

MARTÍN ALONSO, *Diccionario del español moderno: léxico modernísimo de la oficina y del hogar*, Madrid, Aguilar, 1969.

El sello Aguilar Sociedad Anónima de Ediciones, cuyas publicaciones han ganado prestigio internacional tanto por su belleza tipográfica cuanto por el cuidado con que son elaboradas, entrega a la estampa, en tercera edición, el voluminoso *Diccionario del español moderno* del poeta y lexicógrafo salmantino Martín Alonso, autor, entre otras obras, de una afamada *Enciclopedia del idioma* (3 volúmenes, Madrid, Aguilar, 1958; 2ª ed., 1968).

El Diccionario que hoy comentamos es obra singular: concebido conforme a las más recientes normas de la investigación lexicográfica y lexicológica, contiene en sus 1.400 páginas 85.000 voces usuales y modernas. El trabajo ha sido realizado con criterio selectivo de manera tal que evite el uso de inútiles y obsoletos arcaísmos. En esta tercera edición el autor ha añadido 1.500 voces de uso común en la vida moderna: así en la cátedra como en la conversación culta, en el periodismo como en la radio o en la televisión, etc. Algunos de los términos no han sido acogidos aún en otros registros (v. gr. 9.000 neologismos "de última hora" no incluidos en el Diccionario Académico).

La obra (lo dice el propio Martín Alonso) "admite en sus dominios, si no por derecho propio, por razones de autoridad y bien común, bastantes palabras extranjeras, frases y modismos grecolatinos y de las lenguas modernas que se van incrustando intensamente en nuestro lenguaje diario". El trabajo se complementa con dos repertorios: el primero, sobre nombres propios personales y gentilicios; y el segundo, sobre los verbos irregulares más usados y difíciles. En suma: una obra sólida y verdaderamente útil.

Ahora bien: lo dicho no impide que sobre tan excelente obra formulemos algunos reparos, de distinto orden y variada extensión.

1.

Por ejemplo: en el artículo HUMITA hallamos la siguiente definición: "Pasta de maíz tierno rollado, mezclado con ají, que se cuece y tuesta al rescoldo". La explicación es a todas luces inexacta: en primer lugar, quien vive en América Hispánica (principalmente en El Perú) sabe que la *humita* (del quechua *huminta*) es manjar distinto al *tamal* (del mexicano *tenamaxil* y, según FRANCISCO J. SANTAMARÍA, en su *Diccionario general de americanismos*, Méjico, Ed. P. Robredo, 1942, del azteca *tamali*), aunque TOMÁS BUESA (*Americanismos*, en *Enciclopedia lingüística hispánica*, tomo II: "Elementos constitutivos", Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, MCMLXVII, pág. 342) los identifique como un solo plato, según ocurre en Chile (vid. FRANCISCO J. SANTAMARÍA, *op. cit.*, art. TAMAL). En igual error

incurre ALBERTO TAURO DEL PINO en su *Diccionario enciclopédico del Perú*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Americalee, 1966, art. HUMITAS, donde se menciona entre sus ingredientes la cebolla, el ajo, el ají, la sal, la pimienta, etc., pero se declara que existen también "humitas dulces". La misma confusión hallamos en DANIEL GRANADA (*Vocabulario rioplatense razonado*, Montevideo, Imprenta Elzeviriana, 1889, art. HUMITA). Allí el ají resulta ingrediente de la *humita*, mientras el *tamal* es masa "formada con harina de maíz y de trigo (de la primera, doble cantidad), azúcar y canela". El asunto aparece de tal manera caótico. Lo cierto es que la diferenciación exacta es indispensable. El *tamal* tiene como menjurje principal la sal y "su punta de ají", según dice con gracejo limeño don JUAN DE ARONA [Pedro Paz Soldán y Unanue] en su *Diccionario de peruanismos* (Lima, Imp. de E. Solís, 1883) y lo repite MIGUEL ANGEL CHAMORRO en su trabajo *Arequipeñismos* (Arequipa, Tip. Portugal, 1942), haciendo la correspondiente distinción entre la dulce humita y el picante tamal (recuérdese que Arona (*op. cit.*) también caracteriza a la humita como *pasta dulce*). En suma, ningún americano del sur (excepción hecha de los chilenos) concebiría humita con ají. Finalmente, volviendo a la definición de Alonso, ni se cuece ni se tuesta al rescoldo, sino que, una vez envuelta en hojas de plátano o en hojas de choclo, se introduce en agua hirviente por espacio de dos o tres horas. Creo, pues, que la redacción del artículo HUMITA en Alonso debiera modificarse así: "Pasta de maíz tierno, rollado, mezclado con azúcar, envuelta en hojas de plátano o de mazorca de maíz y cocida en agua hirviente". La misma redacción, *mutatis mutandis*, serviría para el artículo *tamal*.

