MIRAR LA BÍBLIA

Biblioteca d'Humanitats
Servei de Biblioteques UAB

MARÇ I ABRIL de 2023

Grau de Ciències en l'Antiguitat

Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana

Lectura dels marginàlia del text bíblic

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

Aquest catàleg forma part de l'activitat formativa que es desenvolupa dintre de l'espai de l'assignatura «Bíblia. Orígens i tradició» del programa del Grau en Ciències de l'Antiguitat (UAB). Recull una mostra que va il·lustrada amb la projecció d'un vídeo fet pel mateix autor i amb el mateix títol. L'ampliació final del catàleg recull les imatges que hi apareixen.

Aquest treball està dedicat als estudiants de l'assignatura esmentada i a tots els estudiants de les diverses disciplines que s'imparteixen a la Facultat de Filosofia i Lletres de la UAB.

Autor i editor: Óscar de la Cruz Palma
Col·laboradors: Jordi Vidal Palomino
Montserrat Gutièrrez (Biblioteca d'Humanitats)
Cristina Navarro (Biblioteca d'Humanitats)

Bellaterra, febrer de 2023

AGRAÏMENTS

Aquest projecte també ha estat possible gràcies a la col·laboració dels recursos atorgats per la Facultat de Filosofia i Lletres de la UAB, per la Biblioteca d'Humanitats i pel Dep. de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana. Cal agrair especialment l'interés i l'assessorment sobre els continguts als professors Federico Dal Bo (Heidelberg Univ.), Manuel Antonio Castiñeiras González (UAB), Robert Baró i Cabrera (Ateneu Universitari Sant Pacià-Arxiu Capitular de Barcelona), Sònia Garrido (Escola Samuntada, Sabadell) i Helena Carvajal González (Universidad Complutense de Madrid).

El motiu

Afrontar els *marginàlia* dels exemplars bíblics és només una petita mostra de l'enorme possibilitat d'estudis que es poden fer sobre la lectura de la Bíblia. En canvi, per ser un tema en què la imatge és protagonista, es presta de bon grat a ser motiu d'una exposició. A més, l'evident atractiu del tema serveix com a propedèutica als estudis bíblics. Durant l'elaboració del motiu, la selecció d'imatges, la pretensió d'oferir una explicació i l'estudi de la tradició en què estan incorporades, revelen els *marginàlia* com un tema molt més complex que el del seu valor estètic. El més habitual és trobar-los interpretats com a *drôleries*, com a bufonades, idea que no cal ser discutida. De fet, també per a nosaltres, els lectors actuals, ho són, almenys en el sentit que trobem els *marginàlia* com una mena d'assalt als ulls que encara motiva la sorpresa i el somriure, un riure silenciós. Quasi instantàniament a aquesta reacció apareix el problema: què fa aquí aquesta imatge, aquest monstre, aquesta sirena, aquest animalot, aquest drac, aquesta grua, aquest florit de colors i de línies imbricades?

Fins i tot les imatges del manuscrit bíblic més fàcils d'explicar requereixen un esforç: seria el cas de les il·luminacions que es corresponen literalment amb un passatge bíblic, allà on estiguin col·locades a la pàgina, habitualment en posició inicial de capítol. Tot i no tractar-se de *marginàlia*, aquests casos d'imatges literals detenen la lectura del text i absorbeixen l'atenció del lector, el qual, en silenci, entén que el que veu és una instantània del text. No parlem ara del plaer estètic que això pot provocar. Afrontar les imatges que il·lustren literalment el text bíblic no deixa de plantejar problemes diversos: no només sobre la tècnica de l'il·luminador, el significat dels elements iconogràfics, sinó també sobre la selecció de tal motiu, vist que a la mateixa pàgina on es troba, el «dissenyador» podia haver escollit un altre passatge com a motiu del seu dibuix… Ara bé, quan volem entendre el motiu de les *drôleries* que apareixen als marges o entre les línies del manuscrit medieval, i amb més raó sobre el venerable text bíblic, la cosa es complica.

Sembla establert que els *marginàlia*, per definició, no recullen literalment cap passatge. Aquesta és la gràcia. Si el lector en troba un, la seva atenció queda assumida en la pregunta: què és això, què fa aquí aquest dibuix? Si coneix la codificació

que ha motivat tal aparició a la pàgina, el lector reacciona d'alguna manera (somriu o, al contrari, sent horror, fàstic o un mil·ligram d'excitació eròtica). Tot plegat, la seva atenció ha estat desviada de la lectura del text, la seva vista i la seva intel·ligència han suspès la lletra, és a dir, l'han «deixada en l'aire». Si ens interessa el motiu de tal interrupció, que és com dir trobar una explicació sobre l'aparició del *marginàlia*, segueix el problema que aquí ens interessa. En aquest punt, no sembla difícil presentar la hipòtesi que entre el text i el *marginàlia* ha d'haver-hi alguna relació i, per tant, que aquest ha de fer alguna funció respecte al text. Dit de manera senzilla: no és esperable que els «editors» medievals del text bíblic vulguin desviar el lector de la lectura del text sagrat. Al contrari, haurien de fer-lo atractiu al lector, en el sentit que haurien de fer el possible perquè la lectura del seu exemplar fos agradable, més entenedora i, per què no, més atractiva. Torna, doncs, a plantejar-se el problema que hem esmentat abans.

Hem descobert (podríem dir, que hem après) que aproximar-se a una explicació sobre els *marginàlia* i la seva funció ens demana haver de conèixer una profunda i complexa tradició, no només iconogràfica, sinó també literària i exegètica del text bíblic. Entendre un *marginàlia* és, en sí mateix, prou interessant, prou formatiu. Però el tema dels *marginàlia* ens aboca al fenomen mateix de la lectura, de la manera de llegir. Fins i tot ens convida a pensar en una especialitat de lectura, anomenada *lectio divina*. L'instant d'atenció que requereix un *marginàlia* comporta pensar en la lectura silenciosa, és a dir, en un complement d'informació que arriba al lector, però que el lector no verbalitza. Si és cert que existeix alguna relació amb el text, el *marginàlia*, doncs, dona suport a la verbalització del text i aporta informació sobre la paraula escrita, potser ara pronunciada en veu alta. Dit d'una altra manera, en teoria el *marginàlia* dona suport al text, el complementa, l'enriqueix i, podríem dir, el comenta. Tot això està en relació amb l'esmentada *lectio divina*. Com veurem, la idea que els *marginàlia* són un comentari al text, un tipus de glossa, és la principal proposta d'aquesta exposició.

Aquest catàleg ofereix una presentació al tema dels *marginàlia* basat en exemples. A través d'aquests, pretenem que es pugui comprovar la necessitat d'acudir a fonts diverses. I, tot i així, no sempre trobem una explicació. Són els exemplars gòtics dels segles XIII-XIV els que més exemples en donen. Per raons determinades, els Psalteris i els Llibres d'hores són especialment acollidors de *marginàlia*, sobretot a la tradició francesa.

Els casos més clarament explicables, com dèiem, remeten a tradicions diverses. Veurem que sant Agustí ofereix algunes de les bases d'aquesta tradició, alimentada amb el *Physiologus* i la seva adaptació en forma de *Bestiaris*. Es podria afirmar, doncs, que els *Bestiaris* formen part de la literatura cristiana llatina medieval. Però no només. Els comentaris al text bíblic, enormement nombrosos, també ajuden, especialment els oferts per sant Jeroni. Sumem encara informació transmesa en forma d'imatge que ha estat configurada en la literatura antijueva i antiislàmica; afegim la tradició de descripcions de *gentes* a partir de fonts diverses, entre les quals els informes del Prèbere Joan i els seus transmissors, com ara els viatges de Sir John Mandeville. Encara no és tot: cal cercar explicacions en l'obra enciclopèdica de sant Isidor (especialment, les *Etimologies*), però també en llibres de medicina i de ciències naturals clàssics, com ara la *Història Natural* de Plini el Vell.

L'enorme ventall de fonts que serveixen per donar un sentit als *marginàlia*, referint-nos a donar-los un sentit respecte al text bíblic, ens demostra com funciona l'alta cultura durant l'Edat Mitjana. El món sencer i totes les visions i coneixements a l'abast han de servir per a conèixer Déu. La realitat, la natura, és una evidència del creador i observar-la de prop un mètode per apropar-s'hi. Si la Bíblia és *scriptura sacra*, és una font principal, és clar. Però cal entendre-la correctament, cal informació i intel·ligència. Cal descodificar-la, treure'n la lectura metafòrica i moral, amagada. Resulta, doncs, possible pensar que la tècnica de la *lectio divina* aporta alguna explicació al sentit dels *marginàlia*. En els casos que els *marginàlia* no «expliquen» el text, com a mínim, serveixen per cridar l'atenció del lector. Funcionen com advertiment.

