

## EL ROMANCERO TRADICIONAL IBÉRICO EN EL ASIA PORTUGUESA “EL DOGMA” DE RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

JOSÉ LUÍS FORNEIRO

Universidade de Santiago de Compostela

[jose Luis.forneiro@usc.es](mailto:jose Luis.forneiro@usc.es)

### RESUMEN

En este trabajo se estudia la presencia del romancero portugués en Asia en los escasos textos que han llegado hasta nuestros días. Ello, junto a la comparación con la vitalidad del romancero en Iberoamérica, África y Filipinas, servirá para comprobar si es cierto “el dogma” defendido por Ramón Menéndez Pidal sobre la existencia del romance tradicional en cualquier territorio en donde se haya hablado una de las tres lenguas iberorrománicas: castellano, gallego-portugués y catalán.

**PALABRAS CLAVE:** Romancero, Asia, Menéndez Pidal, transmisión oral.

### ABSTRACT

This work studies the presence of the Portuguese ballads in Asia in the few texts that have survived to this day. This, with the comparison of the vitality of the ballads in Latin America, Africa and the Philippines, will serve to verify if the “dogma” defended by Ramón Menéndez Pidal about the existence of traditional romance in any territory where one of the three Iberian-Romanesque languages: Spanish, Galician-Portuguese and Catalan.

**KEYWORDS:** Spanish ballads, Asia, Menéndez Pidal, oral transmission.

Ramón Menéndez Pidal, en una de las dos conferencias que impartió en Nueva York en la *Hispanic Society* en 1909, en las que por vez primera ofrecía una visión global sobre el romancero de tradición oral, que años más tarde completaría en su *Romancero Hispánico* (1953), ya daba cuenta de la importancia del papel jugado por los portugueses en la difusión de los romances ibéricos por otros continentes:

Por su parte, los portugueses llevaban también consigo el Romancero a tierras lejanas. Lo indican varias anécdotas registradas en los cronistas de los sucesos de África y Asia, de las cuales citaré sólo un par, que nos muestran el romance cantado para diversión de la gente de la más alta sociedad (Menéndez Pidal, 1973: 63).

A continuación, don Ramón refería una anécdota relativa al desastre portugués en Alcazárquivir (1578) en el que perdió la vida el rey Dom Sebastião (el canto premonitorio del romance de la derrota del rey Rodrigo por el músico del monarca luso), así como otra relativa a la llegada solemne del virrey de la India, Luís de Ataíde, a Babelor en 1571 acompañado por un músico que tañía al son de su arpa un romance de tema clásico mientras la población local los recibía literalmente a cañonazos (Menéndez Pidal, 1973: 63-64).

No obstante, en la tradición oral moderna africana, dejando de lado el rico romancero conservado por las colonias de judíos sefardíes instalados en el norte de África, apenas hay huellas de la vitalidad del romance ibérico en el resto del continente. Tan solo en dos antiguas colonias portuguesas, Cabo Verde y San Tomé y Príncipe, se ha encontrado algún vago testimonio, esto es, fuera del espacio continental, en dos archipiélagos en donde las comunidades africanas se vivieron obligadas a convivir con los colonizadores y esclavistas lusitanos. En el caso de Cabo Verde la folclorista norteamericana Elsie Clews Parsons recogió antes de 1923 en los Estados Unidos, concretamente en Nueva Inglaterra, una versión muy prosificada de *La vuelta del marido (Bela Infanta)* (0113) de un informante caboverdiano (Clews Parsons, 1968: 737-738) y otra de *La doncella guerrera* (0231) que, aunque transformada totalmente en cuento, deja ver su origen romancístico (Clews Parsons, 1968: 27 y 579-581). Por su parte, la manifestación cultural más conocida de San Tomé y Príncipe, la *Tragédia do Marquês de Mântua e do Imperador Carloto* ou *Tchiloli*, está inspirada en la materia carolingia, pero no directamente en el romancero tradicional. Según algunos estudiosos, esta obra teatral deriva del drama original creado en el siglo XVI por el madeirense Baltasar Dias y que habría sido llevado a este archipiélago africano en ese siglo o en el siguiente por los colonos de Madeira y del Portugal continental que se instalaban en aquellas islas para cultivar la caña de azúcar (Vaz, 1978: 47). Estudios más recientes cuestionan la antigüedad de esta obra dramática en tierras africanas, pues datan su composición hacia 1880, siendo su autor Estanislau Augusto Pinto, notario y registrador del tribunal de San Tomé. El texto de *Tchiloli* fue definitivamente establecido por Fernando Reis en 1969 en la obra *O Povo Folga-O Povo Brinca*, en el que se mezcla el verso con la prosa en un portugués levemente criollizado; las fuentes de *Tchiloli* parecen ser un pliego de cordel del drama de Baltasar Dias *A Tragédia do Marquês de Mântua e do Imperador Carlos Magno* y la versión del romance del *Marquês de Mântua* incluida en el *Romanceiro* (1851) de Almeida Garrett (Kalewska, 2007: 35-37), compuesto por textos retocados o facticios, como evidenciaron los estudiosos del romancero de Garrett.

Volviendo a Asia, Ramón Menéndez Pidal en su *Romancero Hispánico* daba más informaciones sobre la presencia del romancero en la expansión de los portugueses por tierras asiáticas, que recitaban o cantaban fragmentos de romances en ocasiones señaladas, del mismo modo que los castellanos en su conquista de América:

Muchas anécdotas recordadas por Diogo de Couto en sus *Décadas da Ásia* y por otros historiadores de la India portuguesa, comprueban cómo los recuerdos del romancero no eran sólo densos en la corte, sino que los portugueses los llevaban a sus lejanas colonias desde muy temprano. En 1527, los de Goa, amotinados contra las arbitrariedades del gobernador, cantaban bajo las ventanas del palacio versos de

las *Quejas de Jimena ante el rey Fernando*, en portugués: *Rey que nom guarda justiça nom havia de reynar*. Allá en Malaca, el año 1558, Antonio Pereira, para motejar al gobernador Duarte Deça “lhe contrafez aquele romance velho de Durandarte, em Dom Duarte, dom Duarte, mal cavalhero provado”. Cuando en 1560 don Antonio de Noronha llegó a Surate, comunicó divertida y discretamente sus órdenes a la goleta en que iba don Jorge de Meneses, empleando en castellano el verso inicial del romance de Gaíferos: *-Vámonos, dixó, mi tío, a París esa ciudad*, y don Jorge contestó adaptando el segundo verso a las circunstancias del momento: *-No en traje de romero, porque no os conozca Galván...* Y entre varios otros recuerdos así, no pueden faltar los del más insigne emigrado, Luis de Camoens, quien en los *Disparates seus na Índia*, escritos poco después de 1553, o en sus *Cartas da Índia*, recuerda diversas veces los romances, citando con –e paragógica el de Fernán González: *Villas y castillos tengo, todos a mi mandar sone*, o contrahaciendo el del Cerco de Zamora para satirizar las baladronadas de los fanfarrones de Goa en comparación de las cuales, *nunca Riberas de Duero arriba cabalgaron çamoranos que roncas de tal soberbia entre sí fuesen hablando* (Menéndez Pidal, 1968 II: 210-211).

Asimismo, Menéndez Pidal en su *Romancero Hispánico* informaba de que el romancero de la Asia portuguesa también había sido recogido en el siglo XIX. Los escritores liberales españoles y portugueses habían descubierto en el exilio en Londres las baladas de los pueblos británicos y ello les lleva a interesarse por el romancero de su tierra. De este modo, el Duque de Rivas basó su obra *Moro expósito* (1834) en romances castellanos viejos, mientras el portuense Almeida Garrett se inspiró para su *Adozinda* (1824) en los romances de la tradición portuguesa que consiguió reunir y que lo convirtieron en el primer recolector del romancero ibérico de la tradición oral moderna.

Pocos años después de Garrett, el escritor lisboeta José Maria Costa e Silva (1788-1854) recogió romances tradicionales, junto a un amigo, e inspirado en la mencionada obra de Garrett compuso el poema romántico *Isabel ou a Heroína de Aragão* (1832), a partir de una versión de *La doncella guerrera* (0231) de la que no ofrecía más datos (Silva, 2010: 35), y en cuyo prólogo confesaba que hubiese preferido recrear *El conde Alarcos* (0503) que habían recogido ambos, pero que su amigo de “aventuras romancísticas” le había convencido para que trabajase en la “Heroína de Aragão” (Costa e Silva, 1832). Algunos años más tarde, en el prólogo a su *O Espectro, ou a Baroneza de Gaia: poema* (1838), Costa e Silva escribía: “Estes romances, imitados do Hespanhol [...] cantados pelas mulheres tem-se conservado athe ao presente, e corrido o Reyno, e conquistas, pois a senhora de que recebi alguns, que possuo, os havia aprendido de sua may em Goa, d’onde era natural” (Costa e Silva, 1838)<sup>1</sup>. Así pues, no parece que Costa e Silva recogiese el texto de *La doncella guerrera* (0231) de una dama en la propia Goa, como manifestaba Menéndez Pidal (1968: 270), de hecho, en el bosquejo biográfico que del vate portugués hizo Inocência Francisco da Silva en su *Dicionario Bibliographico Portuguez* (1860) nada se dice de una estancia fuera de la capital portuguesa y menos en la lejana India. Por otro lado, Teófilo Braga en su *Romanceiro Geral Portuguez* (1906-1909) adjudicaba a Costa e Silva la recolección de dos versiones del romance de *Conde Alarcos* (Braga, 1982: 548-551).

Por lo tanto, estas versiones antiguas y modernas de la expansión del romancero ibérico por el otrora llamado *Estado da Índia* servirían para confirmar la tesis que Menéndez Pidal había enunciado en su conferencia de Nueva York de 1909:

---

<sup>1</sup> Agradezco a Sandra Boto y a Pere Ferré el envío de estas informaciones contenidas en estas dos obras de José Maria Costa e Silva.

La experiencia ha venido a comprobar una convicción que desde mi primer hallazgo he formado, teniendo como principio seguro que el romance tradicional existe dondequiera que se le sepa buscar en los territorios en que se habla español, portugués y catalán; allí donde no se tenga noticia de su existencia, una hábil indagación lo descubrirá indudablemente (Menéndez Pidal, 1968: 258).

Y años más tarde en su *Romancero Hispánico* (1953), tras referir la presencia de la materia romancística en las Filipinas y Marianas volvía a confirmar su teoría:

No pretendo dar información total como debiera sobre el estado de la exploración romancística en los varios países; ni siquiera cito todo lo que tengo a mano, pero basta lo dicho para ver que queda ya tan mínimo resquicio para la incredulidad, que el seguir alimentándola no es razonable. Yendo en busca del pueblo, yendo en compañía del misterioso marinero que invitaba al infante Arnaldos, podemos aún escuchar ecos de la canción tradicional en todas las playas, en todos los valles donde suenan las hablas hispánicas: castellana, portuguesa o catalana. Esa multiforme canción tiene aún vigor considerable y valor imprescindible para el estudio del romancero, según veremos (Menéndez Pidal, 1968: 261).