2.

El CEBICHE, típicamente peruano, lo describe así Alonso: "guisado de pescado con ají". Sabemos muy bien que la característica de este plato es que la cocción (si así pudiera llamarse) de la carne (no sólo de pescado sino de otras especies acuáticas, v. gr. moluscos) se logra sumergiéndola algún tiempo en jugo de limón o de otros cítricos. A nada de esto alude Alonso. La definición resulta así totalmente inarticulada con la realidad. Téngase presente: para estas y otras observaciones que formulo me guío por la rica doctrina, de manera insuperable desarrollada por el inolvidable don Ramón Menéndez Pidal en su *Prólogo al Diccionario general Vox* (Barcelona, Publicaciones y Ediciones Spes S. A., 1961).

3.

Respecto al artículo ÁRABE, Alonso incurre en la misma miopía de todos los lexicógrafos así antiguos como modernos. Leamos la definición: "Ú.t.c.s. // Concerniente o relativo a esta región // m. Idioma árabe. M."

La *urubah* (arabidad), realidad tan esplendente y viva como la hispanidad, con la cual es connotada, queda así reducida a los estrechos límites geográficos de una zona llamada Arabia, igual que si la hispanidad la circunscribiéramos a esa porción de Europa denominada España.

Bien es verdad que la arabidad no ha hallado aún interpretaciones tan luminosas como las que han consagrado a la hispanidad pensadores de la talla de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías o el propio Ortega y Gasset. Por otro lado, la arabidad parece estar sumida entre nebulosidades: por ejemplo, parece confundirse, en la mente de la sociedad greco-romano-cristiana europea, con la *ummat-al-nabi*. Le "vouloir vivre ensemble" al que aludía el inolvidable Louis Massignon (vid. L. GARDET, *L'idée-force de communauté musulmane, passim*, en *Islam: civilisation et religion* [Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, Cahier N° 51, juin, 1965]), parece identificarse con la consciencia de ser árabe en la Nación Árabe, algo distinto pero estrechamente unido a la consciencia de ser musulmán en la Comunidad Islámica. Problemas todos estos harto complejos y que se enlazan con cuestiones de la historia moderna, como los que sugiere el estudio del nacionalismo de Nasser, la concepción de *qawmiyya* y otros que sería impertinente incluir en esta nota. El asunto, de *prime abord*, parecería interesar solamente a los arabistas y no revestiría mayor interés que el puramente lingüístico. Pero a mi juicio no es así. El tema merece ser esclarecido ampliamente. Por eso permítaseme que tome como excelente pretexto para volcar en estas generosas páginas pensamientos que antes, en forma esquemática, he expresado aquí mismo pero que he explanado largamente en el círculo estrecho de otras especialidades (vid. mi comentario a *El collar de la paloma*, en *Thesaurus*, tom. XXIII, núm. 3, septiembre-diciembre 1968, pág. 595, o mi pequeña nota *La presencia de España en tres libros diferentes, ibid.*, tomo XXIII, núm. 2, mayo-agosto 1968).

Es *mirabile visu* el poder de absorción que tuvo la arabidad en la Península Ibérica, aunque tal fenómeno desprovisto de su general insensencia, no arraigara en esa parte de Europa por razones que, sin pretender apurar la investigación, trataremos de descubrir y cuya validez, asimismo, se extiende a la historia de la dominación árabe en Portugal y Sicilia.

Este poder de absorción es en la arabidad tan formidable que aun el elemento bereber, reacio a toda influencia foránea, fue incorporado lenta pero firmemente por ella. A partir del siglo ix el *serha* es silenciado en cuasi todo al-Andalus por virtud del vigor expansionista de la lengua árabe, hasta que bajo los amiríes y gracias a los contingentes zenatas y de otros pueblos connotados, el bereber vuelve a dejar sentir, en esta porción de la *urubah*, sus ásperos acen-

tos. Pero cuando ello se produce la población bereber de al-Andalus ya está profundamente arabizada, al punto que, un poco más tarde, otra vez la lengua de al-Garb enmudece y da paso al dialecto árabe *cheblí*.

