

JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, FERNANDO GONZÁLEZ MUÑOZ, *Alchoran siue lex Saracenorum, Petro Cluniacensi Abbate precipiente a Roberto Ketenensi translatus. Glossae in Alchoran fortasse a Petro Pictaiuense redactae*, Nueva Roma 55, Madrid: CSIC, 2022, 580 pp., ISBN 978-84-00-11041-3.

La edición crítica del *Alchoran* es un acontecimiento cultural y un monumento filológico. La última vez que se publicó fue bajo los auspicios de Bibliander (Theodor Buchmann, 1504-1564), Basilea 1543, con reimpressiones posteriores. Las circunstancias de esta primera publicación fueron ampliamente explicadas por Segesvary<sup>1</sup> y su edición resultó excelente desde el punto de vista textual, como queda bien demostrado en la edición del *Alchoran* que vamos a comentar. Lo cierto es que Bibliander publicó en 1543 un texto con cuatrocientos años de antigüedad, ya que la traducción latina del Corán (es decir, el *Alchoran*) apareció entre 1142-1143, motivada por razones totalmente diferentes de las que tuvo el impresor de Basilea para su difusión<sup>2</sup>. Si el contexto de la traducción está relacionado con la instigación política y militar de la mal llamada *reconquista* y de la organización de la segunda cruzada, el contexto de la edición de Bibliander es el humanismo de la Reforma y la amenaza otomana ante las puertas de Viena. Se puede afirmar que esta traducción, elaborada por Robert de Ketton, en comparación con la transmisión y recepción de otras versiones latinas del Corán existentes, ha sido la más conocida en el mundo latino medieval y –gracias a la edición de Basilea– también en el mundo moderno. Pero no hay que soslayar el complejo contexto actual en el que aparece esta nueva edición, que, a nuestro juicio, se muestra objetivamente como un ejemplo del esfuerzo que hace mundo contemporáneo para comprender las relaciones históricas entre cristianismo e islam, de manera que el *Alchoran*, especialmente en sus glosas, muestra con claridad una inveterada retórica de denostación hacia el islam que no escandalizó ni al mundo medieval, ni al moderno, ni a buena parte del período reciente. La elección de mantener el título *Alchoran* nos parece un acierto poco evidente pero muy significativo ya que, sencillamente, el *Alchoran* no es lo mismo que el Qur’án. El doblete *lex Saracenorum* (gentilicio que entraña una amplia discusión desde san Jerónimo, entre si debía escribirse con una -r- simple o doble -rr-) es también profundamente ideológico. Buena parte de la tradición que llega hasta la actualidad, incluidos los escritos de Pedro el Venerable, se refirió también al Corán como *lex Mahumeti*

<sup>1</sup> V. Segesvary, *L'Islam et la réforme: Étude sur l'attitude des réformateurs zurichoïses envers l'Islam (1510-1550)*, Genève 1978.

<sup>2</sup> Puesto que es un testimonio importante (al menos en cuanto que difundió el texto del *Alchoran* largamente), Martínez-Muñoz dedican el capítulo V de su estudio de introducción (pp. 143-52) expresamente a esta edición, pero más que enmarcarla en el contexto cultural de la Reforma protestante –aunque también se hace mención al estudiar la actuación de Calvino, Lutero y Melanchthon para favorecer esta publicación (pp. 149-50)–, la explican desde el punto de vista filológico. El *Alchoran* apareció en el Tomo I de los tres que dispuso Bibliander, acompañado de una enorme compilación de fuentes latinas sobre el islam, antología que sigue siendo fundamental para los estudios sobre esta imagología.

(con variantes), otro gran dolor que ha provocado la percepción de tradición cristiana sobre este libro sagrado. Solamente con estos datos creo que se puede decir, sin caer en un vacío retórico, que la nueva publicación del *Alchoran* es un acontecimiento cultural que debe servir para seguir reflexionando sobre todo ello.

