

Recibido / Received: 27/05/2022
Aceptado / Accepted: 12/06/2022

Para enlazar con este artículo / To link to this article:
<http://dx.doi.org/10.6035/MonTI.2023.15.05>

Para citar este artículo / To cite this article:

García González, Marta. (2023) "Los conceptos de función y calidad en la traducción: consideraciones en torno a las traducciones latinas del Corán." En: Pomer Monferrer, Luis; Ioannis Kioridis & Katarzyna Starczewska (eds.) 2023. *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. MonTI 15, pp. 141-178.

LOS CONCEPTOS DE FUNCIÓN Y CALIDAD EN LA TRADUCCIÓN: CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS TRADUCCIONES LATINAS DEL CORÁN

THE CONCEPTS OF TRANSLATION FUNCTION AND QUALITY: THE LATIN TRANSLATION OF THE QUR'AN

MARTA GARCÍA GONZÁLEZ
mgarciag@uvigo.es
Universidade de Vigo

Resumen

Los conceptos de función (*skopos*, Reiss & Vermeer 1991: 95-104) y calidad de la traducción han generado innumerables trabajos dentro del ámbito de los Estudios de Traducción. Se trata en nuestra opinión de dos conceptos indisolubles, en la medida en que solo podemos valorar la calidad de una traducción cuando conocemos la función con la que esta fue concebida. En este sentido, pese a la asociación habitual de la traducción con el deseo de dar a conocer a los hablantes de una lengua (LM) un discurso inicialmente generado en otra (LO), lo cierto es que numerosos autores a lo largo del tiempo han reconocido la existencia de otras funciones igualmente frecuentes de la traducción. Este trabajo pretende revisar algunos aspectos de las traducciones del Corán al latín realizadas entre 1143 y 1680, analizando su(s) función(es), su difusión y la percepción de su calidad dentro del marco histórico de las relaciones-enfrentamientos entre cristianismo e islam.

Palabras clave: Calidad de la traducción. Función de la traducción. Confrontación islámico-cristiana. Corán.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Abstract

The concepts of translation function (*skopos*, Reiss & Vermeer 1991: 95-104) and quality have been the subject of substantial discussion within the area of Translation Studies. They are, in our opinion, two closely bound concepts, to the extent that the quality of a translated text can only be fully assessed when the *skopos* for which it was created is known. In this respect, despite the frequent connection of translation with the purpose of making an original discourse (ST) available to speakers of a different language (TL), several authors over the centuries have acknowledged the concurrence of other equally common aims of translation. The main objective of this paper is to discuss some aspects of the different Latin versions of the Qur'an prepared between the years 1143 and 1680, reviewing their intended function(s), how they circulated across Christian Europe and how their quality was perceived by their initiators, potential readers and scholars within the historical framework of Christian-Islamic confrontation.

Keywords: Translation Quality. Translation Function. Christian-Islamic Confrontation. Qur'an.

1. Introducción

El de la traducción de textos religiosos es un tema que ha ocupado a numerosos expertos de diferentes ámbitos, entre ellos la filología, la historia y la teología, además de los propios Estudios de Traducción. Sobradamente conocidos son dentro de esta última disciplina, por citar solo algunos ejemplos, los estudios de Nida (1964, 1969) sobre la traducción de la Biblia, o el análisis del papel de los traductores de textos religiosos de Delisle & Woodsworth (2012). Menos conocidos, aunque de igual interés, podrían resultar otros trabajos previos a la propia configuración de los Estudios de Traducción como disciplina académica, como los llevados a cabo por algunos misioneros durante la colonización de América o Asia, por ejemplo, Fray Andrés López en el siglo XVII (Sueiro 2002: 125-162).

Nida (1964) utiliza ejemplos de la traducción de la Biblia para ilustrar el concepto de equivalencia dinámica, según el cual debe primarse la traducción basada en el contenido frente a la búsqueda de la correspondencia formal. Se promueve, por lo tanto, una recreación del texto en la lengua del receptor, con la búsqueda del equivalente natural más próximo, que permita al lector asimilar el contenido dentro de su propia cultura. Fray Andrés López

hace lo propio en el siglo XVII, defendiendo una traducción *ad sensum* de los textos sagrados, como ya antes hiciera San Jerónimo:

Comenzando pues por la difinicion de traducion digo que es conversión de las palabras de un ydioma en otro en quanto al sentido guardando la propiedad del ydioma en que se traduce. Esta definicion se saca del comun sentir de los sabios acerca de este punto y en especial de lo que dize San Geronimo en muchos lugares [...] y assi arrimado ala autoridad de tan gran Maestro digo que todo el negocio de traducir consiste en dos puntos. El uno es en que se traduzca el sentido y el otro el que se traduzca según la propiedad, modo y fras de la lengua en que se traduce (fol. 124 v y rv-fol. 125v: párrafo 123, *apud* Sueiro 2002: 140).

Esta aproximación a la traducción de textos religiosos de la doctrina cristiana es pareja al enfoque adoptado en la traducción de textos de otras confesiones, como la islámica, que rechaza la traducción literal debido a la propia naturaleza del texto original. Como indica Abdul-Raof (2005: 162), existe la creencia de que el Corán es un texto intraducible por estar su contenido intrínsecamente ligado a la lengua en la que está escrito. De forma similar, Von Denffer (1983: 145) afirma que, dado que la palabra de Alá fue revelada en la lengua árabe, cualquier traducción realizada a otra lengua ya no sería “la palabra de Alá”. Tales argumentos hacen que estos autores rechacen la traducción literal del Corán y promuevan “a pragmatic translation of the Surface meanings of the Qur’an and the provision of linguistic and rhetorical patterns suitable for the target language” (Abdul-Raof 2001: 2). El objetivo de esta traducción comunicativa no sería sustituir el texto original sino permitir a los lectores meta el acceso a una aproximación al mismo. Como tal, no debería denominarse “traducción del Corán” sino “traducción de los significados del Corán” (Abdul-Raof 2001: 13).

Ahora bien, en los ejemplos anteriores, se parte de una aproximación a la traducción que se basa en el objetivo de difundir el mensaje del texto original. Y si bien es cierto que una de las funciones importantes de la traducción de una obra es la de permitir el acceso a ella al mayor número de personas que no pueden leerla en su lengua de origen, no parece que fuese esta la que movió a los primeros traductores del Corán al latín ni especialmente a los iniciadores (Nord 1988) de su trabajo. No podía ir destinada al pueblo cristiano como tal, porque su lectura, en el improbable caso de que

hubiesen tenido conocimientos de latín, hubiera sido un terrible veneno para sus almas. Las traducciones del Corán tuvieron que realizarse, por lo tanto, con otros objetivos en mente. Diversos autores (Daniel 1960; Martínez Gázquez 2003a; Burman 2007; Elmarsafy 2009) coinciden en destacar principalmente dos: por un lado, parece probado que en general las traducciones se hicieron para dotar a los apologetas cristianos de una herramienta con la que combatir la expansión del islam por Occidente, para lo cual se incluían abundantes comentarios y se destacaban, a veces a posteriori, aquellas partes del texto sagrado islámico que más debían escandalizar a los lectores cristianos (Burman 2007: 62). Por otro lado, la presencia de ediciones bilingües y multilingües, así como las características de algunas de ellas, apuntan también hacia un posible interés filológico.

Dentro de este contexto, el objetivo del presente trabajo es revisar las diferentes traducciones del Corán al latín realizadas entre 1143 y 1680, analizando su función dentro del marco histórico de las relaciones-enfrentamientos entre cristianismo e islam. Este análisis se complementará con una revisión de las valoraciones sobre su calidad expresadas tanto por los iniciadores y lectores de la época en que se realizaron, como por los investigadores actuales. Nos valdremos, para ello, de las ediciones modernas realizadas dentro del proyecto de investigación Islamolatina¹, así como de la abundante bibliografía dedicada al estudio de las traducciones latinas del Corán.

El estudio comienza con una breve contextualización general del momento histórico en que se realizaron las diferentes traducciones, para a continuación revisar de manera específica lo que conocemos sobre los objetivos con que se realizaron y sobre las estrategias aplicadas por los traductores a cada una de ellas. Finalmente intentaremos, a partir de esta doble revisión, sacar alguna conclusión respecto a la relación entre la percepción de la calidad de los textos analizados y su difusión y recepción a lo largo del período analizado. El trabajo se cierra con un breve anexo que recoge las

1. El proyecto de investigación Islamolatina, dirigido por el profesor Martínez Gázquez, de la UAB, ha contribuido mucho al conocimiento y expansión de estas traducciones promoviendo la edición de las de Marcos de Toledo, Egidio de Viterbo, Cirilo Lúcaris y Germán de Silesia. El propio Martínez Gázquez ha elaborado junto con González Muñoz una edición moderna de la traducción de Ketton, que se encuentra actualmente en prensa.

primeras líneas de cada una de las traducciones del Corán revisadas, que permitirá al lector interesado hacerse una idea de las diferencias entre ellas.

2. Contextualización general

Para comprender las razones por las que se realizan las primeras traducciones del Corán al latín, así como las estrategias de trasvase utilizadas en cada una de ellas, debemos remontarnos a comienzos del siglo XII. Por una parte, es necesario hacer una breve referencia al contexto sociolingüístico de la época. El latín hacía ya siglos que había desaparecido como lengua viva entre el pueblo, tras la diferenciación de los diferentes dialectos vernáculos de este que acabaron desembocando en la aparición de las lenguas romance. Sin embargo, sí seguiría manteniéndose como lengua científica hasta el s. XIX y como religiosa hasta bien entrado el s. XX, lo que explica la abundancia de textos latinos generados durante todos estos siglos. Con todo, mientras que en el Renacimiento se produce una recuperación del latín clásico, con el nacimiento del interés por los estudios filológicos, el latín escrito utilizado en la Edad Media es un latín adaptado para facilitar la expresión de los conceptos abstractos y llenos de matices de la filosofía de la época, el denominado latín escolástico o latín curial.

Por otra parte, pese a que los árabes habían comenzado a entrar en Europa, principalmente en la península ibérica a través del Mediterráneo en el siglo VIII, el idioma árabe no estaba al alcance de todo el mundo, lo que impedía el acceso a la religión islámica en su propia fuente en busca de argumentos fundados para su refutación. Se trataba de una cuestión importante, porque se había establecido un amplio frente de disputa socio religiosa en la Europa cristiana y muy especialmente en la Hispania musulmana ocupada por los árabes desde hacía bastantes siglos. Es innegable que existió un traspaso de conocimientos en uno y otro sentido, sin duda beneficioso. Había un impulso en el estudio de las ciencias árabes que aportaban conocimientos nuevos; incluso se estudiaban los textos islámicos hasta entonces despreciados por los cristianos. Sin embargo, había que cortar de raíz el avance de la fe islámica entre los cristianos y había que hacerlo con un esfuerzo similar al de una guerra.