De cualquier modo, nada decía Ramón Menéndez Pidal sobre la vitalidad del romancero en la época contemporánea en los territorios colonizados por portugueses y españoles en el continente africano y en los otros enclaves portugueses en Asia además de Goa. Ya hemos indicado antes la práctica inexistencia del romance tradicional en el África subsahariana, mientras que en Asia hay más testimonios de su presencia, y alguno de ellos fue descubierto u obtenido después de la publicación del *Romancero Hispánico*.

Por ello, y antes de dar cuenta de los textos romancísticos que fueron obtenidos en los enclaves lusitanos en Asia, nos parece obligado tratar la expansión de la lengua portuguesa por el continente asiático tras la llegada de Vasco de Gama a las costas de la India en 1498 para así poder calibrar adecuadamente cómo fue la difusión del género romancístico en las tierras de Asia que los portugueses dominaron durante décadas o siglos. Antes de ello es preciso recordar que en la Asia actual el portugués como tal apenas es oficial en Macau y Timor Este y que su número de hablantes en estos lugares, así como en otros territorios es muy reducido. Como apuntó Eduardo Alonso Romo:

Un poco como el latín en la Europa medieval, el portugués mantuvo el carácter de lengua eclesiástica, administrativa y de cultura. Sin embargo, podemos decir que, en la mayoría de los lugares, el portugués nunca llegó a convertirse en la lengua normal para la comunicación oral y menos en lengua materna. Por tanto, siempre ha sido una lengua más entre otras, en un contexto no ya bilingüe, sino plurilingüe (Alonso, 2003: 60).

#### LA DIFUSIÓN DE LA LENGUA PORTUGUESA EN EL *ESTADO DA ÍNDIA*

La mayor autoridad actual en el Oriente Portugués, Luís Filipe Thomaz, señaló que la implantación de la lengua lusitana en Asia se llevó a cabo por tres medios: la dominación política, el comercio y, en menor medida, la labor misionera, aunque no siempre coincidieron estos tres medios en los diversos territorios. Así, por ejemplo, mientras el comercio se llevó a cabo principalmente en las costas y puertos bajo el dominio lusitano, la

evangelización, en cambio, se propagó incluso en las tierras del interior. En los enclaves portugueses de población musulmana como Ormuz o el Golfo Pérsico no tuvo lugar la labor misionera, mientras que en Japón la exitosa labor evangelizadora de los jesuitas no se debió a que las tierras niponas hubiesen sido conquistadas por los portugueses (Thomaz, 1998: 638). Timor desde la llegada de los portugueses en 1515 o 1516 fue tan solo un enclave comercial, pero a partir de la segunda mitad del siglo los jesuitas intentaron evangelizar la parte oriental de la isla, que se encontraba fuera de la influencia musulmana, y no fue hasta 1702 cuando se llevó a cabo el dominio político debido al aumento de la presión holandesa en el archipiélago (Thomaz, 1998: 644).

#### LA DOMINACIÓN POLÍTICA

Buena parte de las posesiones portuguesas obtenidas en Asia en el siglo XVI, como Malaca o Ceilán, se perdieron ya en las primeras décadas del siglo XVII a manos, principalmente, de los holandeses. Únicamente siguieron siendo lusos hasta hace unas décadas los territorios de la India (Goa, Damán y Diu) (1961), Timor Este (1975) y Macao (1999). De estos tres enclaves, Goa representa el lugar en donde se llevó a cabo desde el principio, y al mismo tiempo, la dominación política, el comercio y la difusión del cristianismo, a diferencia de los demás territorios lusitanos del Asia, es decir, donde la presencia de Portugal fue más profunda y duradera.

Goa, conquistada en 1510, fue desde 1530 a 1961 la capital de las posesiones portuguesas en la India (Pearson, 1990: 101), así como del centro de la red que los portugueses crearon en Asia en el siglo XVI, el llamado *Estado da Índia*, según Luís Filipe Thomaz:

A expressão “Estado da Índia” designa não um espaço geográfico definido, mas um conjunto de territórios, casas comerciais, mercadorias, pessoas e interesses administrativos, criados e protegidos pela Coroa portuguesa no Oceano Índico e nos mares adjacentes ou nos territórios litorais do Cabo de Boa Esperança ao Japão. Assim, os impérios representam normalmente uma estrutura política numa dada área geográfica, enquanto o Estado da Índia é, essencialmente, uma rede, ou seja, um sistema de comunicação entre vários espaços (Pearson, 1990: 90).

Goa fue, pues, la capital de este singular imperio portugués y para ello fue dotada de estructuras de Estado (virrey, ejército, sistema judicial, la Inquisición, etc.). Sus dos principales funciones fueron la de crear una red comercial para el suministro de especias y, por ende, para controlar el mayor comercio posible en el océano Índico. En su momento más pujante, en 1600, Goa contaba con 65.000 habitantes (equivalente al Amberes de la época) y, a diferencia de las otras posesiones lusas en Asia abarcaba un territorio considerable en el interior, territorio que fue notablemente aumentado en el siglo XVIII. De esos 65.000 vecinos, tan solo unos 5.000 eran portugueses y había unas 1.500 familias lusitanas; compárese esta cifra con la capital hispánica en Asia, Manila, que en 1637 solo presentaba 150 familias españolas. Durante el siglo XVII Goa tan solo recibía entre 500 y 700 nuevos migrantes metropolitanos al año (Ringrose, 2019: 263) y en aquella época fuera de la capital del Oriente Portugués Portugal no dispuso más de 10.000 o 15.000 hombres para su *império na Ásia* (Ringrose, 2019: 268-269). Otras fuentes calculan que durante el siglo XVI unos 100.000 lusitanos de nación emigraron a Asia y el 80% de ellos nunca volvió a su tierra natal (Loureiro, 1992: 107 y 96)

Desde un principio las autoridades lusitanas se preocuparon de difundir el idioma portugués en Goa, así, su primer gobernador, Afonso de Albuquerque en una larga carta enviada al rey en 1512 manifestaba su intención de promover la enseñanza de la lengua portuguesa mediante 100 cartillas que habían sido enviadas por el monarca luso, y que sirvieron para enseñar a 100 niños, “filhos de panicais e de homens honrados” (Alvelar, 2012: 85-86). En la década siguiente también se ocuparon de la enseñanza del portugués, D. Duarte de Castro, entre los vecinos y huérfanos de Goa, y el cura de Cananor, que no solo enseñaba la lengua de la metrópoli a los descendientes de los portugueses, sino también a los hijos de los nativos católicos; no obstante, el mayor esfuerzo para lograr la difusión del idioma luso se produjo en 1545 con la creación de las escuelas parroquiales, a las que seguirían poco después los colegios y seminarios de las órdenes religiosas (Alvelar, 2012: 86). Cuando en 1545 los jesuitas establecidos en Goa intentan controlar el Colegio de Goa tenían sesenta alumnos, de entre ocho y veintiún años, hablantes de ocho o diez idiomas locales, a los que preparaban para ser intérpretes. Igualmente, los jesuitas europeos destinados a Asia debían aprender la lengua portuguesa porque si no los intérpretes asiáticos no los podían entender (Alvelar, 2012: 87). No obstante, estos esfuerzos no tuvieron grandes resultados en la expansión de la lengua metropolitana y por ello en 1684 el virrey Francisco de Távora intentó prohibir el uso de cualquier idioma autóctono, sin ningún éxito. Más tarde, en 1745, el arzobispo D. Frei Lourenço decretó que no pudiesen contraer matrimonio en territorio goés aquellos que no hablasen portugués (Neto, 1979: 537-539) y en 1847 el arzobispo de Goa ordenó que se prohibiese hablar en la lengua de Goa tanto a los estudiantes como a los residentes del Colegio (Pearson, 1990: 161).

Así las cosas, en la Goa de mediados del siglo XIX, la antigua capital del Imperio en Asia, la lengua portuguesa era minoritaria y ello a pesar de que los esfuerzos de Portugal por imponer o propagar su cultura. En 1556 los jesuitas llevaron la imprenta a Goa, la primera de Asia, y si exceptuamos la de Cambridge en Massachusetts y la de México, fue la primera fuera de Europa (Pearson, 1990: 119); en ella se imprimirían poco después los famosos *Colóquios dos Simples e Drogas da Ásia* de Garcia de Orta en 1563. Asimismo, la Compañía de Jesús impartió una enseñanza de calidad en Goa para todas las etnias y castas, a pesar de que aspiraban a una educación más elitista, desde 1542 hasta 1759 (año de su expulsión por el Marqués de Pombal); sin embargo, la admisión de hindús (incluidos los brahmanes, la casta más alta) fue considerada por la Compañía de Jesús con alguna reserva, reserva que acabó por desaparecer en los siglos XIX y XX (Passos, 2012: 36).

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII los textos impresos en Goa eran de índole religiosa y hasta el siglo XIX no hubo una enseñanza laica en portugués, prefiriendo las clases altas goesas que sus hijos asistiesen a las escuelas en maratí (la lengua de Bombay) que en portugués. Estas clases altas fueron reticentes inicialmente, en el siglo XVI, a la asimilación portuguesa que desde un principio consiguió cristianizar a aquellas castas más bajas que se encontraban en contacto con los lusitanos: las mujeres de los soldados, criados, esclavos, empleados, y colaboradores de las autoridades lusas (Thomaz, 1997: 250), es decir, ese ámbito en donde empezaría a difundirse la lengua portuguesa. Durante el siglo XVII, a pesar del espíritu del Concilio de Trento, los jesuitas transigieron con el régimen de castas lo que facilitó la cristianización de las castas más altas goesas (los brahmanes y chardós, que mantuvieron su diferencia de casta como en el resto de la India) (Thomaz, 1997: 250). Durante el siglo XIX esta elite local católica llegaría a ocupar progresivamente el poder en la sociedad goesa desplazando así a los descendientes de los antiguos portugueses que actuaban como si fuesen la casta más alta de la sociedad de Goa. La laicización que supusieron las reformas pombalianas en el siglo XVIII y la revolución de 1820 en Portugal abrieron la puerta a las castas nativas más elevadas para que pudiesen acceder a los puestos más altos del poder en Goa; la disolución del Ejército de la India, el último reducto de los

*descendentes*, en 1871 supuso la definitiva victoria de la elite cristiana local, “el partido brahmánico”. Así, a la nobleza indo-portuguesa no le quedó más alternativa que refugiarse en puestos de la administración en Goa o emigrar a Portugal o a otras posesiones lusas menos desarrolladas; el número de los descendentes pasó de los 6.000 en el siglo XIX a los 2.000 en 1961 con el fin de la soberanía portuguesa (Thomaz, 1997: 266).