Si es innegable el fenómeno de arabización general de al-Andalus, lo mismo puede decirse del fenómeno de islamización que fue casi total y paralelo al primero. Ambos, arabización e islamización, presentan aspectos temporales que es necesario señalar.

Evidentemente, y aun cuando lo nieguen algunos españoles de hoy, la población del sur de España lleva en sus venas buena cantidad de sangre árabe. Desde este punto de vista, y con todas las precauciones del caso, puede decirse que la arabización de la Península Ibérica no concluyó al terminarse la tarea de la Reconquista. No perdamos un momento de vista el binomio *Reconquista cristiana de al-Andalus-Conquista española de América*.

En cambio, la islamización no dejó huellas en España. España no es hoy un Estado musulmán ni posee núcleos o enclaves musulmanes. Las persecuciones posteriores a la rendición de Granada sirven para explicar solamente en parte este fenómeno en cuya virtud el Islam como religión dejó de existir en suelo ibérico. Frente al septentrión africano, España se presenta, en el cuadro de desarrollo del Imperio musulmán, como un caso especial.

En efecto: el norte de Africa constituía, antes de la invasión islámica, parte importante del orbe greco-latino. El cristianismo estaba allí firmemente asentado. Lo mismo podemos decir de la vecina Península Ibérica. Surge entonces la interrogante: ¿por qué en esa zona del continente negro permaneció el Islam mientras que en España, al cabo de siete siglos, como religión feneció?

Podría alegarse una cierta connotación espiritual del árabe con el norte africano. Recuérdese que aun los bereberes reclaman para sí una ascendencia que se entronca con ramas yemeníes. El asunto no ha sido objeto de investigación especial.

A quienes, para demostrar que no existía un sentimiento de unidad árabe en al-Andalus, traen a colación las luchas entre árabes y bereberes, entre qaisíes y yemeníes, será bueno hacerles algunas reflexiones.

Las páginas encendidas de al-Saqindi, donde a menudo se relatan estos conflictos, están inspiradas, como dice con singular acierto don Emilio García Gómez, en querellas "de razas, no de naciones" (vid. Al-Saqindi, *Elogio del Islam español* [*Risala fi Fadl al-Andalusi*], trad. de Emilio García Gómez, Madrid-Granada, 1934, pág. 18). El Dar al-Islam resulta en al-Andalus incólume en su unidad. Lo demuestra, quizá, el hecho de que Ibn Hazm aplique el término *baladiyyun* lo mismo a árabes que a bereberes.

La arabidad de al-Andalus ya no es posible refutarla diciendo que tal escritor (v. gr. Yahya ibn Yahya al-Laithi) no era árabe sino beberber; que Ibn Tofail no nació en la Península Ibérica; que la población musulmana de al-Andalus era simple usuaria de nombres árabes pero que, en realidad, por sus venas corría sangre europea; que esta misma población alardeaba de su ascendencia qaisí o yemení sólo para conservar posiciones de preeminencia social.

Los estudios árabes (que no deben estar contagiados de arabofilia ni de arabofobia) están ahitos de afirmaciones semejantes que sólo sirven para causar desdén en todo espíritu imparcial.

También conviene aclarar que se incurre en error al confundir la actitud vital del árabe que en 711 de J.C. conquistó la Península Ibérica, extranjero metido en tierra extraña, con la del árabe del Califato cordobés. En este asunto puede decirse que mientras Abderramán Iº es un árabe de raza que gobierna un territorio no árabe aún, Abderramán III es un árabe no ciertamente por el lugar de su nacimiento sino por su ser interior, por su cultura, por el mundo arabizado que lo rodeaba, parte ya firme del orbe de la *urubah*.