Hay que tener en cuenta que la traducción del Corán es un texto largo, con un latín poco transparente –para la comprensión del cual, en ocasiones es necesario recurrir al árabe–, en la que se encuentran numerosas glosas que varían en su transmisión; además de que sus editores han tenido que colacionar los 26 manuscritos conocidos, junto con las varias impresiones de Bibliander y algunos epítomes<sup>3</sup>. Este trabajo fue iniciado por Martínez Gázquez en 1996 y ha sido el eje de trabajo del grupo *Islamolatina* fundado por él mismo, entre cuyos miembros se cuenta a González Muñoz, otro de los expertos más importantes para el estudio de los textos latinos sobre el islam. En torno al *Alchoran* han aparecido decenas de trabajos publicados y ha sido el centro de formación de varios doctorandos. Esta dimensión envuelve el resultado de esta edición y explica el impacto académico que ha tenido durante su elaboración. Ahora que ha salido publicado, las repercusiones se multiplicarán. Cuanto menos por estas razones, también puede afirmarse que la edición de Martínez-González (2022), además de un acontecimiento, es un monumento filológico.

El estudio de introducción dedicado al *Alchoran* describe las circunstancias culturales en las que se produce. Consigue resumir un estado de la cuestión sobre la génesis del texto y, por lo tanto, un punto de partida para comprender las características de esta traducción. Conviene recordar que, además del *Alchoran*, los intelectuales que trabajan bajo los auspicios de Pedro el Venerable ofrecen además varias obras, casi todas ellas transmitidas por la misma tradición manuscrita. Aunque aquí no sea necesario enumerarlos, hay que saber que, en su conjunto, fueron transmitidos en forma de *corpus*, tras haber sido sometidos a un cierto proceso de edición, al incluir prólogos y paratextos. Los investigadores de *Islamolatina* han llamado a este conjunto *corpus islamlatinum*. Algunos de los textos ya tienen ediciones contemporáneas, y cuando surjan las que faltan, se podrá comprobar hasta qué punto la tradición manuscrita es compartida por ellos. Nos referimos especialmente a la *Chronica mendosa* (CM), el *Liber de generatione Mahumet* (GM)<sup>4</sup>. Por este motivo, la publicación del *Alchoran*, al

<sup>3</sup> En las págs. 166-71 pueden verse las descripciones del *Compendium Alchorani* (primera mitad del s. XVI, identificado en correspondencia con el índice del ms. D y transmitido por cinco testimonios más –véase la nota 48 del Estudio de introducción–) y del epítome de Widmanstetter, publicado en Nüremberg 1543 (independiente de la edición de Bibliander, aunque elaborada contemporáneamente).

<sup>4</sup> Los otros dos textos del *corpus* que son resultado de una traducción del árabe son, por un lado, el *Liber de doctrina Mahumet* (DM), recientemente publicado, en su versión latina, por C. Finiello y R. Gleis, y en su versión árabe por U. Cecini, en el volumen: U. Cecini, C. Finiello, *Masā'il 'Abdallāh ib Salām (Doctrina Mahumet)*, kritische Edition des arabischen Textes mit Einleitung und Übersetzung. Mit einem Anhang zur lateinischen *Doctrina Mahumet* von Concetta Finiello und Reinhold F. Gleis, col. Corpus Islamo-Christianum. Series Arabica-Latina (SA-L 2), Wiesbaden 2021. Por otro lado,

compartir la tradición manuscrita con ellos, marcará metodológicamente los trabajos de edición que están por venir.

El estudio de Martínez-González aporta varias novedades. Una de ellas es la observación de que los diversos traductores debieron trabajar al mismo tiempo en los varios textos que estaban traduciendo. Así, la afirmación “no se advierten coincidencias entre el *Alchoran* de Ketton y las versiones de los numerosos pasajes coránicos contenidos en la *Doctrina Mahumet* de Hermann de Carinthia o en la *Epistola Sarraceni* y el *Rescriptum christiani* de Pedro de Toledo” (p. 38). Nuestras notas de trabajo nos permiten comprobar que lo mismo sucede en cuanto a la *Chronica mendosa*. Aportemos un solo ejemplo:

*Alch.* 113.4 (Q. 105.4) [ed. Martínez-González 2022, 546, ll. 4-5]: inmittens illis uolucrum multimodarum cohortes quam plurimas, que per nigrorum lapidum iniectum illos uelud tritici corticem euacuabant?  
 CM<sup>5</sup>: ...et in partes minutas, quasi grana frumenti redactus, iniectu lapidum nigrorum ab auibus multimodis diuinitus missis, uindicatum scelus illud.