Por todo ello, durante el siglo XIX la elite nativa destacó por su activismo en la vida política, social y cultural y en las últimas décadas de siglo consiguió dominar la vida pública de Goa, salvo en los puestos de Gobernador, Patriarca y presidente de la *Relação*, que siguieron reservados a los europeos. “El partido brahmánico”, liberal, pudo superar a los partidarios del absolutismo de *os descendentes* y con este fin usó la prensa para defender sus intereses. En 1821, bajo un gobierno liberal, nace en Goa la prensa periódica con la *Gazeta de Goa* y entre 1840 y 1922 aparecerían 36 periódicos en portugués, 34 en maratí, 17 bilingües portugués-concaní y 7 bilingües portugués-inglés (Passos, 2012: 37 y 41). Por otro lado, entre 1830 y 1840 arranca la literatura goesa laica en portugués, y la poesía consiguió tener más seguidores que los cuentos y los folletines, que atrajeron a un nuevo público a los hábitos de lectura. Los tres temas de la lírica goesa en portugués eran la religión, el amor y la decadencia colonial, y se podían encontrar poemas tanto en la prensa común como en los almanaques destinados a un público más popular, sobre todo rural, y en los periódicos literarios. Esta poesía goesa de la segunda mitad del siglo XIX acusó la influencia de la literatura romántica portuguesa y brasileña, siendo Almeida Garrett y Castelo Branco los escritores más populares en Goa en las décadas de 1860 y 1870 (Passos, 2012: 47-74). Sin embargo, el prestigio de Almeida Garrett, primer recolector del romancero en la época contemporánea, no parece que animase a los literatos goeses a recoger el folclore en portugués que pudiese estar vivo en la Goa de su tiempo.

A esta producción literaria amena, menos elevada, que incluía publicaciones periódicas como la prensa y los almanaques, se le podrían sumar otros elementos como la creación en 1871 del Instituto Vasco da Gama, una sociedad literaria y científica, la inauguración en 1889 de la librería Luso-Francesa, la Biblioteca Nacional de Goa recibió como la de Lisboa el privilegio del depósito legal, el contacto con la cultura inglesa, entonces dominante en la India, etc. Por todo ello, en esa época la elite goesa de los bráhmanes y de los chardós cristianizados se impuso en la prensa y la enseñanza, con alguna rara excepción de algún *descendente* o de algún *reinol* o metropolitano (Thomaz, 1997: 268).

Esta tardía vitalidad literaria, única en la Asia portuguesa, no produjo, sin embargo, grandes obras literarias y tampoco conllevó realmente una expansión significativa del idioma portugués en el conjunto de la sociedad goesa. A comienzos del siglo XIX de los 290.000 habitantes de Goa tan solo unos 14.500 hablaban la lengua portuguesa (Passos 2012: 44) y cuando este territorio en 1961 dejó de ser parte de la República de Portugal este porcentaje de hablantes no parecía haber mejorado, aunque en vísperas de la pérdida de los territorios lusitanos en la India, en el curso 1958-1959, unos 19.000 goeses recibían toda la enseñanza en portugués, un número algo inferior a 13.000 asistían a centros educativos ingleses, y poco más de 13.000 se educaban en las escuelas primarias de los maratas (Pearson, 1990: 168). En la actualidad, el portugués como lengua materna se limita a unos pocos miles de hablantes de las clases más altas de la sociedad de Goa, principalmente de la aristocracia de Salsete, del mismo modo que la lengua española la conservan en Filipinas la aristocracia latifundista indígena junto a algunas familias ricas de origen español o mestizas.

En definitiva, la huella lusitana en Goa está más presente en la religión católica, todavía hoy mayoritaria, en la arquitectura, las artes decorativas, el mobiliario, la música popular (que se vio transformada por la música sacra occidental), la escritura con el alfabeto romano y codificación, según el latín, de la lengua autóctona de Goa, el concaní,

que hasta la conquista portuguesa tan solo era usada como lengua hablada por las castas más altas de Goa, que tuvieron tradicionalmente el marata como lengua de cultura. Los goeses católicos substituyeron el marata por el portugués como idioma culto, si bien nunca dejaron de emplear, como no podría ser de otro modo, el concaní para tratar con las clases bajas o las gentes de las regiones vecinas (Thomaz, 1997: 255, 270-274).

#### LA LABOR MISIONERA

La expansión ibérica por los otros continentes iniciada en los últimos años del siglo XV por los reinos de Portugal y Castilla respondía, además de a los intereses políticos, económicos y territoriales de las respectivas monarquías, a la pretensión de “civilizar” los pueblos conquistados imponiéndoles la lengua de la metrópoli y “la fe verdadera”, es decir, la religión cristiana. No obstante, esta pretensión civilizatoria lingüístico-religiosa fue llevada a cabo finalmente de manera desigual.

En el Concilio de Constanza (1415), con el que se pretendía poner fin al Cisma de Occidente, se estructuró la representación de la Iglesia por “naciones” (“los franceses”, “los germanos”, “los ingleses”, etc.), aunque estas naciones estuviesen políticamente fragmentadas o gobernadas por poderes foráneos. De este modo, a partir de entonces la concepción nacionalista, la estructuración de la Cristiandad en naciones, suponía la superación del orden político tradicional basado en las formas vasalláticas de la heredad y del señorío. Esta nueva ideología nacionalista recurrió a erudición historiográfica y geográfica del Humanismo (en las que estaban presentes las fuentes clásicas greco-latinas) para descubrir o crear los orígenes de la nación. En este contexto, la Italia del *quattrocento* hacía gala de sus orígenes latinos para compensar su inferioridad militar respecto a otras naciones como la de los franceses y españoles, lo cual llevó a los otros países europeos a reivindicar sus raíces latinas. Así, por ejemplo, ante el prestigio cultural de Italia, la España de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI dada la alienidad de la lengua latina y el subdesarrollo de las lenguas vernáculas como lenguas de cultura, se encontraba en inferioridad de condiciones. Por estas razones, durante el reinado de los Reyes Católicos los impulsores del latín clásico, como Nebrija, fueron los mismos que pretendían que el castellano tuviese la misma expansión que durante la Edad Antigua había gozado la lengua imperial latina. La *Gramática* de Nebrija era un trabajo realizado, en buena medida, con esta finalidad, pues el modelo ideológico del gramático español era el nacionalismo romano de Lorenzo Valla, a quien replicó, en su momento, que no puede existir un imperio lingüístico sin un imperio militar (Catalán, 1982: 22-27).

En Portugal los autores de las primeras obras de la lingüística portuguesa también se manifestaron en la línea de Nebrija, de esta manera, Fernando de Oliveira en la *Gramática da Língua Portuguesa* (1536) y João de Barros en su *Diálogo em Louvor da Língua Portuguesa* (1540) expresaban la conveniencia de imponer el portugués a las poblaciones de los nuevos territorios conquistados en el Ultramar (Alvelar, 2012: 87-88). Pero la difusión de las lenguas metropolitanas ibéricas no se llevó a cabo tan fácilmente como deseaban “los ideólogos” de Castilla y Portugal. Entre otras razones porque los países ibéricos no pudieron ejercer un control efectivo de todos los territorios y poblaciones que señorearon, tampoco pudieron implantar un sistema educativo universal que tardaría siglos en llevarse a cabo en las propias metrópolis y, asimismo, la Iglesia, principal base de la educación de la época, no contribuyó, más bien, al contrario, a difundir “las lenguas de la civilización europea”.

Una vez que no existían medios para castellanizar o portuguesizar lingüísticamente a los pueblos de África, América y Asia para después convertirlos al catolicismo, y dado que la Iglesia pretendía una evangelización rápida, esta no podía esperar al aprendizaje del

castellano y portugués por parte de los indígenas de los otros continentes. Para obtener tal conversión era preciso que los religiosos aprendiesen las lenguas autóctonas y además interesaba mantener a los nativos ajenos a la influencia nociva de los aventureros blancos para conseguir, de este modo, la pretendida cristianización (Ridruejo, 2007: 339-340). Ya en la temprana fecha de 1529, en una carta latina dedicada a João III, Martim Figueiredo elogiaba los esfuerzos para la propagación de la fe en el Congo, cuyos resultados positivos se debían a que la labor evangelizadora se llevaba a cabo en los idiomas indígenas y no en portugués, por ello no extraña que el primer catecismo escrito en kikongo se escribiese tempranamente, en 1556 (Curto, 2019: 31). Con la llegada de los primeros jesuitas a Goa en 1542 comienza el periodo del aprendizaje de las lenguas de Asia ya que la Compañía obligó desde el principio a sus miembros que estudiaran la lengua y la cultura de las comunidades a las que eran destinados. Así, los misioneros jesuitas se convirtieron en grandes especialistas en los idiomas orientales a los que dedicaron gramáticas, vocabularios y diccionarios durante los siglos XVI y XVII (Loureiro, 99: 1992 y Ridruejo, 2007: 446-447). Por ello, buena parte de la producción de las imprentas portuguesas en Asia, como en las de la América española y de las Filipinas, estaba dedicada a las actividades misioneras, a los catecismos y a las obras lingüísticas dedicadas a la labor de la evangelización, dejando así poco espacio a obras de tipo informativo o literario (Curto, 2019: 166).

Así las cosas, uno de los principales agentes de la expansión de la civilización occidental en los otros continentes como fue la Iglesia no actuó, en general, como un medio de la difusión de las lenguas europeas, en nuestro caso, el portugués, una vez que prefirió recurrir a las lenguas autóctonas para difundir la fe católica. De cualquier modo, además de los nativos que tuvieron que aprender el portugués para poder ingresar en el clero católico, podemos suponer que se enseñasen algunas oraciones o cánticos en portugués a los feligreses, y que algunos miembros de las comunidades asiáticas se interesasen por aprender, con menor o mayor competencia, la lengua del día a día de aquellos religiosos que se presentaban como transmisores de “la única fe verdadera”.