Entre ambos Abderramanes podrían buscarse las mismas diferencias y similitudes, v. gr., que entre Pizarro y Bolívar. El primero, español con conciencia española; el segundo, español, por cultura y sangre, con conciencia nacional americana. El primero, hacedor de una naciente conciencia nacional y universal española. El segundo, formador de una conciencia nacional americana afirmativa, por paradoja, de la conciencia universal hispánica (quizá este ejemplo resulte ancho y excesivamente generoso para configurar la actitud de los árabes de al-Andalus. Ibn Hazm, por ejemplo, es un árabe sin conciencia española, puesto que España no existía como entidad social o histórica).

Cuando digo que tal o cual escritor de al-Andalus era árabe, no pretendo afirmar que lo fuera con sentido de *ethnia*. Podría repetir aquí las palabras de un moderno ensayista francés: "Sin duda los escritores, los sabios, los artistas que trabajaban entonces no fueron todos de sangre árabe ¿pero es que esto importa? ¿Pensamos seriamente que todos aquellos que llamamos griegos hayan sido de pura sangre helena? ¡Nadie sueñe pretenderlo! ¡No había entre ellos sirios, macedonios, lidios, a todos los cuales calificamos de griegos porque escribían o porque pensaban en griego? Es necesario, ya lo decía el sabio Isócrates, llamar griegos a quienes participan de nuestra cultura más que a aquellos que participan de nuestros orígenes" (vid. Max Vintejoux, *Le miracle arabe*, París, Charlot, s. f., pág. 195). Es decir que en este asunto, la raza física tiene poca o ninguna importancia (vid. Rafael Guevara Bazán, *La inmigración musulmana a la América española en los primeros años de la Colonización*, pág. 38, en *Boletín Histórico*, Caracas, Fundación John Boulton, núm. 10, ene-

ro de 1966; trabajo traducido al inglés por los profesores Irven Paul y Willie Ballard, *Muslim Immigration to Spanish America*, en *The Muslim World*, Hartford, Conn., vol. LVI, núm. 3, July 1968).

Con estas consideraciones, Martín Alonso y los demás lexicógrafos modernos debieran estar persuadidos de la necesidad de formular una distinción: *árabe* y *arábigo*, voz genérica esta última que evitaría la ambigüedad o miopía surgida por haber dado inveterada connotación geográfica a la primera al denotar cualquier persona o cosa perteneciente al territorio llamado Arabia.

Es un hecho ya harto conocido (aunque basado en los escasos datos estadísticos que poseemos sobre al-Andalus) que la población de sangre árabe en ese territorio europeo era numéricamente inferior a los bereberes y a los nuevos musulmanes. Lo mismo ocurría en América española donde la población indígena era (y aún es) superior en número a los colonizadores o a los descendientes de éstos. En ciertos países de nuestro continente, v. gr. México, la población tiende a aumentar. Y, sin embargo, en México y en el Perú, y en toda América conquistada por España, la hispanidad, lo mismo que la arabidad en al-Andalus o la arabidad del actual Marruecos, es realidad innegable por mucho que, a veces, por razones de actitud política, se adopten en América actitudes indigenistas. Lo dicho no equivale a afirmar que los árabes de al-Andalus fuesen copias serviles de los árabes orientales. No ignoro que un Ibn Hazm o un Ibn Shuhayd tuvieron rasgos originales y aun se alzaron contra formas literarias del Oriente árabe-islámico. Tampoco olvido que algunas instituciones del derecho musulmán tomaron en al-Andalus características muy peculiares: bastará observar, por ejemplo, las diferencias entre la teoría del *Muhtasib* oriental y la del andalusí. (Vid. Schacht en *Orientalia*, XVII, y el mismo, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, 21, 46, París, 1953). Pero, asimismo, recuerdo que la administración del Califato cordobés fue organizada según modelo abbásida, esto es, sobre moldes sasánidas. Tengamos presente, no embargante, que lo esencial de la institución califal abbásida fue árabe, por mucho que se haya exagerado su iranísmo. Bagdad, iranizada por los Beni Abbas, es hoy día una ciudad totalmente árabe. En consecuencia, no es posible negar la existencia de un arabismo andalusí con rasgos singulares, propios de la particular configuración geográfica, económica y social del país, de la misma manera que entre el bretón y el provenzal, entre el piamontés y el siciliano, entre el vasco y el andaluz, hay caracteres diferenciadores.