Veiem-ho.

fig. 1: The Rutland Psalter. London, British Library, Add Ms 62925 (c. 1260), fol. 56r. El text és Ps. 51, 11—52, 7. La imatge que il·lumina l'inici del cap. 52 és una versió del contingut del text, especialment respecte al versicle 52, 5: «qui devorant plebem meam ut cibum panis». Però, què fa un feriant amb un os a peu de pàgina? La clau sembla ser l' «insipiens» de tot el passatge, aquell que nega Déu (a l'inici: «dixit insipiens in corde suo: non est Deus»). La fig. 3 (p. 8) i la fig. 11 (p. 17) també són *marginàlia* respecte a aquest mateix passatge, però amb motius ben diferents: un caçador i un boig. En el cas de l'os, els bestiaris ens ajuden a entendre que aquest poderós animal, quan apareix dominat (encadenat o sotmès ara a la voluntat del feriant) significa el poder de l'Església sobre la bestialitat dels idòlatres, heretges o infidels. Diversos passatges (especialment els comentaris a Dn. 7, 5) donaren aquest nou sentit, alterant el valor clàssic de l'os com animal noble (Heck-Cordonnier 2018, 571-572). Sembla que el *marginàlia* ens diu: «cal dominar aquests *insipientes*, com fa l'Església amb els heretges i els infidels».

Per relacionar, doncs, el *marginàlia* del peu de pàgina amb el text del Psalm cal haver-hi pensat, haver descodificat i arribar a una correcta interpretació de la idea dels *insipientes*. Aquest tipus de lectura completa, meditada i que tendeix a descobrir el sentit del text té relació amb l'anomenada *lectio divina*, en creixent ús entre els segles XI-XIV, però amb antecedents en la Patrística clàssica.

Lectura dels *marginàlia* del text bíblic

Una aproximació

La proposta

LA NOSTRA proposta és senzilla: consisteix a reflexionar sobre el fet que les imatges que acompanyen al text bíblic poden interpretar-se, en general, com una explicació, que és com dir un comentari. Considerarem que les imatges ofereixen una manera d'afrontar la lectura del text, ja que text i imatge fan una unitat. Ens referim especialment a la tradició manuscrita, tot i que el nombre d'exemplars amb il·luminacions és més abundant en època gòtica.

Per començar, cal referir-nos a les il·luminacions, és a dir, als dibuixos que tenen relació directa amb la literalitat del text bíblic. Citarem l'exemple extraordinari de les imatges que acompanyen el comentari a l'Apocalipsi fet per l'anomenat Beat de Liébana. Sabem que els dibuixos que apareixen en la majoria d'exemplars conservats remeten bàsicament a l'ideal de l'original, ja que el seu autor va redactar el seu comentari amb acompanyament d'il·lustracions. En aquest cas, les il·luminacions abunden en l'*explanatio* del Beat.

fig. 2: Beat de Santo Domingo de Silos, comentari a Apc. 17, 2. London, British Library, Add MS 11695 (s. XII), fol. 183v (detall).

En general, els manuscrits il·luminats demostren un veritable *tour de force* sobre el fet de l'escriptura. Pretenen quelcom més que donar el text a llegir. Bona part de les Bíblies bellament il·luminades denoten una funció de poder, de tipus polític, sigui civil o eclesiàstic. Les anomenades Bíblies Atlàntiques –per les grans dimensions– remeten al context de la reforma gregoriana (Maniaci-Orofino 2000). Però també els exemplars bellament il·luminats tenen una funció propedèutica i, fins i tot i al mateix temps, d'acompanyament espiritual i noètic. El format de la pàgina dota de funcions diverses al text més transcendent de la cultura occidental: la Bíblia.

Tanmateix, la nostra proposta és la de centrar-nos en un tipus d'imatge. Si les il·luminacions poden trobar-se com a miniatures (en format de total o parcial ocupació de la pàgina), en inicials historiades o als marges ornamentals, nosaltres ens referim ara als tipus de figures anomenades *marginàlia*, il·luminacions marginals. Al costat de les imatges que il·lustren literalment el text bíblic, ara ens interessa la presència de petits elements figuratius i marginals que igualment sovintegen el text bíblic en la tradició manuscrita, més abundants en exemplars d'època gòtica certament luxosos. Ens fixarem en petites imatges d'animals, esguerros o monstres, éssers mítics, persones en alguna acció o postura estranya, sovint irreverents i impossibles. També poden aparèixer a l'interior o al costat de les inicials historiades, o bé en posició interlineal del text central.

Les figures que ara ens interessen efectivament decoren la pàgina, la fan bonica i admirable. El detall, la mida petita i els colors amb què sovint estan fetes aporten una estètica i un plaer sensorial, quan, a més, normalment el conjunt de l'exemplar ja presenta una factura primorosa. Efectivament, doncs, són elements decoratius... però, per què aquestes figures?, quina motivació hi ha al darrere d'acompanyar el text bíblic amb imatges que no semblen literals amb el text?; el lloc que ocupen, tenen un significat especial?; i el seu significat, quin és? El nombre d'exemples i de possibilitats és enorme i la raresa de les imatges dona com a resultat un veritable pèlag de figures. Haurem de parlar a través d'exemples, és clar, però les preguntes són les mateixes per qualsevol altra imatge d'aquest tipus.

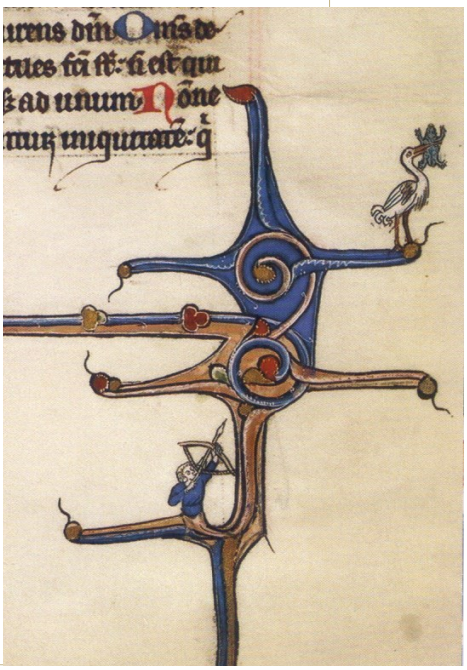


fig. 3: *Marginàlia* sobre el Ps. 52. Bíblia de Cambrai. Paris, BnF ms. lat. 16060 (s. XIII), fol. 273rb. Idem pàg. 24.

Els *marginàlia*

EN REALITAT la definició sobre el que s'ha de considerar *marginàlia* no és tancada[1]. Considerar que la imatge que apareix en un manuscrit és un comentari ens porta a una postura determinada i, en realitat, a la selecció d'un tipus de *marginàlia*. Hem de deixar de banda alguns tipus d'imatges que també són considerades *marginàlia*, però en les quals no veiem cap relació amb el text, com ara aquelles que recullen provatures de la ploma o del càlam, o petits dibuixos ben explicables –aquests sí– com a reflex d'un moment d'evasió per part de l'escriba. És gairebé una intervenció privada i explicable com una acció puntual del copista o d'algun lector. Però no són aquests els tipus de *marginàlia* que ara ens interessen.

Tornem, doncs, al nostre propòsit, és a dir, aquelles petites imatges que no traslladen literalment el sentit del text, però que demostren una factura prou acurada per pensar sobre elles com a quelcom més que una decoració de la pàgina, és a dir, que transcendeixen del seu valor estètic. Malgrat la inseguretat de les interpretacions –o la impossibilitat d'arribar a una conclusió sobre el seu significat i la localització que ocupen– la nostra hipòtesi és que la intenció de col·locar allà una certa imatge implica un pensament sobre el text. Considerem apriorísticament que ens transmet un missatge, tot i que no sempre és evident. Reduir aquestes precioses il·luminacions a *drôleries* o entreteniments no sembla lluny de ser un bon suggeriment; però és possible pensar que són meres curiositats per al lector contemporani, no per a l'autor que les ha col·locades allà (normalment, l'autor medieval) ni per al lector del seu