#### LA RED COMERCIAL PORTUGUESA EN ASIA

La vasta red creada por los portugueses en el siglo XVI que se extendía desde el Golfo Pérsico hasta más allá de los mares de la China tuvo, inevitablemente, sus repercusiones lingüísticas. Además de las voces de las diversas lenguas orientales que se incorporaron al idioma luso, este también dejó sus marcas en diversas lenguas asiáticas. Pero lo más relevante fue la identificación que se creó entre el comercio, sobre todo marítimo, con la lengua portuguesa, que así se convirtió en la lengua franca de Asia hasta el siglo XIX, no solo entre europeos y asiáticos, sino incluso entre los mismos europeos, o entre los pueblos de Asia o de la misma India, y pervivió en no pocos territorios que los portugueses perdieron a manos de los holandeses en el siglo XVII. En algunos trabajos de las últimas décadas, como, por ejemplo, los de M. N. Pearson (1990: 116), Rui Manuel Loureiro (1992: 93) o Pedro Alvelar (2012: 88-89) se pueden encontrar algunas muestras de este fenómeno.

La red comercial portuguesa en Asia, como las de los demás redes creadas por los europeos en este continente, se caracterizó por dos fenómenos interligados como fueron “el imperio informal” y los matrimonios mixtos, sobre todo entre los hombres provenientes de países católicos. Muchos de los emigrantes de Portugal y de los otros países de Europa que emprendieron la aventura asiática inicialmente estaban bajo las órdenes del *Estado da Índia* o de la Compañías de las Indias Orientales, pero más tarde aprovecharon para dedicarse al más lucrativo comercio privado en comunidades asiáticas fuera de la influencia europea; la integración de estos mercaderes en el comercio asiático

estaba íntimamente relacionada con los matrimonios mixtos y con la difuminación de las identidades. En el caso portugués, la política de la expansión asiática estaba condenada a no ser perdurable dada su débil estructura, ya que la falta de un dominio sólido de los portugueses sobre los territorios en los que se establecieron, debido en buena medida a reducida presencia de oriundos de la metrópoli, impidió una implantación más firme del *Estado da Índia* en Asia, al mismo tiempo que creó otro imperio luso informal paralelo al oficial (Ringrose, 2019: 261).

Una vez que el número de mujeres era bajo en la expansión de Portugal, España y Francia, los varones europeos se unieron en matrimonios formales o en uniones de hecho, las más, con mujeres nativas del sudeste asiático, África Occidental, Brasil, el imperio español y el Canadá francés. Así, los mercaderes europeos podían acceder a las redes comerciales locales y concretamente en el mundo marítimo asiático los contactos comerciales y las familias se apoyaban recíprocamente (Ringrose, 2019: 252-253). De esta manera, estas unidades familiares europeas creadas en Asia con mujeres locales, al final perdieron todo o gran parte de su componente cultural europeo, según David Ringrose:

Así, en su hogar “portugués” o “holandés” se vivía con mobiliario y enseres asiáticos, se comían platos asiáticos, se llevaba ropa local y era más probable que se hablara malayo o el pidgin portugués que el holandés. Los hijos de estas familias eran criados por sirvientes domésticos asiáticos y, a menudo, como primera lengua hablaban malayo o el pidgin portugués y como lengua de negocios el portugués o el holandés [...] Tras dos o tres generaciones de matrimonios mixtos, muchos “europeos” de estos entornos urbanos eran casi indistinguibles de sus vecinos chinos, malayos o indios (Ringrose, 2019: 236).

Bien es cierto como apunta este historiador norteamericano que los portugueses, como los otros europeos, acabaron integrándose en este mundo oriental dada su inferioridad numérica. Ahora bien, llama la atención la pervivencia de la lengua portuguesa no solo en los territorios que dejaron de estar bajo el dominio de Portugal desde el siglo XVII, sino en otras tierras que nunca estuvieron bajo el peso del Imperio Portugués. Probablemente esta pervivencia se debiese a que los lusitanos inauguraron una nueva realidad comercial en Asia y de este modo la lengua portuguesa se identificó con este nuevo estado de cosas. Aquí se puede presuponer que el idioma luso que se extendió a lo largo del continente asiático sería más bien un portugués criollizado, que fue surgiendo en las diversas *feitorias* lusitanas y que se extendería a las gentes que entraban en contacto con ellas, ya que en aquella época no existían los medios ni las condiciones para imponer el portugués de la metrópoli en la inmensidad del continente asiático. Se trató, pues, de una transmisión irregular de la lengua portuguesa, como también ocurrió en Brasil, cuyas características lingüísticas diferenciales respecto al portugués europeo se deben, fundamentalmente, a que la lengua de Brasil resultaría de la descriollización del conjunto de los criollos allí formados, según Dante Lucchesi y otros estudiosos (Lucchesi, 2009).

Diversos testimonios apuntan a que el portugués empleado, normalmente, en Asia era una variante criollizada. Sirva de muestra el testimonio del viajero y naturalista inglés Alfred Russel Wallace (1823-1913) que, en su *The Malay Archipelago* (1869), caracterizaba con estas palabras a los portugueses de Malaca y a su habla, el *papiá kristang* de Malaca, el criollo asiático de origen luso que ha llegado a nuestros días con un mayor número de hablantes:

Son muchas las razas que componen su población [de Malaca]. En tercer lugar figuran los descendientes de los portugueses primitivos, que constituyen una raza mestiza y degenerada. Continúan hablando su lengua materna, pero es un portugués horriblemente desfigurado. [...] El portugués que se habla en Malaca constituye, en realidad un fenómeno filológico de los más singulares. La mayor parte de los verbos ha perdido sus inflexiones, y sirve la misma forma para todos los modos, tiempos, números y personas. *Eu vai* se emplea para decir “yo voy, yo iba o yo iré”. Los adjetivos han perdido también sus terminaciones femeninas y su plural, de manera que el idioma ahora es de asombrosa sencillez, y si a esto se suman las palabras malayas que se han introducido en él, se comprenderá cuán difícil es hablarlo para los que no conocen sino el lusitano puro (Russel, 2005: 29).

Los criollos asiáticos de base portuguesa son todos lenguas criollas de fortaleza, es decir, son nuevos sistemas lingüísticos surgidos cuando una comunidad extranjera se impone en una zona plurilingüe y crea una sociedad nueva. Esta nueva lengua criolla va a ser usada por una población heterogénea (mestizos, esclavos, trabajadores contratados, comerciantes, etc.) asociada económica y culturalmente a esa comunidad extranjera; en estos contextos las lenguas autóctonas siguen siendo usadas. El otro tipo de lenguas criollas sería “de plantación” que nacen como consecuencia del desplazamiento de comunidades por un grupo forastero que va a crear una nueva comunidad: normalmente la que formaban los latifundistas europeos con esclavos negros para trabajar en grandes plantaciones agrícolas. Sería el caso, por ejemplo, de los criollos atlánticos como el francés de Haití, los portugueses de Cabo Verde y San Tomé, el español de las Antillas Holandesas y el inglés de Jamaica (Baxter, 1996: 542).

Los criollos asiáticos estarían divididos en tres grupos: los indo-portugueses, que integran los grupos de la India (Diu, Damán, Bombay, Korlai, Cananor, Cochín, etc.) y de Sri Lanka (Trincomalee, Batticaloa, Mannar y Puttallam), los chino-portugueses (Macao y Hong-Kong) y los malayo-portugueses (Malasia, Indonesia y Timor). En la actualidad, estos criollos se han ido extinguiendo tras la desaparición de aquellos pequeños “mundos portugueses” que les dieron razón de ser y, así, hoy los que aún conservan alguna vitalidad, como el de Malaca, apenas conservan unos centenares de hablantes, situación que contrasta con el pleno uso de los criollos de plantación en territorios africanos otrora portugueses como Cabo Verde y San Tomé y Príncipe (Pereira, 2006: 59).

#### “EL DOGMA PIDALINO” Y LAS MUESTRAS DEL ROMANCERO IBÉRICO EN LA ASIA PORTUGUESA

El corpus del romancero ibérico en el Asia portuguesa se limita a una versión china en prosa de la *La doncella guerrera* (0231) a cuatro versiones en portugués de oriundos goeses, a una versión, supuestamente, en maratí que nos ha llegado en inglés, a dos versiones en criollo de Malaca y a un fragmento, también en criollo, de *La vuelta del marido* (0113) obtenido en la costa oeste del subcontinente indio, en Malaca y en Sri Lanka. Por lo tanto, se trata de un muestrario romancístico bastante pobre el obtenido en el mundo asiático lusitano.

Podríamos pensar que en Iberoamérica, en donde las lenguas española y portuguesa se impusieron a las lenguas autóctonas, el romance de tradición oral presentaría una vitalidad semejante a la de las “madres-patria” europeas, sin embargo, esto no es así, una vez que todo el romancero americano, tanto en temas como en versiones, es claramente más pobre que el de una comunidad autónoma española como es, por ejemplo, Galicia.

Y no solo la difusión del romancero ibérico es notablemente menor en los otros continentes que en Europa, pues en la propia España el género romancístico está prácticamente ausente en el País Vasco que, como es sabido, posee una lengua propia de orígenes desconocidos: el eusquera. En tierras vascas tan solo fueron recogidas unas pocas versiones de los repertorios más superficiales del romancero hispánico, no obstante, existe una poesía narrativa tradicional en lengua vasca que no está influida por los romances castellanos sino por las baladas francesas tanto en lengua d'oil como en lengua d'oc. En palabras de Jesús Antonio Cid:

[...] el Romancero en Vizcaya debe considerarse como un género de introducción moderna, paralelo a la difusión más acentuada del castellano en núcleos urbanos menores a partir de fines del siglo XIX. Como prueba adicional de ese carácter reciente de la implantación del Romancero en el País Vasco no castellanófono, puede añadirse la nula influencia que el Romancero ha ejercido, a mi juicio, en la balada narrativa tradicional en lengua vasca” (Cid, 1991: 552).

Por lo tanto, “el dogma pidalino” queda así cuestionado, ya que no se cumple en la propia Península Ibérica, en donde el romancero apenas es conocido en el único territorio de lengua no iberorrománica. Asimismo, si nos fijamos en la vitalidad del romancero en América, Asia y África, se puede comprobar como el conocimiento del romance tradicional está íntimamente ligado a la expansión de la lengua de los colonizadores portugueses y españoles. De este modo, la difusión masiva de las lenguas portuguesa y española en el continente americano y en el África subsahariana no tuvo lugar hasta el surgimiento de las nuevas naciones en los inicios del siglo XIX, en el primer caso, y en la segunda mitad del siglo XX, en el segundo, es decir, mucho más tarde de la época dorada del romancero, los siglos XV-XVI, cuando el género era bien conocido por todas las clases sociales. A partir del siglo XVII, y sobre todo del XVIII, las clases altas y letradas se fueron desentendiendo del canto y recitado de los romances, y así el romancero tradicional se conservó, fundamentalmente, hasta nuestros días por las gentes del mundo agrario, exceptuando las tradiciones urbanas de los judíos sefardíes y de los gitanos de la Baja Andalucía.