Este es el contexto en el que Pedro el Venerable (1092-1156, Cluny), abad de la abadía benedictina de Cluny, ante la expansión cada vez mayor del islam, afirma que “contra estas herejías y contra esta peste hay que estar en posesión de un armario cristiano como una respuesta proporcional a las mismas” [nuestra traducción] (Bibliander 1543)². Precisamente con este objetivo en mente, el abad concibe la idea de elaborar un corpus de textos, algunos traducidos del árabe al latín y otros escritos directamente en latín, dirigidos a refutar el islam y dotar a los cristianos de armas para luchar mediante la palabra contra el enemigo musulmán. Uno de esos textos sería la traducción del Corán a la lengua latina. El propio Abad compuso también en el s. XII dos pequeños opúsculos, *Summa totius heresis Saracenorum* y *Liber contra sectam siue heresim Saracenorum*, cuyos títulos no dejan lugar a dudas sobre su orientación antisemita.

El conjunto de la obra promovida por Pedro el Venerable se conoce como *Collectio Toletana* o *Corpus Toletanum*, aunque hay tendencia a denominarla *Corpus Islamolatinum*, ya que su elaboración no se realizó realmente en Toledo sino en Tarazona (Martínez Gázquez 2011). El manuscrito más antiguo en que se recoge la antología es un código de mediados del s. XII, conservado en la Biblioteca Nacional de Francia (MS Arsenal 1162). Bishko (1956) apunta que la traducción del Corán fue encomendada, a raíz de su viaje a la península ibérica en 1142, a un grupo de estudiosos en el que llevó el grueso del trabajo Robert de Ketton, traductor de obras científicas originario de Inglaterra pero que desarrolló su actividad en la península ibérica, concretamente en Pamplona y Tudela (Martínez Gázquez 2015a). Con todo, aunque oficialmente se atribuye la traducción a de Ketton, también contribuyeron otros, entre los que destacan Pedro de Toledo y Pedro de Poitiers, y no se descarta la participación de algún musulmán conocedor del Corán y de la lengua árabe. Pedro el Venerable también encomendó a de Ketton una *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de uita Machumetis et successorum eius*, título que representa en sí mismo una declaración de intenciones sobre la función que debería tener la obra.

2. ...sicut contra alias haereses, ita et contra hanc pestem Christianum armarium habere deceret (Bibliander 1493).

Esta primera traducción del Corán al latín se terminó en julio de 1143 y, relativamente pronto, en 1210, se completaría la segunda, atribuida a Marcos de Toledo y cuya difusión sería, como veremos, muy inferior a la de Robert de Ketton. Tendrían que transcurrir más de dos siglos, hasta mediados del XV, para que Juan de Segovia emprendiese la tarea de realizar su propia versión, de la que en la actualidad solo se conserva el prólogo (Martínez Gázquez 2003a: 501-2). Igualmente incompleto se conserva el trabajo de Flavius Mithridates (1480), si bien en este caso los estudios indican que es probable que la traducción nunca llegase a completarse. Ya en el siglo XVI, concretamente en 1518, ve la luz una nueva versión impulsada por el Cardenal Egidio de Viterbo y realizada por Ioannes Gabriel Terrolensis. Como veremos en detalle más adelante, estos tres últimos trabajos se caracterizan por su interés filológico, que apunta a un posible cambio de dirección en los objetivos buscados por los iniciadores de las traducciones. En este sentido, cabe recordar que todas ellas se realizaron en un momento en que la reconquista territorial ya estaba prácticamente (las dos primeras) o totalmente (la última) finalizada, si bien la cruzada cristiana contra el islam aún se mantendría activa durante siglos.

En 1543, se publica en imprenta por primera vez la traducción realizada cuatro siglos antes por Robert de Ketton, que hasta entonces había sido copiada y recopilada en diversos manuscritos y que pasa gracias a la imprenta a adquirir un sello de oficialidad que contribuiría a su mayor difusión. El texto de de Ketton se recoge, concretamente, en un corpus en dos volúmenes compilado en Basilea por el orientalista suizo Theodore Bibliander, y aunque es cierto que el Corán ocupa una buena parte del corpus, está precedido y seguido de un buen número de trabajos, lo que permite afirmar que en la mente del editor no estaba la idea de publicar una traducción del Corán al latín, sino que esta formó parte como un elemento más, junto con otros muchos estudios y trabajos, de un nuevo instrumento antiislámico. No se sabe con exactitud qué manuscrito utilizó Bibliander, aunque podría haber sido uno que mandó copiar el cardenal Juan de Ragusa, hoy perdido (Alverny 1948: 86). Sí se conserva un manuscrito poco estudiado hasta la fecha y que resulta de interés para conocer el contexto en el que se realizó la edición. Se trata del manuscrito Basel (Universitätsbibliothek A XIII 25), de 1542, procedente de la biblioteca de Johannes Oporinus, que consiste en una

plantilla editorial para varias de las obras consignadas en los volúmenes I y II del corpus de Bibliander. Por ella sabemos que, entre las obras de primer volumen, además de la traducción de de Ketton y su *Chronica mendosa et ridiculosa*, se recogían, entre otros trabajos, una apología del propio Bibliander (*Apologia pro editione Alcorani, ad Reuerendissimos patres ac dominos Episcopos & doctores Ecclesiarum Christi, Theodoro Bibliandro auctore*) y dos textos de Martín Lutero (*D. MARTINI Lutheri ad Alcorani lectorem Praemonitio* y *Martini Luteri doctoris theologiae et ecclesiastis ecclesiae Vuittenbergensis, in Alcoranum praefatio*).

En su primer trabajo, Lutero no se aleja de los lugares comunes de las maldades que lleva en sí la doctrina islámica, insistiendo en compararlas con las plagas bíblicas de Egipto, si bien al final introduce este párrafo: “La Iglesia hace ya bastantes siglos que ha sido devastada y disminuida, en parte por causa de la fe de Mahoma, en parte por la idolatría del romano pontífice” [nuestra traducción] (Lutero, en Bibliander 1493)³. En el segundo, el autor nos presenta lo que puede considerarse una declaración de intenciones sobre la necesidad de conocer el contenido del Corán:

Por tanto es provechoso a los hombres sabios leer los escritos de los enemigos para poder refutarlos, debilitarlos y derribarlos más duramente a fin de sanar a algunos o dotar ciertamente a los nuestros de argumentos muy firmes [nuestra traducción]. (Lutero, en Bibliander 1493)⁴

Cabe indicar que ambas obras de Lutero fueron omitidas en una segunda edición del corpus de Bibliander aparecida solo unos cuantos años después, en 1550. No se conoce el criterio que siguieron los editores para suprimirlos ya que, si bien es cierto que Lutero había sido excomulgado muchos años antes de la primera edición, él mismo había sido artífice y colaborador de esta recopilación de textos. Aunque es cierto que su referencia a la *idolatria pontificis Romani* es lo suficientemente explícita como para merecer una

3. *Ecclesia iam multis seculis partim Mahometica peste, partim idolatria pontificis Romani uastata et attenuata est* (Lutero, en Bibliander 1493).

4. *Quare doctis prodest legere scripta hostium, ut acrius ea refutare, concutere et evertere, ut sanare aliquos, aut certe nostros firmioribus argumentis communiter possint* (Lutero, en Bibliander 1493).

censura, el argumento de que esta pueda haber sido la causa de su exclusión no parece ser muy sólido, ya que su lugar en la segunda edición lo ocupa una *Philippi Melanchthonis praemonitio ad lectorem*, y el cardenal Melanchton respiraba los mismos aires antipapado que Lutero.

En 1544, entre las dos ediciones de la colección de Bibliander, Guillaume Postel, hace un intento de traducción que no llega a completar, pero del que se conservan algunas partes. De hecho, las ediciones de Bibliander recogen una versión de Postel de la Azoara prima tras la traducción del propio de Ketton y la de un tercer traductor no identificado. A los trabajos de Postel sigue la versión atribuida a Cirilo Lúcaris, iniciada en 1572 y terminada en fecha desconocida, si bien debió ser antes de 1638, año de la muerte de su autor. Ya en la segunda mitad del s. XVII, en 1670, finaliza la suya Germán de Silesia y solo 10 años después, en 1680, Ludovicus Marraccius acaba la que vendría a poner fin a esta serie de traducciones del Corán al latín, que tuvo su inicio en la península ibérica pero que acabó con protagonistas con residencia o procedencia itálica ya que, aunque Germán de Silesia hizo su traducción en el Escorial, toda su vida había transcurrido en Italia.

Antes de abordar en los siguientes apartados el estudio detallado de cada una de las distintas versiones, conviene indicar lo que de la Cruz (2003) afirma sobre la traducibilidad de la obra que nos ocupa, ya que ello nos permitirá comprender el porqué de la forma adoptada por la mayor parte de los textos y las numerosas críticas recibidas por la traducción de Robert de Ketton pese a su enorme difusión:

El Corán, revelado en lengua árabe, es intraducible. El estilo mismo del Corán, inimitable, es una prueba del acto de la revelación. Cualquier traducción a otra lengua, es considerada un comentario, y no el texto mismo de la revelación. La primera traducción del Corán, que en absoluto cuenta con estas premisas como criterio de trabajo, convirtió al Corán en una abrupta fuente de argumentos que había que refutar. (de la Cruz 2003: 21)

En sentido similar, Abdul-Raof (2005: 162) afirma que las traducciones al latín del Corán jamás podrían considerarse una sustitución del Corán original por ser, de acuerdo con los intelectuales musulmanes, lo que Bassnett (1988: 25) denomina “a betrayal, an inferior copy of a prioritised original”.