Ni siquiera, pues, Robert de Ketton, al que se atribuye la principal intervención en la traducción del *Alchoran* y de la CM, utiliza su traducción del Corán. En el GM tampoco hay rastro del *Alchoran*.

Martínez-González afrontan también uno de los problemas más controvertidos del *Alchoran*: el modelo árabe sobre el que traduce Robert de Ketton y, especialmente, su método y, en consecuencia, la calidad de la traducción. El resultado –debatido desde época de Juan de Segobia a mediados del s. XV–<sup>6</sup> es una traducción no estrictamente literal con el texto árabe –en parte, porque el traductor acude a comentarios del texto coránico (*tafsīr*) que mediatizan en el resultado–, un método que no es comparable con el que se aplicaba en las traducciones de la Biblia (*verbum a verbo*)<sup>7</sup>. En este sentido parece que Ketton

---

también forma parte del *corpus* el llamado comunmente *Alkindi*, en realidad dos textos epistolares, editados por F. González Muñoz, *Epistula Sarraceni* y *Rescriptum christiani*, en *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hašimī y al-Kindī*, A Coruña 2005. En cuanto a los prólogos y los índices, fueron publicados por R. Gleib, *Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam*. col. *Corpus islamo-christianum* 1, Altenberge 1985; y J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964.

<sup>5</sup> Citamos la CM y el GM a partir de nuestras notas de trabajo, aunque pueden comprobarse en la edición de Bibliander, referida anteriormente.

<sup>6</sup> J. Martínez Gázquez, “El prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur’ān) trilingüe (1456)”, *Mittellateinisches Jahrbuch* 38, 2003, 389-410; F. González Muñoz, “Juan de Segobia y los manuscritos de la traducción latina del Corán de Robert de Ketton”, *Al-Qantara* 42, 2021, 1-18 (en versión digital).

<sup>7</sup> M. Castells Criballés, *La traducció llatina de l’Alcorà de Robert de Ketton (s. XII) en confrontació a l’original àrab: context, anàlisi i valoració* (tesis doctoral Universitat de Barcelona 2012), analiza el modelo de Corán árabe del que pudo haber dispuesto Ketton, identificando fuentes

quiso alejar deliberadamente al lector del recuerdo del texto bíblico, incluso en los pasajes compartidos entre Biblia y Corán. Vemos la misma actitud en su traducción de la CM. Al mismo tiempo la traducción del *Alchoran* transparenta una sintaxis y un léxico obviamente influenciado por el texto árabe. De ello dan cuenta los ejemplos que se ofrecen en el estudio de introducción (pp. 38-43).

El análisis del *Alchoran* continúa atendiendo otro rasgo característico de esta traducción, como es la aparición de glosas al texto (pp. 46-53), “alrededor de 800 anotaciones” (p. 46), que son ofrecidas en esta edición en su *apparatus glossarum*. El estudio de las glosas es sistematizado después (pp. 159-66), de modo que se explica la evolución de las mismas en la transmisión. Este tema también es complejo, porque parece que las glosas fueron siendo ampliadas y seleccionadas por los copistas, aunque muchas de ellas habrían sido ya redactadas por los mismos traductores (pp. 51-2).

Efectivamente, el *Alchoran* dispone, además, de un prefacio redactado por Robert de Ketton en el que ofrece al abad de Cluny, Pedro el Venerable, su traducción (editado en las pp. 207-8, con traducción castellana en las pp. 55-8). El tema es ofrecer una traducción que ponga de manifiesto al mundo latino (referido con la palabra técnica *latinitas*) el texto fundacional del islam, naturalmente destinada a evidenciar la distancia entre sus contenidos y las doctrinas cristianas. El componente ideológico antiislámico es evidente, como lo es en la expresión de las glosas al texto, y como lo es de hecho el conjunto del *corpus islamolatinum*. Obviamente, la voluntad es ofrecer un instrumento para la refutación del islam, trabajo en el que abundará después el mismo abad de Cluny con la redacción del *Liber contra sectam Sarracenorum* y de la *Summa totius haeresis Sarracenorum*<sup>8</sup>.