No obstante, estas escasas versiones asiáticas del romancero portugués ofrecen valiosas informaciones sobre la difusión de la lengua y la cultura lusitana en Asia, al igual que sobre la naturaleza del romancero de tradición oral. Así, en primer lugar, se puede verificar cómo esta ha ido cambiando durante el pasar de los siglos, pues ninguno de los romances testimoniados por los cronistas y escritores del siglo XVI, temas de asunto castellano o francés, que los portugueses recordaban en tierras indias o malayas han llegado a nuestros días. En realidad, esos viejos romances tan solo se han conservado en las comunidades más conservadoras del saber romancístico en la época contemporánea, siendo desconocidos en la mayor parte del ámbito ibérico peninsular y en América. Por su parte, el reducido corpus obtenido en los siglos XIX y XX en el mundo luso-asiático presenta algunos de los romances más populares en la tradición contemporánea como *La vuelta del marido* (0113), *La doncella guerrera* (0231), *Hilo de oro* (0224), o de la tradición lusitana en particular, como *Nau Catarineta* (0457) o *El conde Alarcos* (0503) así como un tema prácticamente desconocido en todo el mundo ibérico como es *Hero y Leandro* (0348). Por lo tanto, el romancero portugués en Asia se habría comportado, en general, del mismo modo que la de sus homólogos en Europa y América, y tan solo conservaría una rareza en el conjunto del romancero tradicional moderno.

Ya indicó Ramón Menéndez Pidal que la transmisión del romancero normalmente se produce en contiguidad territorial, pero ello no impide que un texto literario tradicional,

como cualquier manifestación de la cultura popular, pueda llegar a enraizarse en tierras lejanas; en estos casos, la traducción no se realiza de la misma manera que en las regiones vecinas, donde las personas bilingües actúan como traductores. Para Menéndez Pidal la traducción que se lleva a cabo en territorios apartados de lenguas diferentes

no es un hecho tradicional, sino un acto previo a la tradicionalidad, tan individual y libre como la versión que cualquier literato hace de una poesía o de una novela extranjera, sea de país limítrofe, sea de país lejano. La acción y la presión de la colectividad empezará después que la traducción haya llegado a popularizarse. [...] El trasplante de una balada es un fenómeno cultural y no meramente vegetativo (Menéndez Pidal, 1968 I: 324).

De este modo, se explicaría la historia de *Fá Mól Lan*, una joven que fue a la guerra vestida de hombre, que tuvo mucho éxito en Macao (enclave portugués desde 1557) y que presentaba más parecido con el romance tradicional ibérico de *La doncella guerrera* (0231) que con los poemas chinos (Amaro 1992/93: 54). Asimismo, esta transformación del verso en prosa es también significativa de los diversos avatares del romancero luso-asiático. Es sabido que siempre es mucho más fácil el trasvase de una narrativa en prosa de una lengua a otra o la transformación de una composición en verso a otra en prosa, por más diferentes que sean sus idiomas, que la traducción de un poema<sup>2</sup>. La prosificación de los romances suele darse cuando la tradición es ya débil o está en franca decadencia; ejemplos de este fenómeno no faltan y podrían servir los textos narrativos del saber oral caboverdiano que referimos al comienzo de este artículo (las versiones de *La vuelta del marido* (0113) y de *La doncella guerrera* (0231) o las prosificaciones de romances que llevan a cabo gentes del pueblo que ya tan solo son capaces de recordar el argumento de las canciones narrativas que en algún momento guardaron en sus memorias; muestra de esto último es el romancero brasileiro y gallego de Salvador de Bahía publicado por Doralice Xavier de Alcoforado y María del Rosário Suárez de Albán (Alcoforado, 1988: 49-143).

En 1868, bajo el título de *Old Deccan Days or Hindoo Fairy Legendes, Current in Southern India. Collected From Oral Tradition*, la escritora inglesa Mary Frere (1845-1911), hija del gobernador de Bombay, publicó veinticuatro relatos que le transmitió su dama de compañía india, Anna Liberata de Souza, quien provenía de una familia originaria de Calicut que tras instalarse cerca de Goa se convirtió al cristianismo. Anna de Souza adquirió su acervo cuentístico de su abuela, sobre todo, y de su madre (Frere, 1868: xxiii-xxix), mientras que a través a su abuelo conocía dos romances: *La vuelta del marido* (0113), del que apenas recordaba, además de su belleza, su argumento y un motivo como las joyas, y *Hambre a bordo (Nau Catrineta)* (0457) (“to be sung by one or more voices” (Frere, 1868: 218)) contaminado con *La galera de Cristo (Barca Bela)*, una adaptación “a lo divino”<sup>3</sup> de *El conde Arnaldos* (0435) (Fontes, 2000: 115), contaminación esta única en la tradición oral moderna<sup>4</sup>. Este texto de *Nau Catrineta+Barca Bela* sería, por el momento, la primera muestra

---

<sup>2</sup> Prueba de ello podría ser la riquísima colección de cuentos de origen portugués que la estudiosa Elsie Clews Parson obtuvo entre los inmigrantes caboverdianos en los Estados Unidos; sin embargo, como ya hemos señalado antes, apenas recogió dos textos romancísticos parcial o totalmente prosificados.

<sup>3</sup> Los romances “a lo divino” no eran sino adaptaciones de conocidos romances profanos, en no pocas ocasiones de tema amoroso, a las historias y asuntos propios de la religión católica.

<sup>4</sup> Mera Bap reh! how well my grandfather sang! Sometimes of an evening he would drink a little toddy, and be quite cheerful, and sing away; and all we children liked to hear him. I was very fond of singing. I had a good voice when I was young, and my father used to be so fond of making me sing, and I often sang to him that Calicut song about the ships sailing on the sea and the little wife watching for her husband to come back, and plenty more that I forget now; and my father and brothers would be so pleased at my singing, and laugh and

de la traducción de un romance portugués a una lengua del subcontinente indio. Según Anna Liberata de Souza su abuelo cantaba esta versión en calicut, pero en ese territorio indio, la lengua es el malabar, también denominado malayam, y los nombres de las mujeres de las historias narradas por Anna Liberata son en maratí (Taylor, 1952-1953: 304) que, como señalamos anteriormente, era la lengua tradicional de cultura para las clases altas y letradas de Goa. Según Archer Taylor:

The singer's "Portuguese" may be this mixture of Konkani and Portuguese. In any event, the existence of a version in some native language intermediary between the original Portuguese text and the "Calicut" song seems obvious. This is furthermore the fact that the singer was an old woman in 1868, indicate the long currency of the song in native Indian tradition [Tras la reproducción de la versión de Frere, Taylor manifiesta:] This is clearly a version of "A nao Caterineta". Some native learned the ballad in the Portuguese settlement and put it into his own language. When and how it became a song in two parts seems uncertain. A few Portuguese versions that I have examined suggest no reason for such a division (Taylor, 1952-1953: 305).

Además de estos casos de romances portugueses que han pasado al saber oral de Macau y de la India, el romancero ibérico está también presente en Asia en las diversas formas de la lengua portuguesa en Asia: ya sea en el portugués propiamente dicho o en las lenguas criollas. En estos nuevos idiomas creados de la fusión del portugués con las lenguas asiáticas, y que también incorporaron marcas de las lenguas africanas (que revelaban el movimiento entre los establecimientos lusitanos en Asia de los portugueses, mestizos, nativos y esclavos africanos (Baxter, 1998: 31)), como toda lengua natural también estuvieron acompañadas de su literatura y de su música tradicional.

Estas lenguas fueron estudiadas en las últimas décadas del siglo XIX, principalmente por Adolfo Coelho, el introductor de la lingüística moderna en Portugal, y por el romanista alemán Hugo Schuchardt, mientras que en la primera mitad del siglo XX son imprescindibles los trabajos de Sebastião Rodolfo Dalgado (*Dialecto Indo-Portugués de Ceylão*, 1900) y de António da Silva Rego (*Dialecto Português de Malaca*, 1942); en las últimas décadas destacan los estudios de Ian F. Hancock, Alan N. Baxter y Kenneth David Jackson. Este lusitanista norteamericano se ocupó en varios de sus trabajos sobre la rica literatura oral de los criollos asiáticos, sobre la que concluyó: "o texto folclórico luso-oriental representa hoje um sistema literário e musical autónomo, mesclando povos e tradições oriundas de três continentes" (2005: 34). Pues bien, dentro de este sistema cultural luso-asiático en lenguas criollas se han encontrado algunas muestras del romancero ibérico. Así, en el siglo XIX Schuchardt obtuvo en la costa oeste de la India, concretamente en Mahé y Cannanore, unas coplas que presentaban versos y motivos del romance de *La vuelta del marido* (0113) que publicó en 1889; años después Sebastião Dalgado dio a la luz en 1906 en la *Revista Lusitana* una composición similar obtenida en el "dialecto indo-português do norte" y Silva Rego incluía una copla semejante en su obra sobre el criollo de Malaca (Jackson, 2005: 98-99). En Sri Lanka, Kenneth David Jackson recogió en 1974 unas coplas sobre el mismo tema de un grupo musical de la costa oriental de la isla que cantaba canciones en criollo portugués y que presentó en el *2º Coloquio Internacional del Romancero* en 1979 (Jackson, 1979: 137) y años más tarde, en 1987, volvió a recoger esta composición en la isla india de

---

say, 'That girl can do anything.' But now my voice is gone, and I didn't care to sing any more since my son died, and my heart been so sad (Frere, 1968: xxviii).