3. Las primeras traducciones: el Corán como arma contra el Islam

3.1. *Machumetis Saracenorum Principis, Eiusque Successorum Vitae Ac Doctrina, Ipseque Alcoran*, de Robert de Ketton

Vidas y doctrina de Mahoma, príncipe de los sarracenos y de sus sucesores y el propio Corán por el que se rigen como auténtico código de las leyes divinas los agarenos, los turcos y otros pueblos que se oponen a Cristo. Estos escritos un hombre muy conocido por diversos nombres, D. Pedro, abad de Cluny, ordenó que fuesen traducidos de la lengua árabe a la latina por unos hombres muy sabios para la defensa de la fe cristiana y de la santa madre iglesia [nuestra traducción]. (Bibliander 1543, 1550)

Este es el título completo con el que se publicó la primera edición impresa del Corán al latín de Robert de Ketton, cuya elaboración ya hemos contextualizado en el apartado 2. Es importante destacar que se caracteriza por ser lo que se denominaría una paráfrasis comentada del texto árabe, y no una traducción literal⁵. De Ketton reelabora el texto, reformulándolo cuando lo considera necesario, y se apoya para hacerlo en el *tafsīr*, la exégesis empleada para la explicación e interpretación del Corán por los propios árabes. Lo que hace especial la versión de de Ketton es que, a diferencia de las posteriores, el traductor no introduce elementos que permitan distinguir qué partes se corresponden con la traducción del original y cuáles están extraídas de fuentes exegéticas. De esta forma, los lectores tendían a considerar que el documento en su conjunto constituía la traducción directa de la obra sagrada (Burman 2002: 64).

A pesar de no tratarse de una práctica infrecuente en la época medieval (Copeland 1991: 174-77), esta circunstancia provocó que la traducción se considerase una versión incorrecta del texto original, manipulada para cumplir los deseos de su iniciador de utilizarla como herramienta para destacar las herejías de la religión islámica. De hecho, varios fueron los traductores posteriores de la obra al latín que criticaron el trabajo de de Ketton en este sentido. Así, Juan de Segovia ataca con mucha dureza esta primera traducción y de esa forma justifica la necesidad de su versión, que sería más

5. Como puede verse en el anexo, el comienzo del Corán en la ediciones comentadas es *In nomine Dei miseratoris, misericordis*, menos en Postel que introduce un *pii*, mientras que la de Ketton se aparta bastante de todas las demás versiones.

fiable y ajustada al texto árabe y más científica (Martínez Gázquez 2003b). También Egidio de Viterbo (1518), iniciador de otra de las versiones, justifica su encargo en el hecho de que no encuentra en la traducción de Robert de Ketton ni una línea ajustada al texto. Por su parte, Germán de Silesia afirma, como veremos en un apartado posterior, que otros (sin especificar quiénes) lo han hecho mal. Finalmente, Ludovico Marraccio, autor de la última traducción latina del Corán, dice de la de de Ketton que le parece una paráfrasis infiel.

La traducción también ha sido objeto de crítica en la actualidad. Martínez Gázquez (2003a) afirma lo siguiente al respecto de la forma en que se ajusta a una mejor lectura desde el punto de vista cristiano:

La traducción latina de Robert de Ketton presenta discrepancias en puntos controvertidos de la doctrina islámica y adopta diversas soluciones que se apartan del contenido y la forma original del Corán. La división de las suras en el texto latino no se corresponde con la división aceptada en el texto original y les da títulos diferentes, las más de las veces sesgados, sacados de los prejuicios ante la doctrina y las costumbres islámicas, y quiere finalmente la descalificación de Mahoma y su doctrina. La acompaña un corpus importante de glosas que aclaran y ayudan al lector para una mejor y más ajustada lectura del Corán desde un punto de vista cristiano. (Martínez Gázquez 2003a: 493)⁶

Aún más severo se muestra de la Cruz (2003) quien estudia las razones que determinaron el éxito de la versión de de Ketton frente a las traducciones posteriores:

Si bien es cierto que los conocimientos sobre el “otro” fueron profundizándose con el tiempo, el éxito de la traducción de Ketton, que contiene tantos prejuicios contra el Islam, demuestra que el discurso antimusulmán se fundamentaba en muchas ocasiones en una información elaborada, cuanto menos, sin rigor, por no decir en una información destinada a la destrucción del enemigo musulmán. (de la Cruz 2003: 27)

Con todo, no todas las valoraciones actuales sobre la calidad de la traducción de Robert de Ketton son negativas. Si bien reconoce la presencia de errores en pasajes que el traductor ha interpretado o trasladado de forma incorrecta,

6. Las glosas fueron editadas posteriormente por el propio Martínez Gázquez en 2015.

Burman (1998: 703-732) comprueba que las paráfrasis del traductor estaban ampliamente basadas en el *tafsīr*, de tal forma que su Corán latino no sería “just a translation of that holy book but, to a substantial degree, a translation of that book as it was understood by Muslim commentators” (Burman 1998: 711).

Burman añade que el propio Juan de Segovia, pese a la dura crítica vertida sobre la traducción de de Ketton en el prólogo a la suya, reconocía al final que aquella no contenía nada inventado ni faltaba en ella nada esencial del texto árabe original (Burman 1998: 725). Desde el punto de vista de los actuales Estudios de Traducción, afirma Burman:

[...] it would be considerable injustice to Robert and his Latin Qur’ān to conclude that merely because his *Lex Mahumet* is a paraphrase, it is therefore a poor translation. Scholars of the theory and practice of translation would challenge such a conclusion simply because the assumption upon which it is based—that a literal translation is always a better translation—has long been known to be questionable. A paraphrase in some cases may be the only way to get across many of the essential meanings of a given text. In the case of Robert of Ketton’s Latin Qur’ān, such a judgment is particularly unwarranted because his paraphrase is so heavily informed by standard Muslim interpretations of the Qur’ān. (Burman 1998: 731)

En términos también positivos se manifiesta Tolan (1998: 354), según el cual “Robert has gone to great lengths to provide an accurate and comprehensive Latin version of the Qur’ān”. Sin embargo, el autor nos indica también que la precisión o fidelidad al contenido de esta traducción se contrapondría a las numerosas anotaciones presentes en el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, en las que se induce al lector a una lectura negativa del texto con comentarios del tipo “locura”, “ridiculez”, “estupidez”, “blasfemia”. También recoge el manuscrito subtítulos para algunas de las suras como: “Sura estúpida, vana e impía”, “Sura de estupidez y mentira, como las anteriores”, “Sura diabólica, como las anteriores” (Tolan 1998: 355). El manuscrito iba incluso acompañado de dibujos en los que se representaba a Mahoma con diversas formas ridículas, como un hombre pez monstruoso (Burman 2007: 61). Todos estos elementos, cuya autoría no ha sido determinada, si bien por sus características se identifican al menos dos manos diferentes (Tolan 1998: 355), buscaban atraer al lector hacia las partes que

más chocaban con el cristianismo, entre otros la sexualidad de Mahoma o los placeres prometidos a los fieles en el paraíso, y vendrían a reforzar el objetivo con el que Pedro el Venerable habría encargado la traducción. Tolan (2005: 79) hace referencia a ella utilizando las palabras del propio Robert de Ketton, quien en su dedicatoria dirigida a Pedro el Venerable afirma que la traducción “puede fertilizar la ciénaga estéril de la secta sarracena”.

Dejando a un lado las diferentes opiniones sobre la calidad de la traducción de Robert de Ketton, sobre las que volveremos en el apartado de conclusiones, es justo reconocerle el mérito de haber sido el primero en traducir el texto completo del Corán, de hacerlo directamente del árabe, lengua desconocida para los occidentales y con matices que fácilmente se les escapaban. Existía, además, la dificultad añadida de los cambios experimentados por la lengua desde que siglos antes fuera escrito el original. También hay que considerar el sesgo que imponía el espíritu combativo del trabajo, que a veces hace desviarse al traductor del “supuesto” camino correcto de la traducción. Y, sobre todo, hay que tener en cuenta que, pese a las críticas, fue la traducción más leída y utilizada y llegó viva, 400 años después, a ser la primera en ser impresa, registrándose referencias a ella como fuente de autoridad hasta el siglo XVII (de la Cruz 2003).

3.2. *Alchoranus Latinus Quem Transtulit Marcus Canonicus Toletanus*

La siguiente traducción completa del Corán al latín se realizó, como ya vimos en el apartado 2, en 1210, pocos años después de la traducción de Robert de Ketton. Como la anterior, tampoco fue el fruto de un trabajo aislado. En este caso fueron dos los iniciadores y patrocinadores de un nuevo movimiento de traducciones con fines antiislamistas: Rodrigo Giménez de Rada, hombre que en su libro *Historia Arabum* ya manifiesta abiertamente estas actitudes y su deseo de lograr una reconquista por métodos dialécticos y no mediante las armas, y don Mauricio, quien alcanzó el título de archidiácono de Toledo en 1209 y el obispado de Burgos en 1213.

Pese a tratarse de la segunda traducción al latín del Corán, su edición impresa es la penúltima en el tiempo, ya que no se publicó hasta 2016 (Petrus Pons 2016). Hasta entonces, solo se había presentado una traducción de las cuatro primeras suras (Petrus Pons 2004) que, junto a una publicación del

prólogo realizada por Alverny & Vajda (1951) y una reedición del mismo con algunos fragmentos del texto publicados por Cecini (2012), era todo el bagaje de que se disponía de esta versión latina del Corán.

Se cuenta con muy pocos datos biográficos de Marcos de Toledo, casi todos aportados por Alverny & Vajda (1951). El título de su traducción lo define como canónigo de la catedral de Toledo en el momento de realizarla, pero en diversos documentos aparece indistintamente como *Marcus diaconus canonicus* o *Marcus presbyter canonicus*, lo que hace suponer que siguió por cronología natural el *cursus honorum* dentro del cabildo. Los autores referidos indican que, por su posible lugar de origen, Huecas, cerca de Toledo, es probable que el traductor no fuera mozárabe, sino que debió nacer y crecer en Toledo y hablar desde su niñez tanto árabe como castellano (Petrus Pons 2016: XXIX). Esto le supondría un buen conocimiento de la lengua original que le habría ayudado a realizar su traducción. De hecho, no solo tradujo del árabe al latín el Corán sino que también trasladó textos de medicina, como él mismo apunta en el prólogo de su traducción al *De tactu pulsus* de Galeno:

...buscando con gran interés en los estantes de los escritos árabes otro libro para traducir encontré el *De pulsu*, el *De pulsus utilitate* y el *De motibus membrorum liquidis*, todos ellos de Galeno en un solo volumen...y los traduje del árabe al latín por considerarlos muy útiles para maestros y alumnos de esta disciplina. (Alverny & Vajda 1951: 259-60).

Tradujo también obras de tema teológico, de las que mencionaremos solo el *Libellus Habentometi* porque en su prólogo hace referencia a su traducción del Corán, dejando claro que la hizo a petición de Rodrigo y de Mauricio.

En su prólogo a la traducción del Corán, Marcos de Toledo expone sus intenciones en relación al texto traducido. El prólogo puede dividirse en tres partes: la primera expone la vida de Mahoma, la segunda enumera los preceptos de los musulmanes y la tercera está dedicada a los iniciadores de la traducción y a la preocupación del pueblo cristiano por la dominación musulmana. Tolan (2005: 83) identifica una finalidad muy ligada a la ideología de reconquista, en la que el Corán latino se convierte en una herramienta con la cual “los clérigos [...] podrán confundir la ley de Mahoma y los musulmanes estarán obligados a reconocer su error y venir hasta la iglesia”.

