia más trágica de la experiencia marítima, la del naufragio. El antiheroísmo de la *Peregrinação* y las descripciones espeluznantes de las múltiples formas de muerte en un naufragio son la otra cara de la realidad del viaje, aquella que no aparece en las crónicas oficiales que se editan y traducen en los Estados europeos. Desde la biografía, ambos géneros sirven como ejemplo de la transformación que sufre el viaje como *tópos*, y el cambio coincide con la evolución del luminoso primer Renacimiento hacia la contundente presencia de la conciencia individual, cargada de dudas y angustias, que caracteriza las últimas décadas del siglo xvi.

La equilibrada y armónica dimensión con la que el Humanismo había dotado al mundo se resquebraja en una pluralidad de maneras de entender la realidad. Y el viaje oceánico portugués, que había servido para llenar de contenido esa realidad y había sido fructífera escuela de aprendizaje, rompe la pauta intelectual y moral creada por el pensamiento renacentista para entender y organizar el mundo. Se entrelaza en el estado de ánimo portugués el metafórico juego de palabras del fraile jerónimo Heitor Pinto en su *Imagem da vida cristã*, cuya segunda edición es de 1572, año en el que finalmente Camões consigue el permiso real para editar su epopeya y en el que el erasmista Damião de Góis se enfrenta a su proceso inquisitorial: «a terra não é nossa terra, mas nosso desterro» (Pinto [1572] 1952: I, v, 132).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Luís de (1965). *Os Guias Náuticos de Munique e Évora*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mary (1987). «La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía». *Florença*, 1, diciembre.
- BARRETO, Luís Filipe (1986). *Caminhos do saber no Renascimento Português: estudos de história e teoria da cultura*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- BARROS, João de ([c. 1547] 1937). *Panegíricos*. Lisboa: Sá da Costa.
- BARROS, João de ([1563] 1992). *Ásia de João de Barros. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e das terras do Oriente. Terceira Década*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Edición facsímil de la primera edición Lisboa: João de Barreira, 1563.
- CAMÕES, Luís Vaz de (1989). *Os Lusíadas*. Ed. Álvaro Júlio da Costa Pimpão; intr. Aníval Pinto de Castro. Lisboa: Ministério da Educação; Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. 2.^a ed.
- CARVALHO, Teresa Nobre de (2012). *O mundo natural asiático aos olhos do Ocidente. Contribuição dos textos ibéricos quinhentistas para a construção de uma nova consciência europeia sobre Ásia*. Lisboa: Universidade de Lisboa. Tesis doctoral inédita.
- CASTRO, João de ([c. 1537] 1964-1982). *Obras Completas*. Ed. A. Cortesão y L. de Albuquerque. Coimbra: Academia Internacional da Cultura Portuguesa.
- CRONE, G. R. (2000). *Historia de los mapas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- DESWARTE, Sylvie (1993). «Un nouvel Age d'Or. La gloire des portugais à Rome sous Jules II et Léon X». *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos, Congresso Internacional (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- DIAS, J. S. da Silva (1982). *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Presença.
- GÓIS, Damião de (1945). *Opúsculos Históricos*. Ed. Dias de Carvalho. Oporto: Livraria Civilização.
- GÓIS, Damião de (1949-1955). *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- LEITÃO, Henrique (2002). «Pedro Nunes, lector de textos antigos e modernos». Nascimento, A. Aires (coord.). *Pedro Nunes e Damião de Góis: dois rostos do Humanismo Português. Actas de Coloquio no V Centenário do Nascimento, Lisboa, 28 de junho de 2002*. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa; Guimarães Editores.
- LOUREIRO, Rui Manuel (1999). «Visões da Ásia (séculos XVI e XVII)». Cristovão, Fernando (coord.). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*. Lisboa: Cosmos.

- MARTINS, José V. de Pina (1973). *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do século XVI. Estudos e Textos*. París: Fondation Calouste Gulbenkian; Centre Cultural Portugais.
- MATOS, Luís de (1991). *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MILHOU, Alain (1983). *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón.
- NUNES, Pedro ([1537] 1952). *Tratado em defesa da carta de marear*. Coimbra, [s.n.].
- PINTO, Heitor ([1572] 1952). *Imagem da vida cristã*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- RANDLES, V. G. L. (1990). «La diffusion dans l'Europe du XVII^e siècle des connaissances géographiques dues aux découvertes portugaises». Aubin, Jean (ed.). *La découverte, le Portugal et l'Europe: Actes du colloque, Paris, les 26, 27 et 28 mai 1988*. París: Fondation Calouste Gulbenkian & Centre Cultural Portugais.
- REBELO, Luís de Sousa (1993). «Damião de Góis, Diogo de Teive e os arbitristas do século XVII». *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos, Congresso Internacional (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo (1994). *Figuras e Caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SOLER, Isabel (2003). «La permeabilidad del saber en el siglo XVI». *Humanitas: Humanidades Médicas*, 1, 4.
- TAVIANI, Paolo Emilio (1982). *Cristóbal Colón. Génesis del gran descubrimiento*. Novara: Instituto Geográfico de Agostini.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. (1990). «L'idée impériale manueline». Aubin, Jean (ed.). *La découverte, le Portugal et l'Europe, Actes du Colloque, Paris, 26, 27 et 28 mai 1988*. París: Fondation Calouste Gulbenkian & Centre Culturel Portugais.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. (anot.) (2002). *Viagens portuguesas à Índia (1497-1513). Fontes italianas para a sua história: O Códice Riccardiano 1910 de Florença*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- TORRES, Amadeu (1993). «Os descobrimentos portugueses nos escritos latinos goisianos». *Humanismo português na época dos Descobrimentos, Congresso Internacional (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991)*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- VERNET, Juan (1999). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acanalado.