Vypeen (Cochín) (Jackson, 2005: 98). Todas estas muestras de la lírica luso-asiática conservan el muy extendido motivo folclórico del anillo de oro, que en el romance portugués sirve para el reconocimiento del marido ausente durante mucho tiempo por su fiel mujer, como podemos ver en el final de esta versión portuguesa recogida en el ayuntamiento de Cadaval y editada en 1958:

–Não temo os vossos criados, pois criados são de mim,  
não temo o teu marido, pois o tens ao pé de ti.  
–Pois se tu és o meu marido, para que zombas de mim?  
–Para ver a amizade que tu tinhas de mim.  
Meu anel de sete pedras que eu pelo meio parti?  
Que é dela a tua metade? A minha ei-la aqui (Ferré, 2001: 106)

Sin embargo, en las tradiciones orales de los criollos luso-asiáticos el romance, al reducirse y perder su narratividad, ha transformado el valor que tenía el motivo del anillo y, así, según Jackson:

In the context of current Creole expression in Sri Lanka the fragments from *Bela Infanta* have lost the original meaning. [...] The image of the gold ring no longer carries the dramatic impact of recognition or revelation, but functions only as a symbol of marriage and represents the dowry or wealth that is desirable in practical Creole courtship. And the loss of the ring in the well only reinforces the idea of deprivations which must follow material loss. Yet these images can be considered thematically significant in their expression of views or patterns of experience which form the bases of Creole life. Images such as the gold ring and the seven stones have in fact been given a renewed value, quite different from that of the Portuguese source, in light of the Indian tradition in which these objects received a different religious, magical or social treatment (Jackson, 1979: 142)

Pero, sin duda, los textos más interesantes del folclore criollo luso-asiático para los estudios del romancero son las dos versiones romancísticas de Malaca, por la rareza de uno de sus temas y por ser los únicos textos romancísticos en criollo de la tradición oral moderna. Alan Baxter ya apuntó que las fuentes del criollo de esa ciudad malaya son predominantemente orales, a diferencia, por ejemplo, del criollo de Sri Lanka, más rico en textos escritos. La tradición oral de Malaca presenta, como acabamos de ver en la canción del anillo de oro, conexiones con el folclore de los otros de los dos mayores establecimientos portugueses en Asia: la India y de Sri Lanka (Baxter, 1998: 14 y 31), pero también otros textos, como *Passarinho Berde*, emparentan el folclore de Malaca, además de con territorios indios y ceilanenses, con Macao y Timor-Este<sup>5</sup>; asimismo, la canción *Nina Boboi* se encuentra igualmente en Java, entre los descendientes de la comunidad criolla de Tugu (Baxter, 1998: 33). Sin embargo, una especificidad del folclore de Malaca dentro del conjunto luso-asiático es la presencia de las dos versiones de los romances de *El conde Alarcos* (0503) y de *Hero y Leandro* (0348). De este último romance tan solo se conoce otra versión en la tradición moderna en portugués, un texto azoriano, mientras que *El conde Alarcos* (0503) es un tema con raíces en el siglo XV, muy difundido en los pliegos y

---

<sup>5</sup> El escritor timorense Luís Cardoso incluía en su novela *A Última Morte do Coronel Santiago* cuatro coplas (entre ellas la *del Passarinho Berde*), en “portugués de Bidau”, criollo timorense ya desaparecido (Cardoso, 2003: 176).

romanceros del siglo XVI y bien presente en el teatro barroco español del que, sin embargo, no hay testimonios antiguos lusitanos. Hoy es uno de los romances más conocidos en Portugal y Brasil, y el tipo portugués de este romance (con la contaminación con *Silvana* y con el final sobrenatural) se ha impuesto también en la tradición romancística de Galicia. Según António da Silva Rego, la comunidad “portuguesa” de Malaca apreciaba especialmente “as histórias de rei rainha” como ellos denominaban a las canciones narrativas, pero, de cualquier manera, ambas versiones son fragmentarias y de difícil comprensión. Las siguientes palabras de Silva Rego son reveladoras sobre el estado terminal de la poesía narrativa en el criollo de Malaca, en ocasiones prosificada, al igual que en otros casos que ya hemos apuntado:

Existem vários fragmentos de rimances que outrora deviam ser longos e interessantes. Há ainda quem conte estas histórias em prosa, mas os rimances verdadeiros desapareceram já, tendo deixado atrás de si algumas quadras apenas que publicamos, com a vaga esperança de que alguém, mais entendido que nós nestes assuntos se dê ao trabalho de descobrir a sua verdadeira origem. Não existe nenhum romance completo. O sentido vários das quadras é bastante enigmático, mas depois de ler as quadras anteriores poderão os leitores adivinhar, pelo menos, alguma coisa do sentido verdadeiro (Rego, 1998: 121)

Efectivamente, resulta difícil la comprensión de estas dos versiones estróficas, la de *Hero y Leandro* (0348) compuesta por catorce estrofas, doce de tres versos y las otras dos de cuatro, mientras en el escaso cuerpo textual, compuesto por cinco estrofas de cuatro versos, de *El conde Alarcos* (0503) podemos encontrar el comienzo y el final habituales en “el tipo portugués” de este romance juglaresco. A la dificultad para comprender el sentido y la narratividad de estos textos, se une la sorpresa ante su transformación estrófica. No sabemos si este cambio surgió como un fenómeno autóctono o bien se debió a la influencia de la poesía en lengua malaya (que desconocemos) o a la de la estrófica *cantiga narrativa portuguesa*, equivalente al romancero vulgar hispánico, tanto en su origen temporal, la época moderna, como en sus principales difusores, los ciegos cantores. Esta segunda posibilidad nos parece remota pues Malaca solo estuvo bajo soberanía portuguesa entre 1512 y 1641 y, por lo tanto, difícilmente acusaría el influjo de la poesía narrativa popular portuguesa, escrita y oral, nacida en la mayoría de los casos tras la expulsión de los portugueses de este enclave comercial malayo. Sabemos, que, en cambio, en Sri Lanka la literatura inglesa de cordel contemporánea fue traducida al criollo portugués y publicada en pliegos de cordel em Colombo con temas de la poesía amorosa popular y de los musicales victorianos ingleses (Jackson, 1998: 29), pero Sri Lanka se hallaba entonces bajo soberanía inglesa, mientras que los portugueses habían sido desalojados de Malaca varios siglos antes. De cualquier modo, desde 1950 el folclore musical de Malaca se ha visto alterado por las canciones, bailes y otras manifestaciones de la cultura popular portuguesa que introdujeron los misioneros lusos desde esa década, manifestaciones que, a veces, han substituido a las viejas formas tradicionales (al igual que las “vulgatas” han borrado a algunos romances tradicionales en Portugal y España) y que, incluso, han llegado a ser consideradas como originarias de la comunidad criolla de Malaca (Baxter, 1998: 33).

Finalmente, encontramos la presencia del romancero ibérico en el mundo luso-asiático que los portugueses crearon desde principios del siglo XVI, en versiones en lengua propiamente portuguesa, sin adaptaciones de ninguna clase. Ya hemos referido antes que el escritor Costa e Silva manifestaba haber obtenido romances a una señora que los había aprendido en Goa, y, por lo que parece, se trataba de los temas de *La doncella guerrera* (0231) y de *El conde Alarcos* (0503), dos romances también presentes en otros territorios asiáticos,

como Macao en el primer caso, y Malaca en el segundo. Sobre la señora de Goa que transmitió al escritor lisboeta su saber romancístico, suponemos que era una persona de clase acomodada, pues podía viajar hasta Lisboa (desplazamiento muy caro y por consiguiente al alcance de poca gente) y, en nuestra opinión, dicha informante probablemente sería descendiente de portugueses, *uma descendente*, y no una india de las castas de los brahmanes o chardós convertidos al catolicismo, pues todavía estos últimos no habían substituido a los descendientes de los portugueses en el dominio político y social de Goa y, sobre todo, porque sería más probable que cierta tradición romancística circulase entre la comunidad portuguesa de Goa que entre los goeses cristianizados de las castas elevadas.

Ya en el siglo XX, la lusitanista norteamericana Joanne Purcell recogió en Estados Unidos antes de 1969 de labios de una monja goesa, Yvonne Barros, nacida y criada en Pangín (Goa) una versión estrófica de *Hilo de oro* (*As filhas da condessa*) (0224), de tan solo cinco versos: “Sister Yvonne recalls *A Condessa* being sung both at school and at family reunions” (Purcell, 1969: 2-3). Este tema propio del repertorio infantil del romancero portugués y español también cumplía la misma función en Goa:

This song accompanies a children’s game. According to my informantes [...] the children forma a ring known “a roda”. Sister Yvonne and Mrs. Pequeno say the the Countness was placed in the middle of the circle, whareas Mrs. Santos says that no one played the part of the Countness (Purcell, 1969: 12).

Se trata, pues, de un tema del romancero más superficial que tal vez llegase a tierras goesas a través del sistema educativo en portugués y que después pasaría a formar parte del acervo cultural de los goeses formados en las escuelas portuguesas; en este caso, estaríamos ante un tema difundido en el siglo XX antes de la pérdida de los enclaves lusitanos en la India en 1961. Por otro lado, queremos apuntar al hecho de que esta monja no transmitiese a Joanne Purcell ningún romance religioso. Dentro del romancero asiático el fragmento de *Barca Bela* (0435) unido a la *Nau Catrineta* (0457) es el único testimonio del romancero religioso en Asia, lo cual, a nuestro parecer, podría ser una prueba de la escasa propagación de la lengua portuguesa en Asia por parte de la Iglesia Católica.

Así pues, solo las versiones presentadas por Costa y Silva y este romance infantil transmitido en la California de 1960 por una monja goesa están expresados en un perfecto portugués, lo que, sin duda, constituye un corpus muy parco. A pesar de todo, estos textos podrían evidenciar una cierta tradición urbana moderna del romancero en ambientes elevados, tradición perdida en estos ámbitos en España y Portugal desde el siglo XVII y, sobre todo, en las siguientes centurias. La pervivencia del romancero en las ciudades y villas españolas y portuguesas en la época contemporánea se limitó, fundamentalmente, al romancero infantil y, a algún tema religioso, por ello, la versión goesa de *Hilo de oro* (0224) sería equivalente a sus homólogas de Portugal y España en aquellos tiempos.

Por su parte, las versiones de *La doncella guerrera* (0231) y de *El conde Alarcos* (0503) ofrecen mayor interés sociológico e histórico, ya que se trataría de unos romances conservados durante los últimos siglos en las memorias de los hombres, y principalmente de las mujeres, de las comunidades rurales portuguesas y españolas; por ello, el eventual aprendizaje de un romance de estas características por una persona del ámbito urbano sería una rareza que se produciría por el contacto con algún subalterno doméstico o laboral de orígenes campesinos. Pero nuestra “dama goesa” conocedora de estos romances a principios del siglo XIX no podría haber aprendido estas versiones de las gentes del campo de Goa, ya que estas no sabían portugués; en consecuencia, nos parece más probable que

esta conservación se debiese a la tesis de Ramón Menéndez Pidal sobre el conservadurismo de las áreas lingüísticas periféricas, que también aplicó a sus estudios folclóricos. Estos textos podrían ser prueba del carácter conservador de la “buena sociedad” de Goa que guardaba como parte de su cultura canciones narrativas lusitanas olvidadas siglos antes por su homóloga de la metrópoli. En el caso de las islas Filipinas, tan parecidas a Goa en muchos aspectos, también encontramos el mismo fenómeno, pues la única versión de un romance tradicional, *La vuelta del marido* (0113), recogida en la antigua colonia española fue la que le envió a Menéndez Pidal en 1932 Jaime C. de Veyra, secretario de la Academia Filipina y de origen asiático, que él mismo y un magistrado melómano recordaban de su juventud<sup>6</sup>. Por otro lado, en las lenguas autóctonas de las Filipinas existe una literatura de cordel con historias de la épica española (Cid, Bernardo del Carpio, etc.) y de la materia de Francia (Vadovinos, el Marqués de Mantua, etc.), que por lo que sabemos carece de equivalente en la India portuguesa (Menéndez Pidal, 1968: 360).