Petrus Pons (2016) indica que la difusión de la obra fue menor que la de la traducción de Robert de Ketton. Se basa para ello en los textos del prólogo editado por Alverny & Vajda (1951) y en la escasez de manuscritos existentes, que se localizan sobre todo en Francia y el norte de Italia, de donde proceden aquellos con los que se ha realizado la edición crítica, excepto uno que procede de Viena.

Por lo que se refiere a la calidad de la traducción, Marcos de Toledo realiza una versión literal del texto coránico, lo que hace que algunos autores como Alverny (1948) la consideren una traducción fiel a la obra original. Sin embargo, autores más recientes indican que presenta problemas tanto de forma y estilo lingüístico como de contenido. En cuanto a su forma, mantiene el número y el título de las suras, pero equivoca la numeración de los capítulos al numerarlos hasta el 112 cuando realmente son dos más. Además, presenta muy pocas glosas, que no figuran siquiera en todos los manuscritos conservados de la obra (Martínez Gázquez 2015a).

Respecto al contenido, Burman (1998: 731) considera que no se puede afirmar que la traducción sea inherentemente mejor que la de Robert de Ketton, y añade que su escasa utilización de la tradición exegética a menudo hace que cometa errores en el trasvase del contenido. De la misma opinión es Daniel (1960: 44-45), quien reconoce que la literalidad del texto de Marcos de Toledo le permite trasladar mejor la forma del Corán pero indica que su preocupación por realizar una traducción palabra por palabra provoca que en ocasiones cometa errores graves de contenido.

4. Las traducciones bilingües y multilingües realizadas a partir del s. XV: una aproximación más filológica

Elmarsafy (2009: 3) considera el siglo XV como un momento de inflexión en la práctica de la traducción del Corán, debido a la aparición de las primeras ediciones bilingües, que suponen un cambio de perspectiva en la forma de enfrentarse al texto sagrado. Aunque el objetivo antiislámico sigue presente en las versiones multilingües, algunas veces más solapado que otras, las ediciones que incluyen el original presentan una función filológica paralela, en la que la literalidad constituiría una característica clave.

4.1. *Las primeras versiones multilingües*

Si bien no las trataremos en profundidad, por no existir de ellas ediciones completas, cabe hacer mención de forma breve a dos versiones realizadas durante el s. XV, la de Juan de Segovia (1453) y la de Flavius Mithridates (1480), por ser de las primeras en las que los traductores recurren al formato trilingüe o multilingüe, lo que apunta a la aparición de esa posible función filológica a la que hacíamos referencia en el apartado 2.

La primera de ellas, la del Cardenal Juan de Segovia, nace como un instrumento para facilitar la relación pacífica con los musulmanes. De Segovia era contrario a las Cruzadas y al enfrentamiento bélico con los árabes, y estaba convencido que era posible establecer una comunicación entre cristianos y musulmanes basada en el conocimiento mutuo de la religión del otro y que esa comunicación tendría como resultado la conversión de los musulmanes al cristianismo (Roth 2014: 555). Su traducción tenía, por lo tanto, el objetivo último de servir a una relación intelectual de intercambio mutuo, una función para la que las traducciones anteriores no resultaban de utilidad, por el tratamiento poco respetuoso que en su opinión se hacía de la obra islámica (Martínez Gázquez 2015a: 672).

Pese a no conservarse ningún manuscrito de la traducción, a partir de su prólogo sabemos que se trataba de un texto árabe, castellano y latino y que seguía la estructura gramatical del original todo lo posible, para preservar la literalidad aun a expensas de la corrección formal en la lengua de llegada (Roth 2014: 568). El manuscrito estaba organizado en dos columnas, una en la que se recogía el texto árabe vocalizado y otra con la versión en castellano, realizada por el intelectual árabe Yça Gidelli por encargo de Juan de Segovia, y su latinización, obra del propio Juan de Segovia, realizada a partir de la versión castellana de Gidelli. La disposición trilingüe del texto y la fidelidad extrema con el original respondían al deseo de permitir una comparación del contenido de este de forma directa e íntegra, lo que Roth (2014: 557) considera una prueba de una segunda función del trabajo emprendido por de Segovia, la de servir como fuente de información para estudios posteriores.

La segunda de estas traducciones, obra del judío convertido al cristianismo Guillermo Raimundo de Moncada, conocido como Flavius Mithridates,

es una versión de las suras 21 y 22. Si bien Elmarsafy (2009: 3) apunta que se trata de una traducción mejorable, considera que tuvo un papel relevante en la aparición de versiones posteriores, como la encargada por Egidio de Viterbo. Coincide en esta visión Grévin (2020: 491), quien señala que Egidio conocía alguno de los trabajos de Moncada.

En sus escritos, Mithridates se declara contrario a Mahoma, a quien presenta como un hombre impío e impuro. Sin embargo, Martínez Gázquez (2015a: 674) nos indica que las notas y aclaraciones a la traducción “parecen dejar de lado la polémica [...] Parece que preocupaba al traductor, más que el sentido de fidelidad al texto, el dar a comprender los matices y aspectos filológicos del texto árabe difíciles de dar en la traducción”.

Al hablar de la traducción de Mithridates, conviene aclarar que se trata, en realidad, de dos trabajos recogidos en dos manuscritos diferentes y que presentan diferencias importantes entre ellas. La más conocida es la traducción de las suras 21 y 22 elaborada para un manuscrito de elegante caligrafía dedicado al duque de Urbino y datado alrededor de 1482, que se conserva en la Biblioteca del Vaticano. Es una traducción realizada a un latín de corte clasicista y que se aleja considerablemente del texto original (Grévin 2020: 485). Incluye un prefacio en el que se anuncia un proyecto de edición cuatrilingüe (árabe, hebreo, arameo y latín) que no parece haber llegado a materializarse. La segunda es una serie de anotaciones en latín recogidas en otro manuscrito, también conservado en la Biblioteca del Vaticano, sobre una versión del Corán escrita en caracteres hebreos. Datado en los años 1480, este segundo trabajo consiste en un buen conjunto de anotaciones latinas interlineares acompañadas de traducciones de exégesis árabes en los márgenes. Lo que más llama la atención son las numerosas diferencias que se pueden encontrar entre las decisiones de traducción identificadas en uno y otro manuscrito, pese a la proximidad temporal entre ambas, hasta el punto de que Grévin (2020: 490) considera probable que Mithridates contase con asistencia en el trabajo realizado en el manuscrito hebreo, y llega incluso a cuestionar los métodos de traducción aplicados en la versión encargada por el duque de Urbino, para el que podría haberse ayudado de la versión de Marcos de Toledo (Grévin 2020: 506).

4.2. *La traducción latina del Corán (1518-1621) encargada por Egidio de Viterbo*

La obra que revisamos a continuación es cronológicamente la quinta traducción del Corán al latín, posterior a las de Juan de Segovia y Guillermo Raimundo de Moncada abordadas brevemente en el apartado anterior. Sin embargo, es la tercera de entre aquellas de las que se dispone de una edición íntegra a imprenta, realizada a partir de los dos manuscritos que se conservan (uno de ellos incompleto), y que fue presentada primero en forma de tesis doctoral y recientemente publicada por la editorial Harrassowitz (Starczewska 2012, 2018).

Se trata de una traducción preparada en 1518 para el cardenal Egidio de Viterbo y atribuida a Juan Gabriel, musulmán converso de Teruel anteriormente conocido como Ali Alayzar. Siete años después, este texto fue corregido por medio de anotaciones interlineares por otro converso de origen hispano, Leo Africanus, antes llamado al-Hasan Wazzan, secuestrado en 1518 por un pirata siciliano y entregado al papa León X como regalo en 1520. Casi 100 años después, en 1621, fue analizada y nuevamente anotada por David Colville, copista de uno de los dos manuscritos ahora conservados, el denominado manuscrito de Milán, alojado en la Biblioteca Ambrosiana de esa ciudad. Gracias al prólogo incluido en él, se sabe que el manuscrito original de la traducción, actualmente desaparecido, estaba organizado en cuatro columnas que contenían el texto árabe la primera, su transliteración en caracteres romanos la segunda, la traducción al latín la tercera y algunos comentarios sobre el contenido coránico la última.

Ninguno de los manuscritos conservados reproduce íntegramente las versiones de las cuatro columnas. El ya mencionado manuscrito de Milán se reduce a dos columnas, la del texto original y la de la traducción al latín, omitiendo por lo tanto la transliteración. En cuanto a las notas del traductor, si bien no se recogen en una columna, sí se incluyen parcialmente en hojas sueltas incluidas entre las páginas del volumen. El otro manuscrito, conservado en la Cambridge University Library, descubierto más tarde, aunque de origen más antiguo, está incompleto, ya que solo incluye partes de las primeras cuarenta y nueve suras. Además de las correcciones interlineares de Leo Africanus, incluye también anotaciones de un segundo revisor, identificado

recientemente como Isaac Casaubon (Grafton & Weinber 2011: 306), que se limitan a una parte de la sura 2. Si bien la forma en que está organizado parece indicar que el copista tenía previsto mantener la organización original en cuatro columnas, finalmente debió de desistir de esta intención, ya que durante los primeros 50 folios solo la primera y la tercera columna contienen texto, mientras la segunda y la cuarta aparecen vacías. Desde ahí hasta el folio 226, solo se incluye la traducción en su correspondiente columna mientras que a partir de ahí y hasta el final, la traducción ocupa las cuatro columnas (Burman 2002: 337-46).

Burman (2007: 148) afirma que, pese a no estar claras las motivaciones de Egidio de Viterbo para encargar la traducción, el producto final resulta ser una obra de clara utilidad filológica, a diferencia de sus antecesoras. La disposición del texto en cuatro columnas, el uso de numeración para los versos, la conservación de los nombres y divisiones de las suras, entre otros elementos, así lo atestiguan. En apariencia, según Burman (2007: 156) tanto el promotor de esta nueva versión como sus posteriores editores, Leo Africanus (1525), cuyas anotaciones se conservan en ambos manuscritos, e Isaac Casaubon (1602-1604) parecen estar poco interesados en la polémica antiislámica, pese a que las ediciones impresas de Bibliander de la versión de Robert de Ketton, acompañadas aún de sus duras anotaciones contra el Islam, al igual que otras traducciones de las que nos ocuparemos en los siguientes apartados, indican que seguía tratándose de un tema vigente en la época. Con todo, algunos detalles en el tratamiento selectivo de las fuentes en las notas de la cuarta columna rescatadas por Colville (1621), sí sugieren la presencia subyacente, tras el interés filológico, de un objetivo antiislámico centrado en destacar aquellos puntos en los que el Corán entra en conflicto con los textos sagrados cristianos (Burman 2007: 177).