Martínez-González también editan (pp. 559-60), traducen (pp. 53-5) y estudian un segundo prólogo, presentado como “Prólogo a la *Chronica mendosa*”, es decir, el tratado que sigue al *Alchoran* en la tradición manuscrita del *corpus islamolatinum*. En esta reseña debo manifestar que mi opinión no coincide plenamente con este criterio, puesto que el texto aquí identificado como prólogo a la CM me parece ser el prólogo que abre la serie de textos CM, GM y DM y no expresamente destinado a ser el prólogo del primero de ellos. El título que ofrece el ms. *A* (ciertamente el más prestigioso de todos los conservados y considerado el arquetipo) expresa *Fabulę sarracenorum*, título que se aviene con los contenidos de los tres textos. Pero, con mayor fuerza argumental, debe observarse que la primera palabra que abre el *Liber de generatione* y el *Liber de doctrina* es un lacónico *Item*<sup>9</sup>, palabra que agrupa necesariamente esta trilogía en el mismo

andalusíes de los comentarios que también utiliza. Explica igualmente el sistema por el que el número de suras y aleyas queda desplazado en el *Alchoran*.

<sup>8</sup> Cuyas ediciones han sido citadas dentro del trabajo de Gleí (1985) en la nota a pie 4.

<sup>9</sup> La aparición de esta palabra *Item* al inicio del *Liber de doctrina* puede comprobarse en la ed. de Finello, dentro del volumen de Cecini, *Masā'il*, 188. Es comprensible que este *item* no esté en el inicio de la CM, al ser el primero de ellos, de modo que los dos siguientes sean presentados como *item*, es decir, como puntos de continuación del conjunto de las *Fabulae Sarracenorum*. La

corpus, a nuestro entender titulado, en su conjunto, *Fabulae Sarracenorum* (FS). Si bien, efectivamente, la expresión de la FS en primera persona *detegi Machumet detestabilem hystoriam* (lin. 8-9) alude a la traducción de la CM, sin embargo, una vez reunida con las demás obras que conforman el *corpus islamolatinum*, el título *Fabulae Sarracenorum* sirvió para presentar los tres opúsculos referidos al Profeta. Así, los contenidos de la FS se pueden leer en referencia a esta trilogía. Hay también algunas evidencias textuales y de tipo codicológico que permiten pensar que estos tres textos conformaron una unidad en tres partes, un argumento que ahora no podemos desarrollar.

El estudio de introducción continúa con la descripción codicológica de cada uno de los testimonios (pp. 61-103), y desemboca en la justificación del *stemma* (pp. 104-37), en el que nos detendremos a continuación.

Martínez-González confirman el testimonio *A* como el arquetipo conservado, pero en un estadio todavía en proceso de revisión que daría lugar a una copia en limpio y, digamos, definitiva. Esta copia es hipotética, llamada *A<sup>l</sup>* por los editores del *Alchoran*, de la que dependería el resto de la transmisión<sup>10</sup>. En la descripción de los criterios de edición (p. 175) Martínez-González confirman la decisión de haber tomado *A* como texto base de la edición, sobre el cual ha habido que subsanar correcciones con los demás testimonios. Sin embargo, creo yo, esta hipótesis, aunque razonable, no es absolutamente necesaria: nuestra razón es que, si los errores de *A* se subsanan no por conjetura de un código “en limpio” *A<sup>l</sup>*, sino por *ope codicum*, entonces jamás se acude, en la práctica, a la necesidad de esta hipótesis. Lo que ocurre es que los editores escogen la lectura de *A* dada *post correctionem*, a cuya corrección –según entiendo– deberían llamar *A<sup>l</sup>*. Así, por ejemplo:

*Alch.* 31.40, (Q. 22.40) [Martínez-González 2022, 379, ll. 69-70]: *Aliter enim tures et ecclesie templaque, quibus Deus multum inuocatur... Ecclesie] tantum A (sub litura) mesquide: A (supra lineam) a P<sup>3</sup> P<sup>7</sup> W K Bibl. mesquidem V<sup>1</sup> D T<sup>6</sup>*