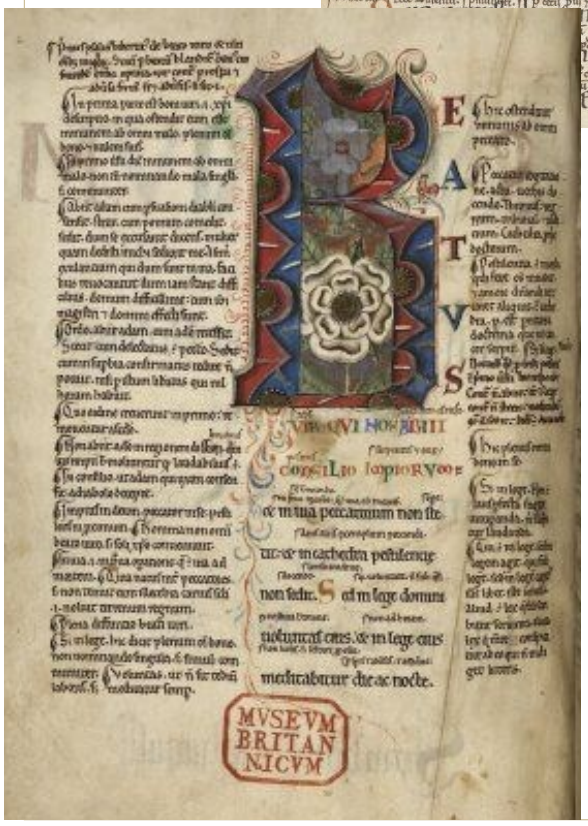
[1] L'opinió següent n'és un exemple: «No se pueden considerar marginalia los temas existentes en los márgenes cuando tienen una clara relación con el principal porque aportan algún significado complementario a la narración»; i conclueix: «el término marginalia se refiere a aquel tipo de iluminación que no tenga relación con el tema principal ni una clara intencionalidad informativa, esté situada en la periferia del folio o en el centro.» (Marchena 2015, 62 i 64). Amb freqüència els *marginàlia* són presentats com a entreteniments adreçats al lector, com ara Walker-Meikle (2011, 3), qui els defineix dient: «small marginal illustrations in manuscripts borders, bearing no relation to the text in question, whether theological, liturginal or romance, but simply intended to amuse and entertarin the reader».

temps. Malgrat que, efectivament, siguin capaces de provocar el somriure i fer volar la imaginació, així i tot, podem pensar que funcionen com a acompanyament al text, com una mena d'advertiment al lector, una crida de la seva d'atenció –i no una evasió– quant al text que està llegint.

Preparació espiritual

PENSAR QUE les imatges que acompanyen el text bíblic són un comentari comporta unes certes conseqüències. Poden funcionar com una glossa, ara en forma d'imatge. Hi ha, doncs, una retòrica. A més, si bé la glossa està teòricament subordinada al text principal, el cert és que el comentari pot suplantar el text, és a dir, pot arribar a ser més important. Un cas significatiu seria el de la *glossa ordinaria*.

▲ fig. 4: *glossa ordinaria in in Ps. 19-29*: Bosworth Psalter. London, British Library, Add MS 37517 (fin. s. XI-inic. XII), fol.13r



◄ fig. 5: *glossa ordinaria in Ps. 1*. London, British Library, Harley MS 1700 (fin. s. XIII -inic. XIV) fol. 2r.

Cal ser conscients que aquesta interpretació no pot mai bandejar el fet natural que la imatge té un valor estètic, no només un significat determinat, el qual significat, en teoria, ha de ser igualment reconegut pels seus lectors. Però en el cas que els lectors no siguin capaços de desvetllar o descodificar el significat de les il·luminacions que acompanyen el text, l'efecte estètic de la pàgina produirà igualment una certa admiració, un plaer. En primera instància, doncs, cal percebre que una pàgina il·luminada amb diversos colors produeix en tot aquell que l'afronta –no cal pensar que el lector medieval fos diferent en això– una mena d'efecte psicològic. Diguem-ne que l'admiració davant la pàgina prepara al coneixement. En el cas del text bíblic, la preparació que ens ofereix l'estètica del text adopta un significat quelcom especial, ja que ens remet a la idea d'intel·ligibilitat d'un text sagrat. És a dir, l'estètica de la pàgina del text bíblic prepara «espiritualment» al lector de la Bíblia, la qual, en el cas del lector creient –acceptem que la totalitat del lector medieval–, transmet ni més ni menys que la «paraula de Déu». Les il·luminacions que es col·loquen en posició inicial funcionen com un «portal» al text que ve a continuació. La composició de la pàgina i les capitals il·luminades que donen accés al text es poden veure com la façana d'una catedral, la qual contemplació ens prepara a entrar en l'edifici sagrat (Iogna-Prat, 2006). És possible interpretar una i l'altra com *sacramenta*. De fet, la relació entre arquitectura i manuscrit no és molt distant: s'ha vist que els motius de la portada de Ripoll transporten en pedra els dibuixos de la Bíblia feta allà mateix (Rico, 1976). I és només un exemple. Les il·luminacions que obren un capítol bíblic en un manuscrit semblen comparables als elements decoratius que provoquen l'admiració en una catedral. L'estudi dels *marginàlia*, els seus monstres o ídols són habitualment comparats amb les gàrgoles, motius de capitells o elements ornamentals dels edificis eclesiàstics (Camille, 2000; Jaques Pi, 2003 et al.).

fig. 6: Llibre de Kells. Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 34r,
previ a l'inici de Mt. presentant la paraula *Christus* en la forma habitualment abreujada [χρ]
i el títol del primer capítol: «Christi autem generatio» [Mt. 1, 18].

Prenem per cas l'exemplar del Llibre de Kells, transmissor dels Evangelis (Irlanda, s. IX). Bernard Meehan (2012) parla de l'admiració que produeix la visita del manuscrit i recull en citació l'efecte que provocà un manuscrit similar al Llibre de Kells, preciosament decorat, en Gerald de Gal·les:

«Entre tots els miracles ocorreguts a Kildare※, cap em semblà més miraculós que aquell llibre admirable fet en temps d'aquesta noia÷, segons diuen escrit al dictat d'un àngel. Aquest llibre transmet els quatre Evangelis segons la redacció de Jeroni. En ell quasi totes les pàgines tenen diferents figures i resulten d'allò més remarcable per ser fetes amb colors diversos.

»En elles podràs veure la cara dibuixada de sa Majestat divina; ara dibuixos simbòlics (*mysticas formas*) dels Evangelistes, ara una àliga amb sis, quatre o dues ales, aquí un xai, allà la cara d'un home, després un lleó; i així altres imatges gairebé infinites. Les quals imatges, si les mires de manera superficial i, com passa sovint, de manera menys atenta, et semblarà més un esborrany que un escrit acurat, i no percebràs cap subtilesa a on no hi ha més que subtilesa. En canvi, si convides l'agudesa dels teus ulls a mirar-lo més detingudament i traspasses més profundament els amagatalls del seu art, podràs percebre que els seus detalls són tan delicats i subtils, tan acurats i artístics, tan imbricats i relligats entre si i tan il·lustrats amb colors brillants que afirmaries que tot plegat ha estat fet més per la dedicació d'un àngel que no pas d'un home.

»Com més hi torno i hi poso més atenció, sempre em meravello com si fos nou per a mi i l'observo cada cop amb més i més admiració».

(Giraldus Cambrensis, c. 1188, *Topographia Hiberniae*, dist. II, 38: «De libro miraculose conscripto», ed. J.F. Dimock, London, 1867, 123-124).

※ situat a c. 75 km a l'interior de Dublin

÷ *sc.* santa Brígida de Kildare

El Llibre de Kells, com també altres exemplars bellament il·luminats, deixa estupefacte a qui el mira. Aquest efecte és innegable especialment en els folis il·lustrats a tota pàgina. L'habilitat del dibuix és tal, que resulta impossible no aturar-s'hi, almenys uns segons més de l'habitual. L'ampliació de la inicial ornamental en Mateu és una evidència de la cerca de l'espiritualitat del lector. Aquesta pàgina indueix a pensar en la *lectio divina.*

Però, a més, cada pàgina escrita conté una cal·ligrafia il·lustrada amb petits trets de color i figures incessants. Allà els ulls també s'hi aturen.

fig. 7: Llibre de Kells. Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 40v. Mt. 5, 3-10

Ens referim a un efecte de tipus psicològic produït per l'estètica. Però si fóssim lectors del manuscrit, aquest efecte es pot considerar una mena de preparació o iniciació espiritual. El lector del Llibre de Kells –no ara el mer observador, com és habitual en qualsevol persona de l'actualitat– i especialment el lector medieval d'àmbit religiós, devia sentir una mena d'estupor davant les il·luminacions. Una vista atenta dels seus detalls, com deia Gerald de Gal·les, el preparava espiritualment per rebre la lectura del text sagrat dels Evangelis. Crec que aquest fet, malgrat semblar indemostrable, és estudiat pels especialistes en la història de la mística, paraula, per cert, que també utilitza Gerald de Gal·les en la seva descripció del preciós còdex que té al davant.

Un cop preparat d'aquesta manera tan especial, el lector de la Bíblia de Kells troba infinits *marginàlia* en el text, tots també molt ben estudiats per Meehan (2012). La presència de creus, d'animals al·lusius a la pietat, a la fe, etc. semblen pretendre mantenir en el lector de Kells el seu nivell espiritual. Aquests *marginàlia*, segons es desprèn de la seva interpretació, acompanyen la lectura del text i el doten, més enllà del seu significat literal, d'elements de tipus espiritual, segons evoquen els valors pietosos que simbolitzen les imatges.