Más allá de su gran utilidad desde el punto de vista filológico, ni Starczewska (2012, 2018) ni el resto de expertos actuales se manifiestan claramente en lo que respecta a la calidad de la traducción. Sí se manifestaron en su momento los correctores de la traducción inicial de Juan Gabriel Sabemos (Burman 2007: 165-173) que las anotaciones interlineales de Leo Africanus e Isaac Casaubon corrigen en ocasiones errores evidentes de la traducción inicial de Juan Gabriel, mientras que en otras se limitan a realizar

ampliaciones para una mejor comprensión del original, o a proponer una traducción literal, sobre todo en el caso de Casaubon, que permita un mayor acercamiento al texto árabe, lo que sería consecuente con el objetivo filológico de la versión.

Por su parte, Colville, en su prólogo introductorio al manuscrito de Milán, pese a considerar que no le corresponde a él como copista juzgar la calidad de la traducción, afirma lo siguiente:

La traducción latina de la tercera columna juntamente con todas las correcciones, me vi obligado a transcribirlas del mismo modo en que las encontré, e igualmente esas seudografías las retuve tal como las encontré escritas para que den su opinión aquellos en cuyas manos caigan tales ridiculeces. Sobre tan noble traducción: yo nunca vi algo tan ridículo hasta el punto de que al principio apenas pude contener la risa. Uno y otro tradujeron hasta tal punto de forma errónea que ciertamente por un lado Juan León cambia a una barbaridad lo que fue correctamente dicho por Gabriel, por otro este transforma en otra barbaridad lo que fue dicho por aquel, de modo que me lleva a juzgar que ni uno ni otro conocían ninguna de las dos lenguas. De la lengua latina es muy cierto, de la árabe pienso que Gabriel la conoció mejor que León pues al escribir le supera de largo, dado que es posible ver la mano de León en muchos lugares en el margen y sobre todo al final del primer tomo donde intenta corregir tanto la lengua como los escritos de Gabriel, y la escritura es pésima, pienso que es mucho peor que la mía, yo que aprendí por mi propia cuenta y sin maestro todos mis conocimientos sobre esta lengua [nuestra traducción]. (Colville 1621, en Starczewska 2012: XXI)

4.3. *El Alcorani seu legis Mahometi et euangelistarum concordiae liber*, de Guillaume Postel (1543)

La sexta traducción a la que debemos hacer referencia se recoge incorporada en el segundo título de la obra del lingüista y orientalista francés Guillaume Postel, *De orbis terrae concordia*, obra en la que defiende una religión universal. Como ya indicamos en el apartado 2, en su edición del Corán de Robert de Ketton, Bibliander recogía ya una traducción previa de Postel de la primera sura, procedente en este caso de su *Grammatica Arabica* (de la Cruz 2013: 171).

Postel consideraba que, una vez se hubiese demostrado que todas las religiones tenían una base común y que la religión cristiana era la que mejor

representaba dicha base, todos los judíos, árabes y paganos podrían convertirse al cristianismo. Para ello, en el segundo libro de *De orbis terrae concordia*, Postel utiliza una traducción propia, que sin embargo no llegó a publicar completa por carecer de un léxico árabe-latino en el que apoyarse⁷. De la Cruz & Planas (2015: 521-22) estiman que *De orbis* incluye aproximadamente un 30 % del Corán, concretamente aquellas aleyas que permitían comparar las doctrinas islámicas con las cristianas. Existe además un manuscrito autógrafo de Postel que recoge una traducción posterior de la Sura 1 y de la Sura 2 hasta la aleya 140, acompañada por notas marginales e interlineales del propio traductor.

Se trata de traducciones mucho más literales que la realizada por de Ketton, de las que de la Cruz (2013: 175) considera que presentan un “método filológico muy actualizado”, si se lo compara con los trabajos de autores anteriores, que se manifiesta en rasgos como la inclusión de transcripciones del árabe, de paréntesis en los que incluyen palabras sobreentendidas del original, y de glosas y notas aclaratorias de este. En el caso del manuscrito autógrafo, de la Cruz & Planas (2015: 523) indican que la calidad de la traducción es superior a la publicada en *De orbis*, y que demuestra una “voluntad de corrección y mayor precisión” que aquella.

4.4. La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)

La traducción atribuida a Cirilo Lúcaris sería la séptima, cronológicamente hablando. Decimos “atribuida” porque, como el autor de la edición moderna (de la Cruz 2006) explica en su introducción, no hay motivos firmes para atribuir a Cirilo su autoría. El argumento de más peso a favor es la dedicatoria incluida en uno de los manuscritos que la recoge:

Yo, Carolo Marino de Geinziz, Consejero de su Magestad de Suecia y su Residente en los Esquiereros, dedico este Alcorano traduzido por l'obra del Reverendissimo Patriarca de Constantinopoli Cyrilo <,> a la muy illustre libreria de Zurigo l'anno MDCXLIII.

7. ...ea uero iam sunt a me arabica uersa, sed ideo non eddam quod desit adhuc nobis lexicon Arabicolatinum (Postel, *De orbis terrae concordia* 136, apud de la Cruz 2013: 174).

Sin embargo, hay que tener en cuenta que “por la obra de” puede significar que encargó o pagó el trabajo de traducción o simplemente la copia del manuscrito. Hay indicios de que Cirilo tenía algunos conocimientos del árabe, pero no los suficientes para hacer una traducción. Tampoco resulta posible dar una fecha exacta de su terminación por lo que solo podemos fijarla en algún año anterior a la muerte de su supuesto autor, 1638.

La tradición manuscrita en la que se basa la edición crítica de de la Cruz es muy escasa. Solamente se conocen dos manuscritos, el K y el Z, con la circunstancia de que Z es copia directa de K. Dan la sensación de ser instrumentos de trabajo y contienen comentarios al Corán. La obra está incompleta, dado que solo se han transmitido las suras 1 a 30(8) completas (excepto la 4) y algunos fragmentos de las suras 94 a 114 (menos la 100). Ello lleva a cuestionar si se tradujo realmente la obra completa, sin que ningún autor haya dado una respuesta afirmativa o negativa al respecto, aunque un criterio a favor sería que no tendría sentido llegar al final de la obra dejando parte de ella sin traducir.

Aunque la biografía del supuesto autor de la traducción podría darnos alguna indicación sobre las razones que llevaron a emprender una nueva versión del texto sagrado, de la Cruz indica que sus motivaciones no están del todo claras. En cuanto a la calidad de la traducción, sí aclara que a veces hay errores por una mala lectura del texto árabe pero que, en general, la versión es excelente:

En todo caso, la traducción (fragmentaria) del Corán que ofrecen estos testimonios es excelente, muy literal con el original árabe. Los recursos que empleaba el traductor responden a criterios científicos modernos, que pretenden una objetividad de la que carecían las primeras traducciones latinas del Corán. En este sentido es destacable el uso de los paréntesis que hace el traductor para restituir el sentido completo del texto, cuando en árabe se hacía difícil por causa de las braquilogías que lo caracterizan. (de la Cruz 2006: XLVII)

Concuera con estas apreciaciones Martínez Gázquez (2015a: 679), quien afirma que se trata de una traducción “con gran interés filológico” que “en algunos casos elabora y restituye el texto para mejor transmitir el sentido del texto coránico”.

4.5. *La Interpretatio Alcorani Litteralis (1670) de Dominicus Germanus de Silesia*

La octava traducción del Corán al latín es obra de Germán de Silesia. Los datos biográficos que poseemos de este fraile franciscano se los debemos a Wadding (1588-1657), biógrafo de algunos escritores de la orden, y a diferentes referencias que aparecen en sus libros y manuscritos y, de forma circunstancial, en documentos o cartas de la época, en anotaciones en las obras del traductor e incluso en la *praefatio* de la propia traducción del Corán (García Masegosa 2005, 2017). También aportan algunos datos sendos artículos de Devic (1883) y Richard (1984) y, más recientemente, el de García Masegosa (2017).

Germán de Silesia nació en Shugast, la actual Skorogoszcz (Polonia) y falleció en el monasterio del Escorial el 28 de septiembre de 1670 cuando corregía el último manuscrito de su traducción. Es importante destacar que dedicó su vida al estudio y no al apostolado: fracasó como misionero en sus dos viajes a Oriente y en el segundo estuvo todo el tiempo en Ispahan, desempeñando la función simbólica de prefecto de la gran Tartaria, título del que estaba orgulloso, pues lo recuerda casi siempre al comienzo de sus obras. Estas estancias le fueron muy provechosas para perfeccionar sus conocimientos del árabe, del persa y del turco, conocimientos que había iniciado muy pronto, pues en 1630 ya recibió lecciones por parte de Tomás Obicini en el monasterio de san Pietro in Montorio. Después de su primer viaje a Oriente comenzó a enseñar árabe en 1636, posiblemente sustituyendo al propio Obicini, fallecido en 1632. Escribió una docena de obras, algunos de cuyos títulos muestran claramente su afán por el conocimiento del árabe y por el propio Corán: *Fabrica overo Dittionario della lingua volgare arabica et italiana*, *Selectiores sententiae ex Arabum libris collectae*, *Prognosis interpretationis litteralis Alcorani*, *Impugnatio Alcorani*.

De lo expuesto podríamos deducir que Germán estaba suficientemente preparado para hacer una buena traducción del Corán. Conocía la lengua árabe, conocía otras traducciones anteriores a la suya e hizo la traducción al final de su vida en el ambiente de tranquilidad que le brindaba el monasterio del Escorial. Podríamos suponer asimismo que la hizo sin la presión que debieron sentir otros traductores por parte de los iniciadores, Pedro

el Venerable, Rodríguez de Rada o Egidio de Viterbo entre otros, de quienes posiblemente debían cobrar por su trabajo (Kritzcek 1964: 212) y cuyo primer objetivo era la lucha frente al islam, no la fidelidad al original.

Con todo, en contra de la primera de estas suposiciones tenemos la opinión de al menos dos fuentes autorizadas. Casiri (1760: 543) afirma que Germán era un teólogo distinguido pero que su formación en lengua árabe no era tan destacable⁸. Richard (1984: 96) tiene una opinión semejante, pues afirma que “le P. Germanus a été jugé meilleur théologien qu’il ne fut philologue ou grammairien”, si bien podría haber sido tomada de Casiri, y no derivada de la lectura directa de la obra de Germán.