Los habitantes de al-Andalus eran, pues, árabes por su medio de vida, por su cultura, por su pensamiento: lengua, religión, economía eran las del Oriente árabe-musulmán. Al-Andalus, en suma, era árabe, de la misma manera que Perú o Colombia son hispánicos.

Ya Vizcardo y Guzmán, precursor de la Independencia americana, nos denominó con acierto en el siglo XVIII "españoles america-

nos". (Declaro, sin embargo, que no veo a ninguna de las Américas como simple apéndice de Europa. Creo, más bien, que América es complemento de Europa. No yuxtaposición de culturas, sino síntesis armónica de ellas. Por otro lado, si bien la denominación *españoles americanos*, acuñada por Vizcardo y Guzmán, es exacta, llamar *árabes españoles* a los árabes de al-Andalus constituiría una grave aberración. La arabidad no era una superposición con relación a una españolidad que aún no existía. En la Península Ibérica había un pueblo árabe y una serie de pueblos cristianos).

Otro dato que contribuirá a aclarar este asunto: el prestigio de lo árabe no se relaciona, en manera alguna, con el origen étnico (*aşl*), como a primera vista pudiera creerse. Es un criterio fundado esencialmente en un real o pretendido entroncamiento con la familia del Profeta o con su tribu. Es, pues, este enlace, cercano o lejano, con el Enviado de Allah (*nasab nabawi*) o con el linaje hachemita (*nisba hāshimiyya*) el que informa la noción de árabe en toda la historia del Islam. Idea, por ende, con profundo contenido teológico y ajena a todo racismo. Tal sustitución honda de la *ethnia* por un valor religioso puede advertirse, asimismo, en ideas de vigencia racial en nuestra sociedad de tipo europeo-greco-romano. Por ejemplo: el origen andaluz (andalusí) constituye hoy prenda del más elevado prestigio en algunos países del Norte de Africa (especialmente en Marruecos, Túnez y Argelia). Nace ello de los inmigrantes (*al-wafidin*) que dejaron sus hogares en al-Andalus por su adhesión a la fe islámica (*al-fārrin bi-dinihim*). Lo mismo ocurre con conceptos como 'turco'. En la misma región nordafricana los turcos o descendientes de ellos gozan de prestigio, el cual reposa sobre la idea de que este pueblo no solamente conquistó tal porción del mundo islámico (*fatḥ hādihī l-bilād al-islāmiyya*) sino que, en especial, la arrancó de manos de los españoles (*iftikāḥuhā min yad as-sbaniyyūl*). (Vid. sobre esto el precioso artículo de nuestro distinguido amigo el profesor A. Demeerseman, *Catégories sociales en Tunisie au XIXème siècle d'après la chronique de A. Ibn Abī ḍ Diyāf*, en *IBLA*, núm. 123, 1969/1, págs. 17 y sigs.).

Sólo así es posible comprender por qué, hasta la injusta expulsión de los moriscos de España, la estirpe árabe haya constituido motivo de orgullo. Y aun más allá de este dramático episodio, el moro habrá de ser cantado en verso y en prosa. El propio Cervantes, antiguo cautivo de las mazmorras nordafricanas, verá con no disimulada simpatía esa cultura colorida y exótica (vid. Rafael Guevara Bazán, *Cervantes y el Islam*, en *Thesaurus*, tomo XXI, mayo-junio 1966, pág. 259, nota 2).

Aquí conviene advertir lo siguiente: al lado del prestigio de lo árabe en al-Andalus, se observa, paralelamente, el curioso fenómeno de una adversa actitud política hacia él.

Como punto de partida de ello, puede señalarse la muerte del ilustre y famoso Visir al-Mansur, *id est* el comienzo de la decadencia del Islam andalusí como entidad política.

En la historia de las *taifas* este fenómeno se presenta con toda claridad. Levi Provençal ha dicho: "Habrá una taifa andaluz [*sic* por *andalusí*], como otra bereber, otra eslava; pero ya no habrá taifa árabe". La afirmación del arabista es verdadera, aunque incompleta. Lo dicho es sólo aplicable, repito, al arabismo político, en cuya historia las taifas que más perduran son las de abolengo regional, v. gr., los Abadies de Sevilla.

Aquí es, pues, donde puede hallarse una de las razones por las cuales el Islam, que no presenta la dicotomía política-religión, no perduró en España.