*Alch.* 17.19 (Q. 7.19) [Martínez-González 2022, 287, ll. 24-5]:  
...precepit ut in paradiso manentes quod si placeret comederent  
Quod] et quo (*sub litura*) *add. A*

---

idea es interesante, porque indica que el *corpus islamolatinum* fue “editado” de manera meditada, como hemos indicado ya, con el añadido de prólogos y paratextos –subtítulos, glosas y elementos de organización interna–, como son los *item* que hemos señalado.

<sup>10</sup> En sus palabras (p. 105): “Esta hipotética copia en limpio del texto revisado (*A<sup>l</sup>*) sería el arquetipo de todos los demás códigos”.

En consecuencia, la importancia de *A* caracteriza la edición del *Alchoran*, al ser tomado como texto base. De hecho, el número de lecturas de *A* que se imponen como correctas es muy significativo.

Siguiendo con la observación del aparato crítico (p. 137), Martínez-González derivan de *A* cuatro ramas principales: las familias  $\alpha^1$  y  $\alpha^2$ , la familia  $\beta$  y el manuscrito *P*<sup>3</sup>. Aunque no he sabido encontrar una explicación del importante aislamiento<sup>11</sup> de *P*<sup>3</sup>, nuestras notas sobre la *Chronica mendosa* confirman esta observación.

En cuanto a las familias  $\alpha$  y  $\beta$ , se podría ver la posibilidad de distinguir una serie de subarquetipos: dentro del grupo  $\alpha^1$ :  $\varepsilon$  (*P*<sup>11</sup> y *V*<sup>2</sup>)  $\eta$  (*P*<sup>4</sup>, *B* y *M*<sup>6</sup>); dentro del grupo  $\alpha^2$ :  $\zeta$  (*O*<sup>2</sup> y *O*<sup>3</sup>),  $\gamma$  (*P*<sup>1</sup> y *T*),  $\delta$  (*P*<sup>2</sup>, *P*<sup>6</sup> y *S*<sup>6</sup>); y dentro del grupo  $\beta$ :  $\kappa$  (*K* y *W*)  $\theta$  (*V*<sup>1</sup>, *M*<sup>a</sup> y *P*<sup>8</sup>),  $\lambda$  (*D* y *T*<sup>b</sup>) y  $\iota$  (*Bibl.* y su *descriptus E*). Así, el subarquetipo marcado con asterisco en el *stemma* del *Alchoran* para los testimonios *P*<sup>11</sup> y *V*<sup>2</sup> se corresponde con nuestro  $\varepsilon$ ; y el grupo, también marcado con asterisco, *M*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> *B* con nuestro  $\eta$ . En este sentido, la mayor diferencia consiste en sugerir el grupo  $\delta$ , no interpretado como un subgrupo por Martínez-González.

Del conjunto de manuscritos que copian el *Alchoran*, los testimonios *P*<sup>7</sup> y *E* no transmiten ni la CM ni el GM ni el DM;<sup>12</sup> mientras que el ms. de Cambridge, Corpus Christi College, ms. 335 (s. XV), no transmite el *Alchoran*, aunque este último aparece –quizás por error– en la lista de *sigla codicum* con la consigna *C*<sup>a</sup>. Lo más significativo es el caso de *P*<sup>7</sup>, ya que es un testimonio relacionado con la hipótesis de la identificación de *R* (el *codex ragusinus*) como el arquetipo de la familia  $\beta$ . Esta identificación (es decir  $R = \beta$ ) es una de las aportaciones más innovadoras del trabajo textual de esta edición del *Alchoran*. Creo, además, que será una observación aplicable a la edición de la CM y el GM. De ese modo, es encomiable la prudencia con la que Martínez-González hablan en la p. 122 respecto a *R*: “Tampoco está completamente confirmado que [*R*] albergase la *Chronica mendosa*, el *Liber generationis* y la *Doctrina Mahumet*. Bibliander incluye estos tres escritos en su compilación, pero tal vez los tomó de alguno de los otros dos códices latinos de que dispuso”. Efectivamente, el *stemma* de la CM y del GM –no publicado– apunta a considerar el testimonio *H* (que no transmite el *Alchoran*) como el principal candidato para explicar la fuente de estos opúsculos en la edición de Bibliander.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Habría que observar que el ms. de la BnF ms. lat. 4970 (s. XIV) no transmite ni el *Alchoran* ni la CM, pero sí, en los fols. 61v-62r, el *Prologus Roberti Translatoris* (editado en las pp. 559-60). Este testimonio no ha sido tenido en cuenta por Martínez-González. Si lo mencionamos aquí es porque, en nuestra opinión, puede ser considerado un *codex descriptus* de *P*<sup>3</sup>.