Germán no hubiera compartido estas opiniones sobre sus conocimientos de la lengua árabe, ya que estaba convencido, y lo dice expresamente, de que poseía conocimientos “no mediocres no solo de la lengua árabe sino también de la turca y la persa”⁹. En uno de los manuscritos, Germán indica que su conciencia nunca le echará en cara haber tergiversado cambiando u omitiendo el texto escrito en lengua árabe¹⁰. Igualmente, en la Praefatio afirma ser un innovador, que de entre otros muchos y prestigiosos doctores, ninguno ha sido capaz de hacer algo definitivo a causa de su carencia de conocimientos, por escasez de raciocinio o por los problemas de la lengua árabe¹¹. También dice, ya hacia el final, que expondrá “las sentencias y opiniones de forma llana, sencilla y fiel”¹².

8. *Theologus sane insignis, sed Arabica eruditione non adeo excultus.*

9. *Ego de me ipso fateor non obstante commoditate tam diuersarum expositionum et non immediocri etiam praxi linguae Arabicae nisi quoque Persici ac Turcici.* (Germán de Silesia, Praefatio, en García Masegosa 2005: 128).

10. *Et nequaquam de pura arabica ueritate quidquam mutasse aut omisisse conscientia me reprehendit.* (German de Silesia, Interpretatio Alcorani Litteralis. “Ad lectorem”. Manuscrito Escorial L. I. 3. Fol.334v).

11. *quod iam per mille et ultra annos (Deo, aiunt, sic disponente) tum per timiditatem, tum vero ob carentiam litterarum rationisque inopiam ac linguae impedimentum: inter tot doctores, de quibus vane gloriamur, non sit ausus quispiam soluere linguam, multo minus calamum in Alcoranum, librum caelitus datum.* (Germán de Silesia, Praefacio, en García Masegosa 2005: 129).

12. *Vniuersorum autem uerba et sententias, simpliciter pure ac fideliter exponam.* (Germán de Silesia, Praefacio, en García Masegosa 2005: 130).

Devic (1883: 400) está de acuerdo con Germán y afirma que la traducción del texto del Corán es “généralement assez fidèle et littérale”. Y no olvidemos que la obra se titula *Interpretatio Alcorani Litteralis*, con todo lo que implica el adjetivo literal, al menos en la intención del traductor. Pero la obra de Germán no es solo una traducción del Corán al latín. Como indica el editor,

Las traducciones al uso pretendían ofrecer a los teólogos un material necesario para que estos pudieran fundamentar sus teorías de rechazo a la doctrina islamista. Esta obra contiene ambos trabajos, por un lado el texto coránico traducido al latín, una lengua comprensible para los occidentales, y por otro el comentario teológico, por lo que podríamos afirmar que Germán no solo ofrece un material para los teólogos, sino que también lo utiliza él mismo como tal y hace ya la refutación (García Masegosa 2009: 17).

De hecho, en palabras del propio Germán, su intención era hacer una traducción no solo literal sino apoyada en las opiniones y aclaraciones del propio Mahoma y de los discípulos más cercanos al Corán. Con tal objetivo, estructura su obra de forma que a un *textus* que contiene la traducción, sigue siempre, al final de cada sura, un *scholium* con un comentario teológico sobre el texto previamente traducido. Estos escolios están localmente separados del texto coránico, es decir, aparece la sura completa del Corán y luego todos los comentarios, no en la forma solapada o desordenada de otras traducciones, como la de Robert de Ketton o la de Marraccius.

No parece probable que la obra de Germán tuviese demasiada difusión si tenemos en cuenta que de los seis manuscritos utilizados para esta edición crítica, no todos con la obra completa, cinco han permanecido siempre en el Escorial y dos de ellos son de la propia mano del traductor. Sólo uno se ha encontrado fuera de las fronteras hispánicas en la facultad de medicina de Montpellier, a la que llegó tras pasar por Italia donde perteneció a la colección de Juan Francisco Albani.

4.6. *El Alcorani Textus Universus ex Correctionibus Arabum Exemplaribus Summa Fide*¹³... (1698) de Ludovicus Marraccius

La simple lectura de su título nos da una clara idea de lo que nos ofrece esta última traducción del Corán al latín, realizada solo 38 años después de que Germán de Silesia terminara la suya. Aclara este que se trata del *textus universus*, es decir, de una traducción del texto coránico completo, a diferencia de otras traducciones que son parciales. Se ha valido como original *ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide*, es decir, de los textos árabes más fidedignos, y además en la edición ha utilizado los tipos de letra más bellos. Continúa diciendo que con la misma fidelidad e igual diligencia lo ha traducido del idioma árabe al latino y ha puesto notas y refutaciones a cada uno de los capítulos. Todo ello es el contenido del segundo tomo, que recoge la traducción, pero hay un primer tomo al que llama *Prodromus* en el que se menciona al autor, Ludovicus Marraccius, antes de la referencia al papa Inocencio XI, del que fue confesor, y el lugar y fecha de la edición: Padua, 1698.

Existen pocas noticias biográficas de Ludovico Marraccio. Nació en Torcigliano, República de Lucca, el 6 de octubre del año 1612 y perteneció desde muy joven a la congregación de los clérigos regulares de la Madre de Dios. Además de sirio, griego y hebreo, estudió árabe, lengua de la que fue profesor en la Universidad Sapienza de Roma, y en 1665 formó parte del grupo que desacreditó las tablillas de plomo de Granada (Bevilaqua 2013). Declinó ser nombrado cardenal de la Iglesia católica y murió en 1700 a los 88 años.

En 2012, se descubrió en la Orden de Clérigos Regulares de la Madre de Dios en Roma una colección de sus manuscritos de casi 10.000 páginas entre las que se incluyen su material de trabajo, notas e información significativa sobre su enfoque para traducir el Corán, así como diferentes versiones de

13. ...*atque pulcherrimis characteribus descriptus, Eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus, Appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: His omnibus praemissus est PRODROMUS Totum priorem tomum implens, In quo contenta indicantur pagina sequenti, auctore Ludovico Marraccio e Congregatione Clericorum Regularium Matris Dei. Innocentii XI Gloriosissimae memoriae olim confessorio. Patavii, M.DCXCVIII.*

su traducción. A partir del estudio de estos manuscritos, Reinhold & Tottoli (2016) publican un nuevo examen de su vida, influencia y métodos.

Marraccio hace la última traducción del Corán al latín todavía en un ambiente de necesidad de refutación de la doctrina del Islam, pero también de luchas contra la reforma protestante y los escritos de Lutero. En sus manuscritos (Martínez Gázquez 2015a: 681-82) afirma que todo el trabajo realizado hasta ese momento, desde Robert de Ketton hasta Germán de Silesia, no es más que el comienzo, el estudio previo, y que la obra definitiva la va a hacer él. De hecho, se le considera el iniciador de los estudios modernos del Corán (Burman 2002: 150) hasta el punto de que su aparición pudo suponer el inicio del abandono progresivo de la obra de de Ketton como fuente de autoridad. En su trabajo se han basado otros estudios y traducciones, como la de G. Sale impresa en Londres en 1734, de la que se han hecho multitud de reimpressiones.

Como ya indicamos, la obra incluye una primera parte dividida en cuatro secciones, cada una de las cuales cuenta con su propia introducción y un reinicio de la numeración de páginas. Su extenso título (*Prodromus ad refutationem Alcorani in quo Mahumetis vita, ac res gestae ex probatissimis apud Arabes scriptoribus collectae referetur*) nos da una idea clara de la postura del traductor ante la obra y de sus motivaciones. Se trata del nombre, autor, idioma y estilo del Corán, obra muy venerada por los mahometanos. Se trata también de otras cosas semejantes que hacen referencia al íntimo y absoluto conocimiento de este. Finalmente, mediante cuatro notas de la verdadera religión se muestra la falsedad de la secta mahometana y la verdad de la religión cristiana.

En cuanto a la traducción coránica como tal, es necesario indicar que no se trata de una traducción al uso, es decir, con todo el texto en su orden original. Por el contrario, cada apartado comienza con el título *Refutationes in suram* (número de la misma), y en él se incluye el texto árabe, argumentos, notas, un apartado llamado *Refutata*, un *textus Alcorani* y también una traducción, que da la impresión al lector de no ser lo más importante de la obra, sino más bien un medio para alcanzar el fin de refutar la obra.

Como sus antecesores, Marraccio utilizó los escritos de exegetas e historiadores musulmanes y diferentes investigadores (Burman 2007; Martínez Gázquez 2015a) coinciden en que su traducción es exacta y fiel y

está debidamente comentada. Borrmans (2002) indica que, si bien la refutación permanece imbuida del espíritu de controversia que los peligros de la época parecen justificar, la traducción anuncia los nuevos tiempos de un orientalismo científico ansioso por obtener información de fuentes árabes e islámicas, con toda objetividad, pero sin renunciar a las exigencias de una sana crítica.

El propio traductor, en su *conclusio totius operis* de la página 124 del *Prodomus* afirma lo siguiente:

Hasta ahora he luchado contra el Corán con el propio Corán y he intentado cortarle el cuello a Mahoma con su propia espada por mi virilidad, pero ni a aquel lo he vencido ni a este he degollado. Por mí no queda. Pero una y otra victoria no dependerán ya del Corán ni de Mahoma sino de sus seguidores [nuestra traducción]. (Marraccio, 1698)¹⁴

Considera pues el traductor que ha terminado su trabajo y que lo ha hecho bien. Con la obra de Marraccio, como ya indicamos, se cierra el conjunto de traducciones al latín del Corán, que sin embargo seguirá y sigue traducándose a las lenguas modernas aún en la actualidad (Arias Torres 1998; Haleem 2016).

5. Consideraciones finales

La revisión de las traducciones del Corán al latín realizadas entre los S. XII y XVII nos da pie a reflexionar brevemente sobre la importancia de la función en la configuración final del texto meta. Parece claro, por un lado, que las traducciones nacieron por un deseo de conocimiento del enemigo religioso que les permitiese combatirlo. El hecho de que se utilizase el latín como lengua meta es un indicador claro de este objetivo, ya que no iban dirigidas al público general, que en esa época no tenía conocimientos de dicha lengua, sino principalmente al clero, estamento que en la época tenía el nivel cultural requerido para entenderlas y la autoridad para interpretarlas. Fueron realizadas, de hecho, por personas también pertenecientes al

14. *Hactenus Alcorano contra Alcoranum pugnavi; et Mahumetum gladio suo jugulare pro mea virili conatus sum. At enim neque illum expugnavi neque hunc jugulavi. Per me non stetit. Sed utraque victoria non ex Alcorano, vel Mahumeto, verum ex iis, qui illos sequuntur, dependet.*

clero. Sus iniciadores, en muchos casos, fueron terceras personas, que casi, con certeza pagaban a los traductores un salario por el trabajo realizado. De esa forma, podían influir con mayor autoridad en la forma que adoptaría la traducción con arreglo a su finalidad.