Este exiguo romancero goés-filipino nos mostraría el gusto de los descendientes de los colonos europeos o de las clases altas asiáticas asimiladas, por un género poético oral abandonado desde hacía mucho tiempo por las gentes de poder en sus diversas formas en Portugal y España. Este mínimo romancero asiático contrasta con la riqueza de las tradiciones romancísticas urbanas de los judíos sefardíes y de los gitanos andaluces, cuyos romanceros están formados por decenas de temas, algunos de ellos perdidos o raros en las demás tradiciones, materializados en cientos de versiones, muchas de ellas únicas por su personalidad y belleza.

Tras este análisis de los textos asiáticos herederos del romancero que los portugueses llevaron a Asia, ya en sus primeros viajes en el siglo XVI, podemos confirmar que este género literario tradicional solo llegó a expandirse realmente en aquellos lugares donde se produjo una difusión generalizada de los idiomas portugués y español. Mientras que desde el siglo XV las gentes de lengua gallego-portuguesa y catalana poco a poco fueron haciendo suyos, gracias a la proximidad lingüística, los romances nacidos en la Castilla medieval que oían cantar o recitar a sus señores, atentos estos a las novedades culturales del centro peninsular, la gran mayoría de los pueblos de América, África y Asia no tuvieron acceso al romancero porque sus contactos con lenguas iberrománicas fue escaso o nulo cuando el romancero estaba en las preferencias literarias y musicales de los colonizadores españoles y portugueses, esto es, durante los siglos XVI y XVII. Esta tardía expansión de la lengua explicaría la debilidad de la tradición romancística en América (a nuestro parecer, no pocos de sus textos debieron ser llevados por los emigrantes portugueses desde el siglo XVIII y españoles desde el siglo XIX), su práctica inexistencia en el África negra o los anecdóticos testimonios en Asia que acabamos de referir. En 1957, en el III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, celebrado en Lisboa, Ramón Menéndez Pidal, tras recordar que el primer colector de la tradición romancística moderna, Almeida Garrett, había reunido sus primeros textos de una vieja criada portuguesa y de una mulata brasileña, pretendía animar a la recogida del romancero brasileños con estas palabras:

[...] siempre unidas la tradición peninsular y americana. Pues del Brasil debemos esperar hallazgos importantes. El estudio de las áreas geográficas tradicionales nos dice que las áreas periféricas (el Brasil es una de ellas) son más conservadoras que las áreas centrales, y, o esta teoría es falsa, o el Brasil tiene todavía que enriquecer el romancero con valiosos arcaísmos (Menéndez Pidal, 1958: XX-XXI)

---

<sup>6</sup> El informante, según Diego Catalán (2001: 167), era el magistrado del Tribunal Supremo, Norberto Romuáldez López (1875-1941) quien, además, fue político nacionalista, escritor en español y samareño (autor de la primera zarzuela en esta lengua) y estudioso y defensor de las lenguas visayas (wikipedia, 25/08/2020). La hija de su hermano menor, Imelda Marcos, sería la primera dama de Filipinas entre 1965 y 1986).

Sin embargo, ni el Brasil, ni la América española ni el Asia portuguesa ni española han ofrecido esos valiosos arcaísmos que vaticinaba don Ramón, pues el arcaísmo de la tradición americana que este apuntaba en su *Romancero Hispánico* es mínimo si lo comparamos con el de todas las demás tradiciones contemporáneas (Menéndez Pidal, 1968: ) y las versiones goesas que hemos apuntado antes son también pruebas de poca entidad para defender el conservadurismo de las áreas laterales. No obstante, don Ramón no desistía en su “fe romancística” y justificaba la falta de los romances más difundidos a un insuficiente trabajo de campo: “Cuando ésta se intensifique, dominando la técnica recolectora, los resultados serán equiparables a los de España” (Menéndez Pidal, 1968: 351). Pero las diversas encuestas que se han llevado a cabo desde 1953 por toda Iberoamérica, después de que el gran romanista español escribiese estas palabras, no obtuvieron resultados en nada semejantes a los corpus reunidos en Portugal y España. Es más, en países hispanoamericanos como Ecuador, El Salvador, Panamá y Paraguay los testimonios romancísticos son mínimos, e, incluso, en Honduras o en el Estado brasileño de Piauí no constan hasta la fecha romances recogidos de la tradición oral (González, 2003: 66 y 195). Como concluyó el estudioso luso-norteamericano Manuel da Costa Fontes a este respecto: “Portanto, pelo menos, no mundo luso-hispânico, a teoria das áreas laterais aplica-se somente às regiões mais isoladas de Portugal e da Espanha, e não às suas antigas colônias (Fontes, 1997: 7).

A nuestro parecer, esta pobreza es debida a que, como hemos señalado antes, la implantación de las lenguas española y portuguesa se produjo muy tardíamente, cuando el romancero ya no estaba en boga, en las tierras conquistadas por las metrópolis ibéricas en los otros continentes. Diego Catalán, en un encuentro científico celebrado en 1964, criticó que las lenguas románicas se estudiaran en la Romania Nueva (las áreas donde nunca se había hablado latín), como en la Romania Vieja. Es decir, que la dialectología que se empleaba en el Viejo Continente se aplicase de manera automática a los territorios ultramarinos, como si los hablantes rústicos ancianos de estos fuesen depositarios de antiguos dialectos regionales en trance de desaparición, primando así el enfoque espacial en el estudio lingüístico sobre el social, sin duda, más pertinente este para la descripción del estado de la lengua en esas nuevas sociedades (Catalán, 1989: 146).

Pues bien, este enfoque lingüístico de Diego Catalán nos parece extrapolable para el estudio del romancero en la “Iberorromania Nueva“ (exceptuando los archipiélagos canario, azoriano y madeirense por haber sido colonizados plenamente desde fechas muy tempranas y por su pertenencia a los estados europeos), ya que la vitalidad del género romancístico solo sería igual a la de las metrópolis en las primeras décadas del establecimiento de portugueses y españoles en los otros continentes, que apenas ocupaba una pequeña parte de los territorios dominados, mayormente las nuevas ciudades y los enclaves portuarios, y con una influencia cultural y lingüística muy limitada, en general, en el conjunto poblaciones indígenas.

Esta falta de perspectiva histórica y social, unida al entusiasmo por “la causa romancística”, produce deformaciones de cuál era la realidad del romancero en determinadas sociedades. Así, la obtención en 1882 de una versión de *Nau Catrineta* (0457) entre los indios maué en la Amazonía profunda brasileña (Nascimento, 1979: 118-119) o un corpus constituido por nueve romances recogido en una comunidad de indios de Nuevo Méjico a comienzos del siglo XX (Espinosa 1932: 9), es claramente inferior al saber romancístico que podría atesorar en la misma época o, incluso, a finales del siglo XX, en algunas aldeas trasmontanas o leonesas, por ejemplo. Por lo tanto, son tradiciones difícilmente comparables tanto cuantitativa como cualitativamente. Cuando Menéndez Pidal apuntaba al hecho de que el romancero subsiste incluso en donde el castellano se

encuentra en estado precario, como en las Filipinas, tan solo ofrecía una sola versión, y achacaba esta pobreza a que su corresponsal, y al mismo tiempo informante, únicamente se había preocupado de transmitir su propio saber romancístico: “la escasez de lo recogido por el señor Veyra se explica porque no acudió al pueblo, sino que envió el romance que él mismo y un magistrado aficionado a la música, recordaban de su infancia” (Menéndez Pidal, 1968: 360). En verdad, nos parece imposible que el señor Veyra hubiese podido reunir un abundante romancero filipino entre las clases populares del país ignorantes de la lengua española; en todo caso, podría haber reunido alguna versión más del romancero más superficial entre las clases altas de Manila, o del resto del país, asimiladas a la cultura española.

Isaac Donoso, especialista en la historia de la lengua y la literatura española en las Filipinas, desconocedor de la existencia de la única versión de un romance tradicional recogido en el archipiélago, trazaba este recorrido del género romancístico en las Filipinas en el que apuntaba la escasa difusión de la lengua en los primeros siglos:

Sorprende aún más que sólo se conserven romances españoles en lenguas vernáculos, y no se hayan encontrado hasta el presente tradición oral o escrita donde los romances hispánicos permanezcan en español. Dada la escasa extensión de la lengua española en Filipinas, la materia oral se trataría de explicar o traducir en lenguas vernáculos y de la interpretación espontánea se pasaría a la experimentación literaria. [...] Así pues, los romances, que en teoría serían transmitidos en español durante los siglos XVI y XVII, a partir del siglo XVIII se conjugarían con la tradición épica prehispánica y la poética vernácula para formalizar el clasicismo filipino, en lenguas autóctonas. Las versiones filipinas habrían sido indigenizadas completamente, y paulatinamente el romancero en español iría desapareciendo (Donoso, 2012 : 123).

Sin embargo, esta descripción de la vitalidad del romancero en tierras filipinas nos parece errónea. No cabe duda de que el romance formaría parte de la conversación, la recitación y el canto de los conquistadores españoles de este archipiélago asiático, como sabemos que lo fue de sus homólogos españoles en América o de los portugueses en Asia, pero ese romancero tradicional se iría debilitando entre la comunidad española y la pequeña comunidad filipina españolizada. Esta literatura escrita en tagalo y en otras lenguas autóctonas de asuntos propios del romancero ibérico nos parece derivada de la literatura de cordel, que conoció una gran expansión en el siglo XVIII y no de los romances tradicionales tan difundidos por todas las capas sociales ibéricas durante los siglos anteriores. Así pues, en nuestra opinión, esta literatura popular escrita filipina, no es heredera del romancero de tradición oral sino de la literatura de cordel española que también se ocupó de la materia épica castellana y carolingia. Asimismo nos parece que su nacimiento probablemente se deba atrasar un siglo, pues Donoso no ofrece ningún texto del siglo XVIII y, por otro lado, en la siguiente centuria surgieron dos nuevos géneros derivados del romance tradicional y relacionados, por la historia y la temática, con esta literatura popular filipina: el corrido mexicano y el *folheto de cordel* brasileño.