Sobre punto de tan subido interés contribuiría, sin duda, a dar mayor luz, el volver la vista hacia atrás para considerar la unión, siempre estrecha, entre Roma y la sociedad cristiana de la Península Ibérica, la cual se alzaba contra el Islam como enemigo teológico, sin llevar a la lucha prejuicios raciales, según se ha pretendido más de una vez. La existencia de aquello que Cirot, Menéndez Pidal y otros han denominado *maurofilia*, demuestra lo dicho.

Precisamente la arabización permanente del Norte africano puede explicarse, entre otras cosas, por la separación cada vez más profunda, surgida entre Roma y las comunidades cristianas de esa zona. Separación debida a la política zahorí del Islam que trajo como consecuencia la declinación del latín frente al árabe.

Este fenómeno histórico fue firme aunque lento. El latín no fue rival fácil de vencer en el Africa del Norte: el geógrafo Idrisi da fe de que en el sur tunecino, en Gafsa, la *latiniyya* aún estaba en uso cuando él escribía.

Por otro lado, el Islam había hallado un Africa cristiana en plena decadencia cultural. Frente a ella se alzaban los invasores árabes con el ímpetu de una sociedad naciente y con el poder de una lengua rica en tesoros de vieja y brillante tradición en la cual se habían fijado una filología, una historiografía y una poesía.

Esta operación de conquista profunda del Africa del Norte por el arabismo, constituye hazaña verdaderamente portentosa si se tiene en cuenta el número proporcionalmente reducido de árabes (racionalmente hablando) que pasaron de Siria y Egipto al Maghreb. Bajo los Omeyas y primeros Abbásidas el número de milicianos sólo llega a 150.000, de origen diverso.

Tal hazaña podría tener su paralelo (y aquí parecen unirse nuevamente arabidad e hispanidad) en las primeras campañas de Pizarro, y capitalmente en el episodio de Cajamarca donde apenas poco más de un centenar de soldados se apodera del Inca y de su vasto Imperio y logra imponer una cultura foránea a la autóctona.

Además, la permanencia del Islam en Africa y en Asia puede explicarse por otro hecho no menos interesante: su acción se realiza principalmente en el plano religioso, esto es en un campo que siempre ha estado más cerca de las masas. No ocurrió lo mismo con la Roma de los Césares cuya obra política se derrumbó por haber sido hechura de una clase social. Ruego que no se vea en esta afirmación, harto esquemática, ningún elemento marxista de interpretación histórica.

4.

Pongamos punto final a esta larga y farragosa digresión que ha invadido los campos de la historia y de la sociología. Agreguemos, solamente, una última observación a la obra de Martín Alonso.

Como Apéndice III, se incluye en este diccionario un *Repertorio de palabras y acepciones nuevas hasta 1968*. Según el autor, se trata de una "ligera muestra neologista de palabras y acepciones aparecidas en estos últimos años". Algún apartado inexplicablemente se registra aquí: tal, por ejemplo, PAMIR: "'El techo del mundo' altiplanicie... entre Turquestán y la India...". Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos el histórico topónimo hace mucho tiempo (más de cien años quizá) que figura en revistas y periódicos. En consecuencia, ni la palabra ni su acepción son nuevas. Su inclusión en este *Repertorio* quizá pudiera explicarse por el nacimiento del Pakistán y las aspiraciones de autonomía de ciertos grupos étnicos de Afganistán y del Turquestán Soviético.

RAFAEL GUEVARA BAZÁN.

Lima, Perú.

El Gran Duque de Gandía: comedia de Don PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA publiée d'après le manuscrit de Mlada Vožice avec une introduction, des notes et un glossaire par Vaclav Černý, professeur d'Université, docteur ès lettres. Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1963.

Es suficientemente conocido en sus detalles externos el descubrimiento, por la comisión de estudio de manuscritos de la Academia Checoeslovaca de Ciencias, en el castillo de Mlada Vožice (1959) del manuscrito de la comedia calderoniana *El Gran Duque de Gandía*. Por la lista que el mismo Calderón envió en 1680 al duque de Veragua y por otras menciones posteriores, se sabía que entre las obras del gran comediógrafo barroco había una dedicada a San Francisco de Borja. No se encontró su texto, sin embargo, y solamente con el hallazgo del Ms. de Mlada Vožice, entre los textos llevados a Bohemia por