En todos los casos se trata no de traducciones al uso, tal y como hoy las entendemos, sino de ediciones que, con excepción de la de Robert de Ketton, acompañan el texto traducido con comentarios adjuntos o independientes de diversa naturaleza. Esto concuerda, en cierto modo, con las afirmaciones de los intelectuales árabes revisadas en la introducción, según las cuales no es posible realizar una verdadera traducción del Corán por la intrínseca relación de su contenido con la lengua en la que está escrita. Las traducciones analizadas, con sus comentarios, por lo tanto, podrían ser consideradas como un intento de alejarse de su significado, habida cuenta de la motivación con la que eran realizadas. Sin embargo, también pueden interpretarse como una forma de acercamiento al significado verdadero del texto, motivado por el deseo de conocer en profundidad los fundamentos de la religión islámica para estar en mejor disposición de combatirlos.

Cabe preguntarse por qué fue la versión de Robert de Ketton la que mayor difusión obtuvo a lo largo de los siglos. Pese a las diversas críticas a su falta de fidelidad, hemos visto que desde una óptica reciente, diversos autores han reconocido en la traducción de de Ketton un mérito que no le atribuían ni sus coetáneos ni muchos expertos de siglos posteriores: la de favorecer un trasvase centrado no en la forma sino en el sentido del original y la de basar sus decisiones de traducción en un extenso y sólido trabajo de documentación que encajaría perfectamente en el contexto actual de los Estudios de Traducción. En ese sentido, se alejaría de la función inicialmente planteada, la de modelar la interpretación del texto sagrado al antojo de los que deseaban desacreditar la religión islámica. Resulta difícil llegar a una conclusión definitiva al respecto. No cabe duda de que el hecho de haber sido la primera le otorgó cierta ventaja frente a las versiones posteriores, como también lo haría el que Bibliander la escogiese para su edición impresa. Podríamos pensar que los apologetas de la época no eran conscientes de la fidelidad de la traducción al sentido del texto árabe, y que consideraban que una paráfrasis tan alejada de la forma del texto original necesariamente debía de haber modificado el sentido para favorecer la función antiislámica. O

que pese a las reformulaciones de de Ketton basadas en las interpretaciones de los musulmanes del *tafsīr*, la versión dejaba claras las herejías de que los cristianos acusaban a la religión árabe. Los muchos comentarios y anotaciones denigrativos recogidos en el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, fueran o no introducidos por de Ketton, indudablemente contribuían a esta percepción. No debemos olvidar que el propio de Ketton había subrayado en la dedicatoria de su traducción la necesidad de convertir a la secta sarracena.

Por otro lado, el hecho de que se tratase de una traducción menos literal, haría de su lectura un trabajo menos arduo, lo que podría haber favorecido su difusión frente a la de otras versiones más respetuosas con la letra del texto original, pero de lectura más compleja. También contribuía a esta lectura más sencilla la forma en que se presentaba el texto, subdividido en segmentos fácilmente legibles, y el hecho de que las interpretaciones extraídas del *tafsīr* estuviesen incorporadas en el texto final, en lugar de en comentarios marginales como sucedía en muchas de las versiones posteriores.

Resulta interesante señalar también que las traducciones a las que los autores tienden a atribuir una mayor calidad por ser más literales y por tanto más fieles al original, como la de Marcos de Toledo, la de Guillaume Postel, o la de Germán de Silesia, no se ajustarían a los criterios de calidad de la traducción que acostumbran a favorecerse en la actualidad en el ámbito de los Estudios de la Traducción, como la transferencia total del sentido o la adecuación a la cultura de llegada. Sin embargo, es evidente que la percepción de la calidad de estas traducciones varía si las evaluamos desde una perspectiva filológica. Por una parte, hay que tener en cuenta que la presencia del texto en la edición constituía una diferencia cualitativa para el lector, ya que le permitía evaluar el contenido de la traducción de primera mano, siempre que dispusiese de los conocimientos suficientes para hacerlo. Por este motivo, la libertad del traductor para manipular el texto se vería limitada. Hemos de entender, por lo tanto, la inclusión del texto original, como una declaración de principios por parte del traductor. Esto no implica necesariamente que cesasen en su objetivo antiislamista, sino que tal vez consideraban que la interpretación fiel del original era suficiente para permitir a los receptores percibir sus supuestas maldades, sin que fuese necesario adornarlas para hacerlas más reprochables. Por otro lado, podemos entender estas nuevas

versiones bilingües y multilingües como un indicador de la evolución de los motivos de la traducción, que se orientaría hacia el conocimiento filológico de la obra e incluso de la lengua original. Así, pese a que estas obras tuvieron una difusión mucho menor que sus antecesoras, su forma las haría merecedoras de la atención de estudiosos posteriores, en especial a la de Marracius, a quien como indicamos se le considera el iniciador de los estudios modernos del Corán.

Finalmente, la menor difusión de las dos últimas traducciones completas, pese a su reconocida calidad, podría asociarse al hecho de que el problema de confrontación religiosa había disminuido. Sin embargo, a este respecto, cabe indicar que el origen de las traducciones no respaldaría esta hipótesis. Así, aunque las primeras traducciones tienen su origen en la península ibérica, lo que se justifica por el estado de convivencia de las culturas europea y árabe, y la mayor percepción en este territorio de la amenaza que esta segunda cultura suponía, posteriormente, ya completada la reconquista de la península, la actividad traductora se desplaza parcialmente a Italia, sede del poder político-religioso del cristianismo. Esto constituye un indicador de que, pese a la desaparición de la necesidad de promover el debate ideológico como arma paralela al combate físico por el territorio, los estamentos religiosos cristianos seguían percibiendo la amenaza de la expansión del islamismo. A la vista de la situación transcurridos poco más de tres siglos desde la última de las traducciones analizadas, cabe preguntarse si los acontecimientos históricos de estos últimos trescientos años, la revolución industrial, la revolución cultural o la más reciente globalización han contribuido a disipar esta percepción. Sería pertinente, en este sentido, un análisis comparado de las traducciones actuales del Corán hacia diferentes lenguas occidentales para determinar en qué modo ha evolucionado la función de la traducción.

Referencias bibliográficas

Ediciones latinas del Corán

- BIBLIANDER, Theodore (ed.). (1543, 1550) *Machumeti Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*. Basel: Johannes Oporinus.
- DE LA CRUZ, Oscar. (2006) *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*. Madrid: CSIC.

- GARCÍA MASEGOSA, Antonio. (2009) *Germán de Silesia. Interpretatio Alcorani literalis. Parte I: La traducción latina; introducción y edición crítica*. Madrid: CSIC.
- MARRAQUIO, Ludovico. (1698) *El Alcorani Textus Universus ex Correctionibus Arabum Exemplaribus Summa Fide... Patavii: ex Typographia Seminarii*.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José & Fernando González Muñoz. (2022) *Alchoran sive Lex Sarracenorum. Estudio y edición*. Madrid: Nueva Roma.
- PETRUS PONS, Nadia. (2016) *Alchoranus Latinus quem transtulit Marcus cononicus Toletanus*. Madrid: CSIC.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2018) *Latin Translation of the Qur'ān 1518-1621*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Referencias

- ABDUL-RAOF, Hussein. (2001) *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. Curzon: UK.
- ABDUL-RAOF, Hussein. (2005) "Cultural Aspects in Qur'an Translation." En: Long, Lynne (ed.) 2005. *Translation and Religion: Holy Untranslatable*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 162-172.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d'. (1948) "Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, pp. 69-131.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d' & Georges Vajda. (1951) "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart." *Al-Andalus* 16, pp. 260-268.
- ARIAS TORRES, Juan Pablo. (1998) "Apuntes para una historia de la traducción del Corán al español." *TRANS. Revista de Traductología* 2, pp. 173-177.
- BASSNETT, Susan. (1988) "When is a Translation not a Translation." En: Bassnett, Susan & André Lefevere (eds.) 1988. *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 25-40.
- BEVILACQUA, Alexander. (2013) "The Qur'ān translations of Marracci and Sale." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 76, pp. 93-130.
- BISHKO, Charles Julian. (1956) "Peter the Venerable's journey to Spain." *Studia Anselmiana* 40, pp.163-75.
- BORRMANS, Maurice. (2002) "Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran." *Islamochristiana* 28, pp.73-86.
- BURMAN, Thomas, E. (1998) "Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert the Ketton and Mark of Toledo." *Speculum* 3, pp. 703-732.

- BURMAN, Thomas, E. (2002) "Cambridge University Library MS Mm. v. 26 and the History of the Study of the Qur'an in Medieval and Early Modern Europe." En: Burman, Thomas E.; Mark D. Meyerson & Leah Shopkow (eds.) 2002. *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 335-363.
- BURMAN, Thomas, E. (2007) *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CASIRI, Miguel. (1760) *Bibliotheca Arabico-hispana Escorialensis Sive Librorum Omnium Mss. Quos Arabice ab Auctoribus Magnam Partem Arabo-hispanis Compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis Complectitur Recensio & Explanatio*. Madrid: Antonius Perez de Soto imprimebat.
- CECINI, Ulisse. (2012) *Alchoranus Latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*. Berlin: LIT.
- COPELAND, Rita. (1991) *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DANIEL, Norman. (1960) *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications.
- DE LA CRUZ, Oscar. (2003) "La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143)". *Collatio* 7, pp 21-28.
- DE LA CRUZ, Oscar. (2013) "Los primeros orientalistas frente al islam: la traducción latina del Corán de Guillaume Postel (1544)". En: Caerols, José J. (ed.) 2013. *Religio in labyrintho. Encuentros y desencuentros de religiones en sociedades complejas*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 167-179.
- DE LA CRUZ, Oscar & Marta Planas. (2015) "Sobre el Corán latino de Guillaume Postel." *Rivista di historia et letteratura religiosa* 51:3, pp. 514-539.
- DELISLE, Jean & Judith Woodsworth. (2012) *Translators through History. Revised Edition*. Amsterdam: John Benjamins.
- DENFFER, Ahmad von. (1983) *Ulum al Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an (Koran)*. Leicester: The Islamic Foundation.
- DEVIC, Marcel. (1883) "Une traduction inédite du Coran." *Journal Asiatique* 8:1, pp. 346-406.
- ELMARSIFY, Ziad. (2009) *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam*. Oxford: Oneworld Publications.