Asimismo, la *komedya filipina* cuyo tema predilecto era el moro andalusí, el moro de Granada y de los romances fronterizos, (el moro “exótico” sin ninguna relación con “los moros” del archipiélago), fue la forma de teatro más popular en las Filipinas hasta la introducción de la zarzuela a principios del siglo XX y estaba íntimamente relacionada con la poesía narrativa de asunto hispánico en las lenguas filipinas: “Cabe señalar por último que tanto el material narrativo de la poesía métrica filipina como el de las comedias, acabarán formando un todo. Romances se pondrán en escena, y desde la escena se

compondrán romances” (Donoso, 2012: 144). Por ello, la relación de este teatro popular con la literatura de cordel filipina parece muy estrecha y probablemente este también nació en el mismo siglo XIX, pues no hay testimonios de los siglos anteriores, aunque Isaac Donoso fija en 1637 el nacimiento de este teatro, en nuestra opinión, sin fundamento (Donoso, 2012: 135). Es oportuno aquí recordar que la materia de los Doce Pares de Francia presente en la obra teatral *Tchiloli* de San Tomé y Príncipe, en el baile teatralizado del *Chavittunatakam* de Cochín (India) (Jackson, 1985: 342) y en la literatura de cordel de Brasil, también se encuentra en el teatro filipino, como testimoniaba José Rizal, padre de la independencia filipina, quien, como los españoles radicados en las Filipinas, censuraban, por razones diferentes, la *komedya filipina* (Donoso, 2012: 141-142).

Tras este análisis del romancero luso-asiático y del filipino, y teniendo en cuenta la vitalidad del romancero americano, inferior al europeo, y la práctica ausencia del romance en los territorios africanos otrora colonias portuguesas o españolas, podemos concluir que difícilmente esta poesía narrativa tradicional se difundió de manera universal en esas sociedades dominadas o influidas por el poderío portugués. Si bien el romancero es el género más especializado, menos difundido, en el conjunto del saber literario de la tradición oral de los pueblos de Portugal y España, su menor vitalidad o su casi inexistencia en otros continentes, es debida, como ya hemos apuntado, a una irregular transmisión o una tardía difusión de las lenguas portuguesa y española en los territorios ultramarinos.

Las escasas muestras romancísticas hasta hoy recogidas en portugués o en los criollos asiáticos muy probablemente sean los únicos testimonios del género transmitidos en estos sistemas lingüísticos, una vez que el portugués o las lenguas criollas de base portuguesa apenas cuentan en la actualidad con algunos miles de hablantes<sup>7</sup>. Tal vez algunas exploraciones atentas encuentren algún romance entre los goeses hablantes del portugués tanto en la propia Goa como en la diáspora goesa por el mundo: Portugal, Mozambique, Gran Bretaña, etc., o que alguna colección manuscrita haya guardado un

---

<sup>7</sup> En agosto de 2013 y de 2015 intenté recoger romances en la comunidad goesa mozambiqueña de Maputo, comunidad de hecho dividida en dos: la de las profesiones liberales residente en la capital de Mozambique y la de los pescadores instalados desde “longa data” en Catembe, localidad situada al otro lado de la bahía de Maputo. Según el Dr. José Rodrigues Romeu, mozambiqueño de origen goés, a mi pregunta sobre el conocimiento de la literatura tradicional portuguesa en la comunidad goesa de Maputo, me respondió lo siguiente:

“Sendo eu de origem goesa gostaria de fazer o seguinte comentário: Eu diria que essa tradição oral a que se refere é mais significativa na classe média alta goesa. Entre os médicos, advogados etc, talvez esse tipo de contos, romances tenha tido significado. A língua entre a família era o Português. [...] Na classe média baixa ou operária, a língua em que se comunicavam era o konkanim.

Os meus Pais falavam entre eles em Konkanin e a minha geração é a primeira a falar Português.

Na Catembe, os que nasceram cá, (menos de 60 anos?), são a primeira geração em que a língua materna é o Português.

Nesta classe, e nos mais velhos, vejo grande influência do Português nas cerimónias religiosas (todos sabem rezar em Português mesmo os mais velhos), na comida (bacalhau, azeite, etc.,) e em algumas danças que conhecem (Vira, Malhão,...). Deve haver algum conto mas não me recordo.” (Correo electrónico enviado el 2 de agosto de 2015).

En agosto de 2013 me desplazé a Catembe (cuya comunidad está constituida por unas 15 familias), en compañía de José Sunde, becario de la Universidade Eduardo Mondlane, para recoger literatura oral de origen portugués. Desgraciadamente no obtuvimos ningún resultado positivo; de hecho, no conseguimos entrevistar a nadie y las personas con las que hablamos nos dijeron que no era posible que dos desconocidos pudiesen charlar con las mujeres mayores, así como que el mejor momento para poder realizar las entrevistas era en las fiestas comunitarias, sobre todo el día de San Pedro, el 29 de junio. Supimos por la hija del “jefe” de la comunidad que su patrimonio musical se canta en concani y en portugués. En los últimos años, Isabel de Castro, profesora en la Universidade de Aveiro, ha estudiado las tradiciones musicales de la comunidad goesa de Catembe, sin embargo, en sus trabajos no hay muestras de la literatura tradicional portuguesa.

ramillete de versiones romancísticas asiáticas en lengua lusitana o criolla. O más probablemente los folcloristas de Asia puedan descubrir en la literatura oral de sus pueblos textos o motivos deudores del romancero que las gentes de Portugal allí llevaron. De cualquier modo, “el dogma pidalino” no parece que sea sostenible, pues en la periferia ultramarina portuguesa y española el romancero como género compuesto por un variado repertorio y difundido entre la gente del común, como en la metrópoli, no parece haber existido nunca. Ahora bien, el reducido corpus del acervo romancístico luso-asiático, filipino y caboverdiano, junto al *Tchiloli* de San Tomé y Príncipe, a la literatura de cordel brasileña o filipina, la *komedya filipina* y al corrido mejicano, son pruebas de la fuerza del mundo temático y poético del romancero ibérico y de su integración en la cultura de los pueblos de los diversos continentes que históricamente estuvieron relacionados con Portugal y España.

### Bibliografía citada

- ALCOFORADO, Doralice Xavier y SUÁREZ DE ALBÁN, Maria del Rosário, “O Romanceiro Baiano”, *Estudos Lingüísticos e Literários*, Universidade Federal da Bahia, n° 8 (1988), 47-145.
- AMADO, Ana Maria, “Fá Mok Lan/donzela que foi à guerra”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Porto*, n° 6 (1992/1993), 51-75.
- BAXTER, Alan, “Línguas pidgin e crioulas”, en Isabel Hub Faria, Emília Ribeiro Pedro, Inês Duarte, Carlos A. M. Gouveia (eds.), *Introdução à Lingüística Geral e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1996, 535-559.
- BAXTER, Alan N, “Introdução” a António da Silva Rego, *Dialecto português de Malaca e outros escritos*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998, 13-43.
- CARDOSO, Luís, *A Última Morte do Coronel Cardoso*, Lisboa, Dom Quixote. 2003.
- CATALÁN, Diego, “El español en Canarias”, *El español. Orígenes de su diversidad*. Madrid. Paraninfo. 1989, 145-201.
- CATALÁN, Diego, *El Archivo del Romancero. Patrimonio de la Humanidad. Historia documentada de un siglo de Historia*, vol. I, Madrid, Fundación Menéndez Pidal-Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense de Madrid, 2001.
- CID, Jesús Antonio, “El Romancero en Vizcaya: 1) Una encuesta en Guernica (1920-1921). Menéndez Pidal, el romancero, y los nacionalismos ibéricos”, en Joseba Lakarra e Iñigo Ruiz Arzalluz (eds.), San Sebastian-Donostia, *Memoriae L. Mitxelena Magistri Sacrum*, Gipuzkoako Foru Aldundia, 1991, 527-522.
- CURTO, Diogo Ramada, *Cultura imperial y proyectos coloniales de los portugueses (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2019.
- DONOSO, Isaac, “El Barroco filipino”, en Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, Madrid, Editorial Verbum, 85-145.
- ESPINOSA, Aurelio M., *Romances españoles tradicionales que cantan y recitan los indios de los pueblos de Nuevo Méjico*, Santander: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1932 (separata).
- FERRÉ, Pere et alii. *Romanceiro Português da Tradição Oral Moderna. Versões Publicadas entre 1828 e 1960*, vol. II. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- FRERE, Mary. [https://en.wikisource.org/wiki/Old\\_Deccan\\_Days](https://en.wikisource.org/wiki/Old_Deccan_Days)

- GONZÁLEZ, Aurelio, *El Romancero en América*, Madrid, Síntesis, 2003.
- JACKSON, Kenneth David, “Ballad Fragments in Portuguese Folklore of Sri Lanka”, en Antonio Sánchez Romeralo, Diego Catalán y Samuel G. Armistead (eds.), *El Romancero hoy: Nuevas Fronteras (2º Coloquio Internacional, University of California, Davis)*, Davis, Cátedra Seminario Menéndez Pidal-CILAS University of California, San Diego-University of California, 1979, 135-143.
- JACKSON, Kenneth David, “O folclore do crioulo português da Índia e do Sri-Lanka (Ceilão)”, *Actas do Congresso sobre a Situação Actual da Língua Portuguesa no Mundo (Lisboa, 1983)*, vol. I, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985, 340-347.
- JACKSON, Kenneth David, “Introdução” a Tavares de Mello, *Folclores Ceiloneses. Colectânea de textos do crioulo português de Ceilão*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, 13-37.
- JACKSON, Kenneth David, “Bela Infanta de Sri Lanka: Fragmentos de Romance em Verso Crioulo”, *De Chaul a Batticaloa*, Ericcira, Mar de Letras Editora, 2005, 91-99.
- LOUREIRO, Rui Manuel. “A língua portuguesa no oriente”, en António Luís Ferronha(coord.), *Atlas da língua portuguesa na história e no mundo*, Lisboa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda-Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses-União Latina, 1992, 105-118
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Romancero Hispánico (Hispano-Portugués, Americano y Sefardí)*, vol. 2, 2ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1968.
- NASCIMENTO, Bráulio do, “Um romance tradicional entre os índios do Amazonas, no século XIX”, en Antonio Sánchez Romeralo *et alii* (orgs.), *El Romancero Hoy: Nuevas Fronteras (2º Coloquio Internacional)*, Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal, 1979, 115-124.
- PEREIRA, Dulce, *Crioulos de base Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2006.
- REGO, António da Silva, *Dialecto português de Malaca e outros escritos*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- RIDRUEJO, Emilio, “Lingüística misionera”, *Historiografía de la lingüística en el ámbito hispánico. Fundamentos epistemológicos y metodológicos*, en Josefa Dorta, Cristóbal Corrales y Dolores Corbella (eds.), Madrid, Arco/Libros, 2007, 435-477.
- RINGROSE, David, *El poder europeo en el mundo, 1450-1750*, Barcelona, Pasado & Presente, 2019.
- RUSSEL WALLACE, Alfred, *Viaje al archipiélago malayo*, Madrid, Espasa Calpe, 2005.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R., ”A Língua Portuguesa em Timor”, *De Ceuta a Timor*, Algés, Difel, 1998, 637-665.