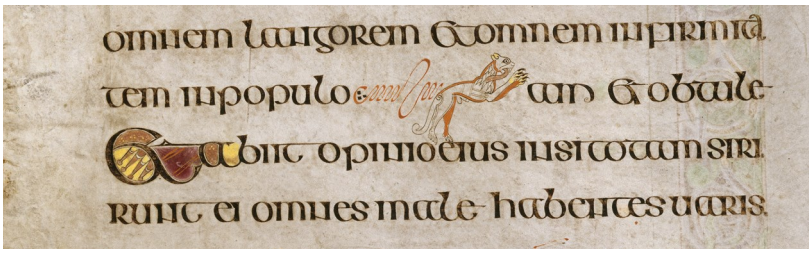


fig. 8: Llibre de Kells. Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 40r. El aquest passatge, el lleó evoca Crist, ara d'acord amb el context de Mt. 4, 23.

Crec que l'estudi de Meehan sobre el Llibre de Kells objectiva el valor dels *marginàlia* com a il·lustracions adreçades al lector i col·laterals al significat literal del text. És a dir, nosaltres les podem considerar un comentari al text, un advertiment perquè el lector no deixi de percebre el sentit espiritual dels Evangelis que està llegint.

fig. 9: Llibre de Kells. Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 75r. Un lleó amb la mateixa interpretació que el de la figura 8, ara respecte a Mt. 15, 28. L'última ratlla, al costat del lleó, llegeix «hora», és a dir, l'última paraula del passatge.

La lectura silenciosa

DES DELS inicis, la lectura del text bíblic ha estat acompanyada del comentari. Tot i que a continuació tornarem a aquesta qüestió, diríem que fins i tot la lectura directa i intensiva del text bíblic implica l'existència d'un tipus de comentari. Llegir la Bíblia diverses vegades, de manera repetida, implica una decisió en el lector que demostra la seva voluntat de contacte permanent amb el text. Aquesta lectura pròpia i intensiva ens parla d'una memorització del text, d'un record del text, d'una mena de meditació sobre el text. Tot i que torna a ser evocada la idea de *lectio divina*, és possible pensar que aquesta realitat es dona en qualsevol mena de text que es llegeixi intensivament i de manera iterada al llarg de la vida del lector, com ara l'*Eneida*, el *Llibre de contemplació en Déu* o el *Quixot*. També en aquests casos, els textos referits adquireixen una dimensió de tipus moral, es converteixen en referents intel·lectuals aplicables a la vida quotidiana. Aleshores els textos funcionen com una mena d'eines que descodifiquen les circumstàncies de la realitat, ajuden a interpretar-la i reconduir-la. En el cas de la Bíblia, la lectura intensiva és pròpia de certes comunitats religioses, en les quals és indubtable la recerca d'aquest efecte gnoseològic del text bíblic, és a dir, la seva acceptació com a referent moral. Veurem que la regla de sant Benet recull això quasi literalment; i el consell que ens dona el pròleg de la Bíblia de Ferrara (1553) descriu a la perfecció tot aquest efecte al qual ens estem referint. Diu:

> «Y no piense ninguno que la lectura della [*sc.* de la Bíblia] es como la de los otros libros que de una o dos vezes se entienden; porque según dizen los sabios, que toda lectión se deve leer diez vezes primero que se diga que se leyó; que se leyò, dize, y no que se entienda, quánto más la sagrada scriptura ado tiene el que fuere sabio necessidad de desvelarse en ella para penetrar algo en las muy altas sentencias y ocultos misterios que en ella se encierran (…)»

A banda de la freqüència amb què es llegeix el text bíblic, les figures marginals que aquí ens interessen, repetim, no lligades a la literalitat del text, denoten un tret de lectura privada. És a dir, si bé *la lletra* del manuscrit es pot pronunciar o no en veu alta, els colors de les lletres, l'efecte i les idees que suggereixen les imatges no són *verbalitzades*. A la ment del lector, a mesura que pronuncia el text escrit, s'hi afegeixen idees *no escrites*. Les imatges funcionen, doncs, com *afegits al text*, i poden ser considerades, d'alguna manera i com hem dit abans, una mena de comentari al text. Paul Senger (2001) ens parla de la naturalesa de la lectura en silenci, en creixent ús durant la baixa Edat Mitjana. Precisament l'increment successiu d'il·luminacions en els manuscrits a partir del segle XI va acompanyat de l'increment de l'ús de la lectura en privat. Els Llibres d'Hores són un bon exemple. Com diu Senger (2001, 258-259), «estaban diseñados para satisfacer la necesidad de una experiencia espiritual individualizada». La lectura privada va estimular l'aparició d'imatges adreçades directament al lector, incloent-hi aquelles de tipus eròtic: «La lectura en privado estimuló el surgimiento del antiguo género del arte erótico (…) Los dibujos en los márgenes representaban escenas homo y heterosexuales (…) ⟨pero⟩ la libertad de expresión que la lectura privada dio a las hasta entonces reprimidas fantasías sexuales hizo también más intensa, paradójicamente, la experiencia religiosa laica. La lectura silenciosa privada en lengua vulgar proporcionó a los laicos los medios necesarios para alcanzar la relación individual con Dios, que había sido la inspiración de los cristianos cultos a partir de san Agustín» (Senger 2001, 256-258).

▲fig. 10: Llibre d'Hores, París, Bibliothèque de Genève, ms. lat. 33 (s. XV), fol. 79v.

►fig. 11: Psalteri de[l marquès de] Bute. Los Angeles, The Jean Paul Getty Museum, MS 46, fol. 72r (c. 1285, amb il·luminacions afegides c. 1330, d'origen francès). El context és el del Ps. 52: «dixit insipiens in corde suo: non est Deus». L'*insipiens* és aquí un boig que fa ganyotes directament al lector (cfr. McIlwain 2009, 64).

fig. 12: Llibre d'hores de Simon de Varie. Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek 74 G37, (med. s. XV) fol. 53r.

La potenciació de la lectura privada explica prou bé que els *marginàlia* siguin primordialment presents als Llibres d'Hores. Però també hi són, més que als exemplars bíblics, als Psalteris. La raó és similar: parlem sempre de llibres d'oracions. En el segon cas, el text, de tipus sapiencial, sembla també especialment propici el desenvolupament de la *lectio divina*.

La consideració dels *marginàlia* com a prova de la lectura individualitzada del text bíblic és un tema que mereixeria una monografia, ja que ens encamina al tema de les lectures públiques, oficials i personals del text bíblic. El tema impressiona a sant Agustí (*Confessiones* VI, 3,3 : «eum legentem vidimus tacite») i està en el rerefons, ni més ni menys, de la reforma protestant.

Tornem, doncs, al fil de les imatges vistes com a comentari al text. El requeriment del comentari és una característica especial del text bíblic. Però en això és similar als textos legals o jurídics, en els quals els comentaris i les interpretacions (de la llei) són també imprescindibles. No ha de sorprendre que els textos jurídics presentin trets comuns amb la Bíblia, en el sentit que també hi ha un bon grapat d'«edicions de luxe» i fins i tot adquireixen un valor de tipus litúrgic, com ara, en els actes de possessió d'un càrrec. Recordem que la Bíblia, tot i que a occident mai ha suplantat el text de tipus jurídic, transmet la Llei, els Manaments: és a dir, igual que el text legal, adquireix un valor regulador de la vida social. No ens ha de sobtar, doncs, que les petites imatges que aquí ens interessen, aquelles que acompanyen al text bíblic, es trobin igualment en exemplars legals.

◄ fig 13: *Usatici et Constitutiones Cataloniae*. Paris, BnF, lat. 4670a (ss. XIV-XV), fol. 67r, d'origen barceloní.

► fig 14: *Decretales* de Gregori IX amb glosses de Bernard de Palma. London, British Museum, Royal 10 E IV (c. 1300-1340), fol. 62r.

«Fer intel·ligible el que no ho era»

LA NECESSITAT d'establir sistemes d'interpretació sobre la lectura literal del text bíblic és una de les grans aportacions de sant Agustí al pensament llatí medieval. La idea és vista per sant Agustí com una necessitat, tot i ser conscient dels intents anteriors (com ara, la labor d'Eusebi de Cesarea), per explicar passatges de les sagrades Escriptures que resulten dubtosament versemblants en la seva lectura literal. En aquests casos, sant Agustí admetia no la falsedat de l'Escriptura, sinó la nostra ignorància. En el *De doctrina christiana* estan les bases de la seva sistemàtica interpretativa. En el cap. II, 10 (15) afegeix: «per dues raons no s'entén el que hi ha escrit: sigui perquè els motius són desconeguts, sigui perquè els motius venen amagats amb senyals ambigües». La seva idea comporta una teoria sobre els *signa*, senyals, desenvolupada al seu *De magistro*. Al paràgraf citat del *De doctrina christiana*, afegeix un exemple: un «bou» pot ser un *senyal propi* en referència a l'animal 'bou', o pot ser un *senyal metafòric* (*signum translatum*) quan l'hem d'entrendre com a 'predicador de l'Evangeli' aplicat a les paraules de I Cor. 9, 9 (en correspondència a Dt. 25, 4): «no embocis el bou quan bat». Un xic més endavant, la preocupació que porta a sant Agustí a sistematitzar la interpretació de les Escriptures justifica que trobi necessari fer una obra que «compilant de manera enciclopèdica (*generatim*) els noms dels llocs, dels animals, de les herbes, dels arbres, de les pedres o dels metalls desconeguts i de quantes espècies esmenten les Escriptures, aquesta obra doni una única explicació (*sola exposita*) a aitals paraules. Es pot fer el mateix amb els nombres…» (Aug. *Doctr. chr.* II, 59).