- GARCÍA MASEGOSA, Antonio. (2005) “La Praefatio de la traducción latina del Corán de Germán de Silesia.” *Faventia* 27:2, pp. 121-31.
- GARCÍA MASEGOSA, Antonio. (2017) “Dominicus Germanus.” En: Thomas, David (ed.) 2017. *Christian-Muslim Relations 1500-1900*. Versión electrónica: <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_M_27194>.
- GILLY, Carlos. (2001) *Die Manuskripte in der Bibliothek des Johannes Oporinus*. Basel: Schwabe & Co.
- GLEI, Reinhold F. & Roberto Tottoli. (2016) *Ludovico Marracci at work. The evolution of his Latin translation of the Qur’ān in the light of his newly discovered manuscripts*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- GRAFTON, Anthony & Joanna Weinberg. (2011) “I have always loved the Holy Tongue”. *Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*. Cambridge: Harvard University Press.
- GRÉVIN, Benoît. (2020) “Late Medieval Translations of the Qur’ān (1450-1525): Discontinuity or Cumulativeness?” *Medieval Encounters* 26, pp. 477-506.
- HALEEM, Muhammad A. S. Abdel. (2016) *The Qur’ān: a New Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- KRITZECK, James. (1964) *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2003a) “Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia.” *Euphrosyne* 31, pp. 491-503.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2003b) “El prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qur’ān) trilingüe (1456).” *Mittellateinisches Jahrbuch* 38:1-2, pp. 1-22.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2011) “Islamolatina: Estudios sobre el Corpus Islamolatinum (1142-1143) y literatura de controversia islamo-judeo-cristiana.” En: Prieto Entrialgo, Clara Elena (ed.) 2011. *Arabes in patria Asturiensium*. Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 171-90.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2015a) “Las traducciones latinas del Corán, una percepción limitada del Islam en la Europa Medieval y Moderna.” *Humanismo y pervivencia en el mundo clásico* 2, pp. 663-82.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. (2015b) “Glossae ad ALCHORAN LATINUM Roberti Ketenensis translatoris, fortasse a Petro Pictauiese redactae: An Edition of the Glosses to the Latin Qur’ān in bnf ms Arsenal 1162.” *Medieval Encounters* 21, pp. 81-120.

- MELO, Diego. (2020). “Martín Lutero y prefacio del Corán de Bibliander (1543).” *Cultura & Religión* 14:1, 26-40.
- NIDA, Eugene A. (1964) *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*. Leiden: Brill.
- NIDA, Eugene A. (1969) “Science of Translation.” *Language* 45:3, pp. 483-498.
- NORD, Christiane. (1988) *Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse*. Heidelberg: Julius Groos.
- PETRUS PONS, Nadia. (2004) *Liber Alchorani quem Marcus canonicus Toletanus transtulit. Estudio preliminar y edición crítica de los capítulos I-IV*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral inédita.
- REISS, Katharina & Hans Vermeer. (1991 [1984]) *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Max Niemeyer.
- RICHARD, Francis. (1984) “Le franciscain Dominicus Germanus de Silésie, grammairien et auteur d’apologie en persan.” *Islamolatina* 10, pp. 91-107.
- ROTH, Ulli. (2014) “Juan of Segovia’s Translation of the Qur’ān.” *Al-Qantara* 35:2, pp. 555-578.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2012) *Latin Translation of the Qur’ān (1518/1621) commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Introductory Study*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral inédita.
- SUEIRO JUSTEL, Joaquín. (2002) “Fray Andrés López, un teórico de la traducción del siglo XVII en la lingüística española en Filipinas.” En: Sánchez Trigo, Elena & Óscar Díaz Fouces (eds.) 2002. *Traducción & Comunicación*, v. 3. Vigo: Universidade de Vigo, pp. 125-162.
- TOLAN, John. (1998) “Peter the Venerable and the ‘Diabolic Heresy of the Saracens.’” En: Ferreiro, Alberto (ed.) 1998. *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*. Leiden: Brill, pp. 345-360.
- TOLAN, John. (2005) “Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo.” En: Barceló, Miquel & José Martínez Gázquez (eds.) 2005. *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 79-85.
- VERNET, Juan. (1953) *El Corán*. Barcelona: J. Janes.

Anexo: Transcripción de las traducciones de los siete primeros versículos del Corán

Corán árabe	<p>بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤ إِلَهِكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ</p>
Traducción al castellano de J. Vernet	<p>-1 En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.1/2 La alabanza a Dios, Señor de los mundos. 2/3 El Clemente, el Misericordioso. 3/4 Rey del Día del Juicio. 4/5 A Ti adoramos y a Ti pedimos ayuda. 5/6 Condúcenos al camino recto, 6/7 camino de aquellos a quienes has favorecido, 7/- que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados.</p>
Edición de Bibliander	<p style="text-align: center;"><i>Robert de Ketton</i></p> <p>Misericordi pioque Deo, universitatis creatori, cuius postrema dies expectat, uoto supplici nos humiliemus, adorantes ipsum: suaeque manus suffragium, semitaeque donum & dogma, quos nos ad se beneuolos, nequaquam hostes & erroneos adduxit, iugiter sentiamus.</p> <p style="text-align: center;"><i>Vel secundum alium translatoem.</i></p> <p>In nomine Dei misericordis, miseratoris, Gratias Deo domino uniuersitatis misericordi, miseratori, iudicii diei iudicii. Te oramus, In te confidimus: Mitte nos in uiam rectam, uiam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium.</p> <p style="text-align: center;"><i>Gulielmus Postellus ita vertit</i></p> <p>In nomine Dei misericordis, pii. Laus Deo, regi saeculorum misericordi et pio, regi diei iudicii, O uos omnes illi seruiamus certe adiuuabimur. Dirige nos, Domine, in punctum rectum, in punctum inquam illorum, in quos tibi complacitum est, sine ira aduersus eos, et non errabimus.</p>
Marcus Canonicus Toletanus	<p>1 In nomine Dei, misericordis, miseratoris. 2 Gloria Deo, creatori gencium. 3 Misericordi, miseratori, 4 qui regnat in die legis. 5 Te quidem adoramus per te iuuamur. 6 Dirige nobis uiam rectam, 7 quam eis erogasti, non eorum contra quos iratus es neque dampnatorum.</p>

Egidio de Viterbo	–/1 In nomine Dei Misericordis et clementis. 1/2 Laudetur Deus, Dominus generationum. 2/3 misericors, Clemens, 3/4 dominus diei iudicii. 4/5 Te adoramus et per te adiuuabimur. 5/6 Dirige nos in uiam beatorum, et illorum qui a te gratias acceperunt, 7/– et non per uiam maledictorum neque errantium.
Guillaume Postel	Manuscrito de Paris (BnF) 1 In nomine Dei misericordis propitii. 2 Laus Deo regi seculorum, 3 misericordi propitio, 4 regi diei iudicii. 5 Heus uos, seruiamus ei, certe adiuuabimur. 6 Dirige nos in punctum rectum, 7 punctum illorum quibus benefecisti, sine ira duersus eos et non errabimus. <i>De orbis terrae concordia</i> 1 In nomine Dei, misericordis, propitii. 2 Laus Deo, domino seculorum, 3 id est misericordi propitio <i>secundo</i> , 4 regi diei iudicii <i>tertio</i> . 5 Heus seruiamus et heus adiuuabimur <i>quarto</i> . 6 Dirige nos (in) punctum rectum <i>quinto (magna pausa)</i> , 7 punctum eorum, in quibus tibi bene complacitum est <i>sexto</i> , sine ira aduersus eos et non errabunt <i>séptimo</i> .
Cirilo Lúcaris	In nomine Dei, Miseratoris Misericordis 1 Laus Deo, Domino creaturarum, 2 miseratori, misericordi, 3 regi diei iudici. 4 Tibi seruiemus, tuamque opem implorabimus. 5 Dirige nos in uia recta, 6 uia eorum quibus tu gratus fuisti, 7 absque ira iis, non autem improbis.
Dominicus Germanus	–(1) In nomine Dei Miseratoris, Misericordis. 1(2) Laus Deo, Domino saeculorum, 2(3) Miseratori, Misericordi, 3(4) Dominatori diei iudicii. 4(5) Te colimus et imploramus opem tuam. 5(6) Dirige nos in uiam rectam, 6(7) uiam illorum, quos tua gratia cumulasti, 7(–) non eorum, super quos ira tua requiescit, neque illorum, qui errorem sequuntur
Ludovicus Marracius	1 In nomine Dei Miseratoris, Misericordis. 2. Laus Deo Domino mundorum, 3 Miseratori, Misericordi, 4 regnanti diei iudicii. 5 te colimus et te in iudicium imploramus. 6 Dirige nos in uiam rectam, 7 uiam illorum erga quos beneficus fuisti: non actum iracunde contra eos: et non errantium.

NOTA BIOGRÁFICA / BIONOTE

MARTA GARCÍA GONZÁLEZ es licenciada y doctora en Traducción e Interpretación y Máster en Comercio Internacional y en Economía por la Universidade de Vigo. Trabajó como traductora profesional entre 1997 y 2011, principalmente en el ámbito de la traducción jurídica y económica. Desde 2001 es profesora del área de Traducción e Interpretación de la Facultade de Filoloxía e Tradución de la Universidade de Vigo, Vocal de la Comisión Académica del Máster en Traducción Multimedia y Secretaría del Programa de Doctorado en Comunicación de la misma Universidad. En el ámbito de la investigación, es miembro del grupo de investigación ESTILOS y sus intereses se centran en la traducción de textos jurídicos y económicos, la didáctica de la traducción, la traducción de lenguas minorizadas y la traducción audiovisual y la historia de la traducción.

MARTA GARCÍA GONZÁLEZ holds a degree and PhD in Translation and Interpreting, a MA in Foreign Trade and a MA in Economics from the University of Vigo. She worked as a professional translator from 1997 to 2010, specialising in legal and business Translation. Since 2001, she has been a lecturer of Legal and Business Translation at the Faculty of Philology and Translation of the University of Vigo, where she was the Director of the faculty's MA in Multimedia Translation of that university from 2010 to 2012. Currently, she is a member of the Academic Commission of the MA in Multimedia Translation and of the PhD Program in Communication. She belongs to the ESTILOS research group of the University of Vigo and her main research interests are legal and business translation, translation pedagogy, translation from and into minoritised languages, translation history and screen translation.