<sup>12</sup> Puede anotarse que el manuscrito de París, BnF ms. lat. 3671 (s. XVI), transmite solo el DM; el manuscrito de París, BnF ms. lat. 3649 (s. XIV-XV) solo el *Alquindi*. Y, al contrario, los manuscritos del *corpus* París, BnF ms. lat. 6225 (s. XV) (testimonio *H*), París, BnF ms. lat. 4970 (s. XIV) y Cambridge, Corpus Christi College, ms. 335 (s. XV), no transmiten el *Alchoran*.

<sup>13</sup> La mencionada ed. de Finiello confirma que también transmite el DM (fols. 236r-244v).

Finalizamos con un comentario a los índices. Los de nombres propios de persona y lugar son también una hermosa aportación, entre otras razones, porque muchas de estas referencias son difíciles de consultar en contextos latinos que provienen del árabe (nos referimos, por ejemplo, a obras de astronomía o de historiografía). El índice titulado *verba arabica* es especialmente valioso, no sólo por la misma razón y las noticias de *realia* que conllevan, sino también porque en muchos de ellos se aprecia el sistema de adaptación de la lengua árabe al latín, que mantiene con toda probabilidad rasgos andalusíes (por ejemplo, en la pronunciación que entraña *alferdeuz* para al-firdaws; *alhigere* para al-hijra; o *arruteba* para al-ruṭab).

ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA  
 Universitat Autònoma de Barcelona  
 oscar.delacruz@uab.cat

FRANK T. COULSON, JUSTIN HAYNES, *The Moralized Ovid: Pierre Bersuire*, *Dumbarton Oaks Medieval Library* 82, Cambridge MA-London: Harvard University Press, 2023, xviii+823 pp., \$35.00, ISBN 978-0-674-29084-6 (hb).

No modern scholar has done more than Frank T. Coulson to shine light on the medieval reception of the Roman poet Publius Ovidius Naso, better known as Ovid (43 BCE-17/18 CE). As the author of numerous studies, editions, translations, and research aids related to the imperial poet, Coulson has single-handedly made the early twenty-first century a true *aetas Ovidiana* for scholarship on the legacy of Ovid's influence on premodern Christian readers.<sup>1</sup> His most recent contribution is a collaboration with Justin Haynes on a Latin edition and English translation of a sprawling fourteenth-century commentary on the *Metamorphoses* known as the *Moralized Ovid (Ovidius moralizatus)*. Composed by the Benedictine preacher Pierre Bersuire (c. 1290-1362) during his residencies at Avignon and Paris in the 1340s and 1350s, the *Moralized Ovid* offered readers elaborate Christian interpretations of the Greek and Roman myths collected in the poet's best-known poem. Bersuire had originally conceived of this commentary as part of a longer work entitled *Reductorium morale*, which aimed to sanitize pagan mythology for Christian audiences, but the *Moralized Ovid* circulated independently soon after its completion. Surviving in over ninety manuscripts and many early printed

<sup>1</sup> See, for example, *Ovid in the Middle Ages*, in J.G. Clark, F.T. Coulson, K.L. McKinley, eds., Cambridge 2011; *The Vulgate Commentary on Ovid's Metamorphoses, Book 1*, ed. and trans. F.T. Coulson, Kalamazoo MI 2015; and F.T. Coulson, H. Anderson, *Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Volume XII: Ovid, Metamorphoses*, Toronto 2022.