Aquesta tradició hermenèutica que representa sant Agustí (però no exclusiva, com també demostren els comentaris del seu col·lega sant Jeroni, per exemple) se suma a la tradició pagana del *Physiologus* i altres tractats de

ciències naturals (com ara parts de les enciclopèdies de Plini o d'Isidor de Sevilla) per oferir un *Bestiarius*, una compilació d'animals, però sobre els quals s'aplica un significat simbòlic o *metafòric* a partir de la seva aparició a les Escriptures. El que anomenem *Bestiari* és, en realitat, una tradició en diverses versions, traduïda i adaptada de manera incessant durant tota l'Edat Mitjana. És millor, doncs, parlar en plural: *Bestiaris*. Un exemple molt conegut, reprenent la lectura simbòlica anterior del bou, és l'assimilació bou/ sant Lluc ['predicador de l'Evangeli' –ha dit abans sant Agustí–], segons el caràcter sacerdotal d'aquest evangelista i posant-lo en relació amb la tradició del sacrifici del bou des d'època pagana. Diu sant Agustí, recollint una tradició ja existent: «les dues categories d'estudiosos no han dubtat que el bou (vedell - *vitulum*) significa Lluc, i el motiu és haver-se encarregat de la víctima més gran que solia immolar el sacerdot»

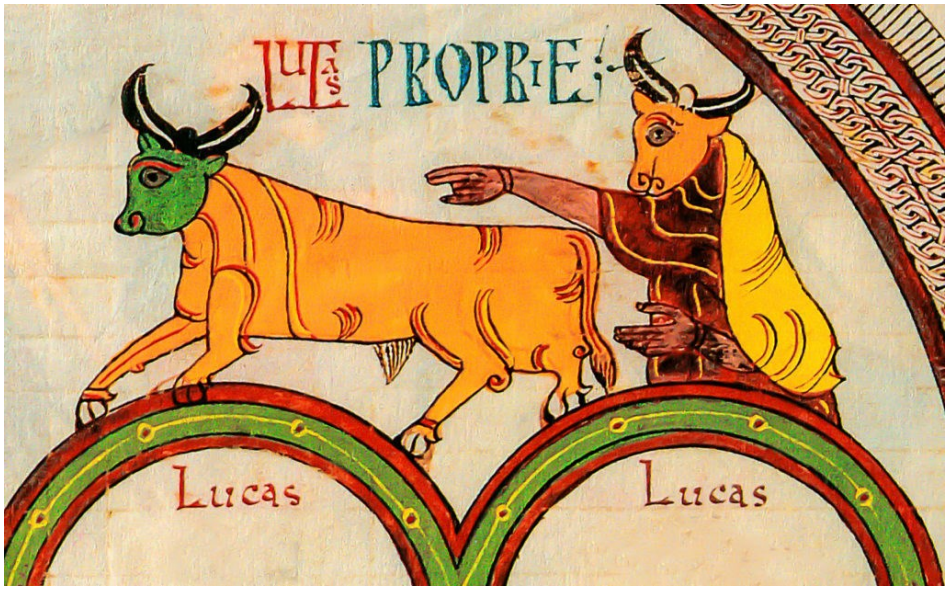


fig. 15: *Codex biblicus legionensis*. León, Archivo de la Colegiata de san Isidoro, Ms. 2 (s. X), a l'inici de l'Evangeli de san Lluc.

La presentació dels Evangelistes en forma animal o acompanyats dels seus animals simbòlics (els anomenats tretramorfs: Mateu: un home o un àngel – Marc: un lleó – Lluc: un bou o toro – Joan: una àliga; tot plegat interpretat a partir d'Apc. 4, 6-9) és constant en la iconografia cristiana. Aquestes figures, enormement difoses fins i tot en l'actualitat, indiquen que les figures que acompanyen el text bíblic requereixen sovint el coneixement d'algun tipus de comentari. En el cas del Tretramorf, una mena de teologia aplicada. Dit d'una altra forma: representar els Evangelistes en forma animal és un tipus de comentari.

Efectivament, sembla que, en els casos de representacions d'animals als *marginàlia*, els llibres *de rerum natura* i els bestiaris ofereixen claus interpretatives.

◄ fig. 16a: Luttrell Psalter. London, British Library, Add. Ms 42130 (c. 1330-1345), fols. 159v-160r.

McIlwain (2009, 65) intueix una possible relació entre els remers del marge dret del foli recte i el text (Ps. 88, 12-14). En canvi, afegeix: «no hi ha res al text, però, que ens ajudi a entendre què fa allà un cargol». Tampoc ofereix una explicació Freeman Sandler (1996).

▲fig. 16b: ibid., fol. 159r.

PROPOSTA: el context en què es troba el cargol és el tema del Senyor del món: «Tui sunt celi et tua est terra: orbem terre et plenitudinem eius tu fundasti (Ps. 88, 12)». I es dona que al fol. anterior 159r, apareix un altre cargol similar, respecte a Ps. 88, 3: «Quoniam dixisti in eternum misericordia edificabitur in celis, preparabitur veritas tua in eis». Ens ajuda Hrabanus Maurus, *De natura rerum* VIII, 4 (ed. Migne, PL CXI, col. 236): «Vermis# autem mystice Christus pro humilitate assumpti homini intelligi potest, ut est illud in psalmo: *Ego sum vermis et non homo* (Ps. 21, 7)». Sumem la imatge que l'acompanya del bou, del qual els bestiaris destaquen la qualitat humil i servicial, també com a símbol de Crist. No podria ser, doncs, que aquests dos *humils* animals han estat escollits com a representacions de Crist? Un Chirst Senyor del món que s'hi presenta amb total humilitat.

#Vermis (cuc): el cargol és definit per Mauro (ibid. col. 235) com a "vermis limi", un cuc que viu al fang. En això coincideix amb Isidor i altres bestiaris.

Tanmateix, com hem dit, no sempre ens ensortirem. Hem d'estar atents i intentar «caçar» el sentit de les imatges, com fa el gat amb el ratolí...

fig. 17a: Luttrell Psalter, London, British Library, Add. Ms 42130 (c. 1330-1345), fol. 190r.

McIlwain (2009, 38): «Siguin reals o imaginaris, els animals sovint són presentats en parelles antagonistes –un gat amb un ratolí, un gos i una llebre, una guineu i un ocell– suggerint un paral·lel simbòlic amb el tema del bé oposat al mal». En suport d'aquesta idea, mirem del context del Ps. 105, 7: «Patres nostri in Egypto non intellexerunt mirabilia tua».

Poema del gat Pangur Bán
(anònim irlandès, s. IX)

El meu gat Pangur Bán i jo,
cadascun ens dediquem al nostre art;
ell es concentra a caçar ratolins,
jo en el meu propi ofici.
A mi m'agrada, més que no la fama,
seure diligent amb el meu llibre;
Pangur Bán no m'enveja pas,
s'estima la seva simple destresa.
Quan som tots dos sols a casa
-no em canso mai d'aquesta història-,
sabem a què dedicar el nostre enginy,
en un joc inacabable.

fig. 17b: Llibre d'hores, London, British Library, Harley MS 928 (s. XIII), fol. 44v.

De vegades, un ratolí valent
es travessa al camí de Pangur;
de vegades cau en la meva xarxa
una sentència difícil de capir.
Ell vigila atentament la paret
amb els seus ulls brillants;
el mur del coneixement
escruto jo amb ull clar però feble.
Quan agafa un ratolí entre les urpes,
com n'està de content, Pangur!
Oh, quina alegria sento
quan resolc un dubte que m'obsessiona!
Ens hi podem estar hores,
sense que l'un faci nosa a l'altre:
cadascú s'estima la seva manera
i es distreu prou bé tot sol.
Ell és tot un mestre en la tasca
que practica cada dia;
jo també ho sóc en la meva:
fer intel·ligible el que no ho era.

(text de Fons-Sevilla 2021, s.p.)

Pensant en la freqüència amb què els gats apareixen als *marginàlia* (Walker-Meikle, 2011) és suggerent recordar l'etimologia de s. Isidor (*Etym*. XII, 2, 38), quan distingeix entre les formes llatines *musio* (explicat com 'atrapa-ratolins') i *cattus*, sobre el qual: «hunc vulgus cattum a captura vocant. Alii dicunt, quod cattat, id est videt (...) Vnde a Graeco venit catus, id est ingeniosus». Així el nom mateix de l'animal *gat* suggeria un tema recurrent per cridar al lector a para atenció sobre el text que estava llegint.

El sagitari que caça una grua

TORNEM A la fig. 3 i mirem-la en relació amb la seva textualitat, que és el Ps. 52. La majúscula miniada representa literalment el versicle 5: «que els qui devoren el meu poble, és pa sagrat que devoren» (trad. de la FBCat.). A dins de la lletra D, un *paganus* (un camperol: un pagà) menja un pa davant del rei David, a qui s'atribueix tradicionalment l'autoria dels Psalms. Els primers versos d'aquest Psalm comparteixen la redacció amb els primers versos del Ps. 13, a on es veu ampliada la identitat d'aquest «*insipiens*», un dels *insensats* que neguen Déu. En la versió a partir de l'hebreu la paraula corresponent és «*stultus*». A la nostra fig. 11, trobem dibuixat un boig relacionat amb aquest mateix passatge. El versicle 5 fa referència, doncs, als ignorants o als pecadors. Així ho interpreta sant Agustí en els seus comentaris dintre de les *Enarrationes in Psalmos* 52 (Valente 2018), a on, fins i tot, són relacionats amb els *pagans, jueus i heretges*[6].

El passatge, a més de la il·luminació que hi ha dintre de la lletra D, va acompanyat d'un petit dibuix col·locat al marge: un sagitari apunta a una grua o cigonya que ha ensopegat una granota.

[6] Aug. *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 52, 2 (§4): «[*Dixit imprudens in corde suo: Non est Deus*]. Hoc dicunt Pagani qui remanserunt; hoc ipsum dicunt ipsi Iudaei, qui ad testimonium confusionis suae ubique diffusi sunt; hoc dicunt et haeretici multi».

Amb més claredat que la cigonya, la grua és presentada als Bestiaris com un animal molt positiu: la seva precisió a l'hora de caçar significa la vigilància: amb la seva paciència estàtica pot atrapar els peixos o els animals del riu[7]. Als Bestiaris s'aplica a vigilància en la formació espiritual (Hug de Fouilloy, *Aviarium* 44)[8]. Per altra banda, la grua i la cigonya són molt freqüents als *marginàlia*[9]. En tot cas, sigui una cigonya o una grua, pot ser interpretat com un avís al lector: «vejam si pesques el sentit del text amb la precisió de la grua (o de la cigonya)», sembla dir. El lector equival, doncs, al sagitari que l'apunta amb el seu arc.

La grua o cigonya ha pescat precisament un gripau o una granota, animal que en els Bestiaris significa la malvolença de les plagues i, per extensió, dels vicis i desgràcies humanes.

La granota també representa el soroll molest, les paraules malsonants (Bestiari anònim d'Oxford, *Els peixos*)[10]. La grua, doncs, ha pescat un animal dolent, sorollós i molest. La traducció de la imatge aplicada al text, recordem, sobre qui són aquells *insipientes*, sembla ser: «fes com la grua que pesca el sentit malvat del text»; o en una altra interpretació: «estigues atent (com la grua), no et deixis enganyar pels malvats, els que fan soroll sobre les paraules de la Bíblia o fan una mala interpretació del text».

fig. 18: Luttrell Psalter. London, British Library, Add. Ms 42130 (c. 1330-1345), fol. 370v.
Al final del Psalteri, un sagitari i una grua. Aquest final en forma d'imprecació textualment no pertany al Psalteri, sino a Iob 19, 21.

[7] Ed. Zambon (2018, 742-745), a on llegim, per exemple: «quod cavendum erit, clamor indicat» – «la seva crida indica que caldrà estar alerta».
[8] Ed. Zambon (2018, 742): «illos autem designant qui in se Scripturae praecepta bene vivendo formant» - «(les grues) representen aquells que es formen en els bons preceptes de les Escriptures»
[9] Heck – Cordonnier (2018, 348).
[10] Ed. Zambon (2018, 1039): «rane… strepunt palludes et sonos uocis importunis clamoribus reddunt» – «les granotes …criden als estancs i emeten sorolls amb crits impertinents».

Si anéssim ben encaminats en la nostra interpretació, el marginal del sagitari i la grua encaixarien amb la vessant exegètica que hem exemplificat en sant Agustí.

El marginal que hem comentat no és més que un exemple. La imatge és preciosa, però no és només un adorn al marge del manuscrit. És un missatge al lector, perquè estigui atent en la seva lectura. La imatge funciona com a comentari, com una glossa. Aquest tema, el del sagitari que apunta una grua o una cigonya, segons la nostra interpretació, adverteix al lector «d'ensopegar la lectura correcta» apareix en altres manuscrits[11].

Existeixen variants del tema. En una ocasió, la cigonya o grua amb la granota al bec comparteix espai amb un mussol.

fig. 19: Gautier de Coinci, *Miracles de Notre-Dame,* Besançon, Bibliothèque Municipale, ms. 551 (c. 1270-1280), fol. 27r.

Però el mussol pot tenir un significat justament contrari al de l'encert i la perseverança que representa la seva companya cigonya/grua. El mussol és vist als Bestiaris com una au de mal averany. Sant Isidor (*Etim.* XII, 6, 39) fins i tot cita Ovidi per referir-s'hi en aquests termes. A les explicacions d'Isidor, Ugo di Fouilloy, al seu *Aviari* (cap. 49) afegeix l'opinió de Rabano Mauro, quan diu: «El mussol indica allò que està immers en les tenebres del pecat i rebutja la llum de la justícia. Per aquest motiu, el Levític (Lv. 11, 17) l'enumera entre els animals dolents (*immundi*), d'on podem entendre que el mussol representa a qualsevol pecador»[12]. Per tant, podria dir-se que el mussol, al costat de la

[11] Vegi's la fig. 13, allà en un text legal.
[12] Ed. llatina Zambon (2018, 756).

cigonya o grua, representa el seu contrari.

En una ocasió el caçador encerta un mussol (no una grua). Sembla que la cosa no va bé: és el món a l'inrevés o és una broma. És aquest cas una simple *drôlerie*?

fig. 20: Macclesfield Psalter. London, British Libray, Add Ms 17868 (c. 1250-1260), fol. 86r.

El comentari que ofereix Higgs (2003, 137) sobre aquesta imatge identifica no només el mussol com a animal negatiu, sinó el seu caçador com a un jueu. La seva lectura està d'acord amb la nostra hipòtesi: «un estrany jueu amb una gorra alta, punxeguda i de color taronja dispara una fletxa a un mussol. El resultat d'aquesta imatge que combina un híbrid de monstre amb l'estereotip del jueu i el símbol al·legòric del mussol és que el personatge no només resulta monstruós, sinó cec i despistat. En aquesta època el mussol (*nycticorax, noctua*) era una figura molt coneguda als bestiaris, la preferència de la qual a fugir de la llum i per la foscor va ser comparada amb els jueus, dels quals es deia que eren inclinats a la foscor de la ignorància i evitar la llum de Crist. El context dels *marginàlia* d'aquest Psalteri encara dona més suport a la interpretació negativa d'aquesta figura».

Estem davant de quelcom que resulta molt més que una innocent broma: és tot un discurs antijueu!

Però els caçadors/lectors dels *marginàlia* no només van a la cerca d'aus. També pretenen caçar conills.

Veiem l'exemple següent.

El sagitari que caça un conill

ALS *MARGINÀLIA* també és freqüent la presència de conills, sovint difícils de distingir de les llebres. Els significats li que atribueixen els Bestiaris són diversos i la tradició també és llarga. Sant Agustí explica a les *Confessions* X, 35 (57) que una llebre perseguida per un gos atreia la seva atenció, atraient el seu interès i desviant-lo dels seus pensaments. Sant Isidor recull a les *Etimologies* XII, 1, 23 que les llebres i conills són animals veloces i tímids, i són caçats gràcies a l'eficàcia dels gossos. A més, viuen amagats en caus sota terra, cosa que ens indica «l'obscuritat» dels seus amagatalls. Sobre aquesta iconografia s'ha vist una metàfora sexual (Le Deschault, 2013), confirmada en diversos manuscrits en els quals els conills representen el sexe femení (Heck-Cordonnier, 2018, 284-288). El joc de paraules entre *cuniculus/cunniculus* hi ajuda. Tanmateix, no cal acudir sempre a la lectura sexual. De fet, la llebre (*lepus*) no permet el mateix joc conceptual. Proposem veure cada context i considerar la possibilitat d'oferir una interpretació sobre la lectura del text. Recuperant sant Isidor, els conills dels *marginàlia* poden ser també una crida al lector: que no s'escapin, hem d'estar alerta. S'amaguen. Els gossos pretenen caçar-los. És una proposta, suggerida en paral·lel a la interpretació de les grues. Segons la nostra clau, els conills fins i tot podrien significar la lectura «amagada» del text. McIlwain (2009, 39) està d'acord amb nosaltres quan diu respecte a la fig. 21: «Pot ser interpretat com a metàfora del lector, amb els gossos com a lectors que cacen paraules a través de la pàgina».

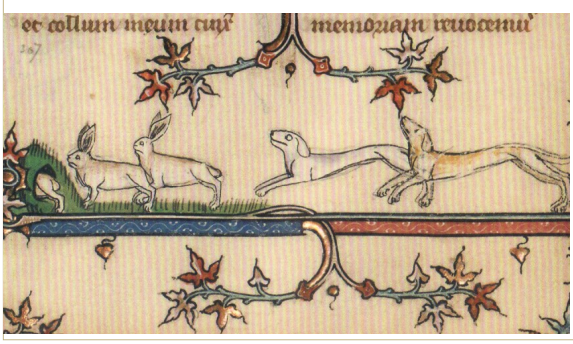


fig. 21: Breviari. Los Angeles, The Jean Paul Getty Museum, Ms. Ludwig IX 2 (c. 1320-1325), fol. 308r.

Igual que en el cas de la grua, els caçadors de conills són freqüents als manuscrits.

Però, com passa amb la grua/cigonya, també es dona la possibilitat contrària: a vegades, són els conills el que vencen al caçador o al gos que pretén caçar-los. És igualment el món a l'inrevés. És a dir, és la mala lectura la que ha vençut.

fig. 22: Conills celebrant que han donat mort al gos. Corleston Psalter, London, British Library, Add. Ms. 49622 (c. 1320), fol. 161v.
En aquest cas, McIlwain (2009, 55) observa que cal tenir en compte quelcom més: el manuscrit va estar fet per al baró John of Warenne. Així que el joc entre *warren* (cau de conills) i Warenne sembla una consideració per a explicar l'abundant presència d'aquest animal als marges d'aquest psalteri.

El ventall de possibilitats en les quals són els conills els que vencen és enorme. També podem interpretar així el sentit contrari, en el cas de *drôleries*. Però és un tema sobre el qual ara no podem aprofundir[13].

[13] Es troben un bon grapat d'imatges de conills «vencedors» al web titulat «Barbaric bunnies» (veure a la webgrafia CNN-Style).

Marginàlia i *lectio divina*

LA NOSTRA hipòtesi en aquest catàleg ha estat que els *marginàlia* mereixen una lectura *ad intra*, és a dir, en direcció a complementar el text de la pàgina a on es troben. Dit d'una altra manera, els *marginàlia* acompanyen la lectura i, en teoria, no haurien de desviar al lector del missatge escrit que té davant els ulls. Seria contraproduent. Hipotèticament, hem pensat que els *marginàlia* funcionen com una glossa al text. De fet, com hem mostrat als exemples escollits, la construcció dels *marginàlia* es basa en diverses tradicions de tipus exegètic, que és com dir, que el dibuix recull una tradició de comentari al text. Com a mínim i com també hem vist, poden servir per cridar l'atenció del lector, per reclamar la seva concentració en favor d'una «bona lectura» del text. Zepeda (2018) argumenta llargament que les imatges del Psalteri de Macclesfield –almenys en part– contribueixen a la memorització del text. Així i tot, és evident que tampoc nosaltres som capaços de donar una explicació a tots els *marginàlia*. En teoria, fins i tot els *marginàlia* que recullen una crítica social (als monjos, als nobles, amb representacions de diversos tipus de pecats o aparició d'éssers ridículs) no estan fets per raons diletants, sinó per a reflectir un missatge moral que acompanya la lectura del text.

fig. 23: Diverses figures al peu de l'inici del Psalteri. Els personatges de l'esquerra i centrals representen jueus de manera burlesca; el sagitari de la dreta representa novament el tema de la caça en el sentit correcte del text.
Macclesfield Psalter. London, British Libray Add Ms 17868 (c. 1250-1260), fol. 32r.

Es podria dir que la dificultat del lector actual davant la interpretació d'un *marginàlia* és major que la que devia tenir el lector medieval. Ara ens resulta impossible ser exhaustius, però s'ha de remarcar que una part de la percepció de la realitat que ara considerem incorrecta o falsa, no ho era a l'època de les composicions de les il·luminacions de la Bíblia o dels seus *marginàlia*. Potser l'exemple més immediat és la percepció mateixa del cosmos, amb la Terra al mig i en quietud. Però la cultura medieval percebia nombrosos elements amb discrepància amb el que sabem en l'actualitat: una bona part dels animals i de les plantes tenien propietats, característiques i comportaments impossibles per a nosaltres. Sabem que alguns dels éssers que ara considerem mitològics eren sabuts com a reals durant l'Edat Mitjana. L'unicorn n'és un exemple; però nombrosos monstres i esguerros habitants a l'extrem del món, éssers amb un sol ull, sense cap o amb cap de gos, eren realitats per a l'alta cultura medieval. El principal responsable era el valor de la *auctoritats*, és a dir, la veracitat de la informació transmesa a través dels llibres. És evident que la Bíblia era la màxima *auctoritas*, és a dir, el màxim transmissor de la realitat del món. L'unicorn mateix dels *marginàlia* pot ser una visualització de diversos passatges de la Bíblia[14]. Per tant, els llibres de ciències naturals o les llegendes sobre aquest bitxo confirmaven la informació del text bíblic. Els exemples són múltiples, sovint tan sorprenents per a un lector no avesat com és la història de Jonàs i la balena, però plenament plausible amb el relat bíblic (Ion. 2).

fig. 24: The Rutland Psalter. London, British Library Royal MS 62925 (c. 1260), f. 101v.

[14] Cfr. Nm. 23, 22 [*rinocerotis*]; 24, 8 [*rinocerotis*]; Dt. 33, 17 [*rinocerotis*]; Iob 39, 9 [*rinoceros*]; 39, 10 [*rinocerota*]; Ps. 22, 22 [*unicornium*]; 28, 6 [LXX *unicornium*/s. hebr. *rinocerotis*]; 91, 11 [LXX *unicornis*/s. hebr. *monocerotis*]; Is. 34, 7 [*unicornes*].

Per tant, una bona part de les sorpreses o *drôleries* dels *marginàlia* es poden considerar seriosament com una plasmació de realitats transmeses per l'alta cultura medieval.

fig.25: The Rutland Psalter. London, British Library Royal MS 62925 (c. 1260) f. 87v.

No obstant, el més important no era haver comprovat l'existència dels éssers que apareixen als marges, sinó el valor moral d'aitals personatges. En aquest punt, els bestiaris ajuden molt a entendre'ls.

Ara bé, un dels problemes dels *marginàlia* és que, per definició, no tenen relació directa amb el text que els acompanyen. La lectura moral sembla ser una bona solució, una clau interpretativa. El cas és que la lectura moral de qualsevol imatge requereix una informació de tipus exegètic, informació que el lector mitjà contemporani no té al cap. Si es té en compte una certa informació corrent a la literatura medieval, però, els *marginàlia* comencen a aparèixer descodificats i a recobrar un sentit que reverteix en el text. Ofereixen una lectura *ad intra*, adreçada a il·lustrar el significat moral del text. Ara és quan val la pena recordar novament que la lectura de la Bíblia ha estat tradicionalment acompanyada del comentari. L'*explanatio* del Beat de Liébana, que reverteix en les precioses imatges de l'Apocalipsi, són un exemple claríssim. Nosaltres estem dient que una part dels *marginàlia* també contribueixen a l'*explanatio* del text o, ja que no són imatges literals, a la seva lectura moral.

Marginàlia i lectura del text van a l'una. Per *lectura* volem dir, no només pronunciació (amb veu o en silenci), sinó més precisament *comprensió*. Ara bé, la comprensió del text depèn, objectivament parlant, de la interpretació que s'hi vulgui trobar. Aquest complex problema es veu clarament reflectit en la lectura cristiana que es va fer de l'Antic Testament en ser adoptat per la nova tradició cristiana i llegit com una mena de preconització de l'esdeveniment de

Jesucrist i de la *bona nova*. Hem pogut comprovar que molts dels monstres que apareixen als *marginàlia* de l'Antic Testament simbolitzen la tradició jueva als ulls de la lectura que està fent el lector cristià. Aquests monstres són, en concret i des del nostre punt de vista, un comentari i una interpretació del text.

Finalment, hem tocat un punt especialment complex derivat de l'observació dels *marginàlia*: la lectura en silenci. Com hem dit, si bé el text (bíblic) es pot pronunciar o no durant el recorregut de la lectura, les imatges no. Però si les il·luminacions tendeixen a ser una exposició literal del contingut, els *marginàlia*, precisament perquè es defineixen com a elements que no tenen relació literal amb el text, impliquen una *lectura* afegida no verbalitzable. Un afegit i una detenció en el moment de la lectura. En la nostra opinió, aquests components poden ser relacionats amb un tipus especial de lectura de la Bíblia: l'anomenada *lectio divina*; la qual, en resum, és una lectura meditativa del text bíblic. L'expressió és específica a la regla de sant Benet (cap. xlviii), dictada a inicis del s. VI, quan, en contra de l'*otiositas*, distingeix entre el temps dedicat a la *labor* i el temps per a l'oració: «Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in *lectione divina*» (el subratllat és nostre). La patrística parlava, a més, de la lectura com a aliment espiritual: igual que cal menjar cada dia per mantenir el cos, cal prendre diàriament l'aliment espiritual. Aquest aliment, naturalment i essencial, era servit gràcies a la lectura de la Bíblia. La lectura intensiva, doncs, caracteritzava la vida monàstica i els pares de l'Església potenciaven l'ús freqüent i quotidià, no només per a l'estudi, sinó també per a la litúrgia. La cerca de la imprecació en la Bíblia donà especial rellevància als Psalms, el qual és, precisament per aquest motiu, el llibre bíblic més difós de l'Antic Testament. Els laics tingueren la seva versió adaptada, en forma de llibres d'oracions a partir dels psalteris. Són els Llibres

d'hores, en els quals, a més, la devoció a la Verge és especialment remarcable, en comparació amb la devoció primordialment cristològica dels psalteris.

A partir del s. XIII augmentà la lectura silenciosa, que tendirà cap a la *devotio moderna* (s. XV), en la qual la meditació reafirma la lectura intensiva del text bíblic, tal com fa el món protestant. Mentrestant, els Psalteris i els Llibres d'Hores comportaren una lectura intensiva i personal del text sagrat. Són precisament en aquests exemplars a on trobem més *marginàlia*.

Conclusió en lletra petita

La consideració dels *marginàlia* no pot reduir-se a una *curiositas*. Amb aquesta paraula evoquem el coneixement insuficient que fa incórrer en la banalitat. Els *marginàlia*, a partir d'un primer moment d'admiració i, perquè no dir-ho, de simpatia, es va revelant com un missatge col·lateral al text bíblic. Posteriorment, com una clau per a la comprensió de la història de la lectura. Arribats a aquest punt, fer equivaldre els *marginàlia* a *drôleries* ens sembla insuficient.

Els *marginàlia* no són només un element estètic: criden l'atenció del lector, fins i tot amb missatges de crítica social, però no per *entretenir-lo*, sinó al contrari, per abocar-lo al text que està llegint i convidar-lo a la seva relectura, a la seva interpretació «correcta», d'acord amb el sentit moral imperant. Els *marginàlia* funcionen com les glosses, com els comentaris. En estar a la pàgina, formen part del llibre i, materialment, equivalen a un text. Són paratextos, com ho són els elements que indexen una obra, els títols afegits o les glosses marginals. En tenir una Bíblia amb *marginàlia* a les mans, es té una Bíblia comentada. No només per a ser llegida, sinó compresa, admirada i fins i tot contemplada. Però cal reconèixer aquestes reaccions com a parts del sistema de lectura de la Bíblia anomenat *lectio divina*. Els exemplars bíblics, doncs, bellament il·luminats i amb *marginàlia* resulten ser catalitzadors espirituals, ni més ni menys que una mena de canals per viatjar a través de la correcta interpretació del text Bíblic, sigui aquest complet o parcial, com els Evangelis, els Psalteris i, per extensió, els Llibres d'hores. Els *marginàlia* no són un objecte devocional, com poden ser-ho les il·luminacions, però contribueixen a la lectura devocional del text. Els *marginàlia*, d'alguna manera, són text o, si no es vol dir així, impliquen una retòrica, construïda, evidentment, amb imatges, no amb paraules. Imatges que no es verbalitzen, una lectura en silenci.

Una Bíblia amb *marginàlia* (inclosos els Psalteris i els Llibres d'hores) és, finalment, una Bíblia comentada i preparada per a la seva lectura espiritual, i, per molt simpàtics que puguin resultar els seus dibuixos, perfectament favorable a la *lectio divina*.

nota al marge: la nostra conclusió és generalista i va encaminada a justificar la lectura moral del text bíblic. Cal recordar, però, que els *marginàlia* no només es troben als textos sagrats. Hem exemplificat els casos de llibres legals, però també hi són en textos literaris diversos. En tot cas, malgrat que en aquests tipus de llibres no sembla acceptable veure-hi els *marginàlia* com una possibilitat de suport a la *lectio divina*, continuem pensant que la lectura moral pot ser una clau interpretativa. El sentit de l'humor que sovint està inserit en els *marginàlia* és un recurs eficaç de crítica social, és a dir, una manera de posar en evidència la incorrecció de les situacions contemporànies al lector.

MIRAR LA BÍBLIA

Ampliació de l'exposició

A continuació es troben recollides les imatges que hem fet servir durant la redacció de les pàgines precedents (figs. 1-25). A partir de la fig. 26 ampliem el catàleg amb les imatges que apareixen al vídeo que acompanya l'exposició.

Les manícules inserides als marges provenen de les fonts següents:

portada i p. 9, marge dret: presa de ub.edu: «manícula: ¿Qué se oculta tras la edición de un texto medieval?» (ms. no identificat)

p. 9, marge esquerre: manícula d'un manuscrit de les Sentències de Pere Lombard. Bibliothèque Municipale, s.m. Troyes, 145, fol. 60v (s. XIII)

Pres de: pinterest.com

p. 10, marge esquerre: presa de news.lib.wvu.edu: «the first post it note: the manicule» (ms. no identificat)

p. 13, marge dret: Psalteri de Maastrich, British Library Stowe 17, fol. 193r (pres de ucm.es «quid est liber»)

La resta de manícules són inventades per a l'ocasió, en simulació de l'ús habitual dels ms. medievals.

Els guixats del marge dret de la p. 11 són presos de la pàgina www.edition.cnn.com «700-year-old doodles, what's changed?» (ms. no identificat)

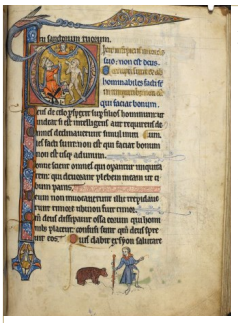


fig.1 (pàg. 6)

The Rutland Psalter. London, British Library, Add Ms 62925 (c. 1260), fol. 56r.
font: British Libray: https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_62925_fs001r

fig. 2 (pàg. 9)

Beat de Santo Domingo de Silos. London, British Library, Add MS 11695 (s. XII), fol. 183v (detall).
font: British Libray: https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8157&CollID=27&NStart=11695

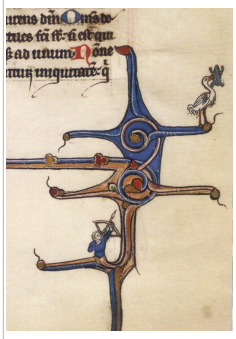


fig. 3 (pàgs. 10 i 26)

Bíblia de Cambrai. Paris, BnF ms. lat. 16260 (s. XIII), fol. 273rb (detall).
font: Gallica: gallica.bnf.fr

fig. 4 (pàg. 12)

Bosworth Psalter. London, British Library, Add MS 37517 (fin. s. XI-inic. XII), fol. 13r.
font: University of Notre Dame, Medieval Institute (EEUU), dintre de l'article de Kristen Herdman, «Reading Between (and Around) the Lines: An Introduction to Glosses and Commentaries» (Case Western Reserve University) (17-9-2018): https://sites.nd.edu/manuscript-studies/tag/glossa-ordinaria

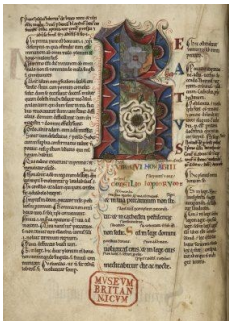


fig. 5 (pàg. 12)

Glossa ordinaria. London, British Library, Harley MS 1700 (fin. s. XIII-inic. XIV), fol. 2r.
font: British Library: https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?index=0&ref=Harley_MS_1700

fig. 6 (pàg. 14)

Book of Kells (*Llibre de Kells*). Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 34r.
font: digitalcollections.tcd.ie/concern/works/hm50tr726?locale=en

fig. 7 (pàg. 16)

Book of Kells (*Llibre de Kells*). Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 40v.
font: digitalcollections.tcd.ie/concern/works/hm50tr726?locale=en

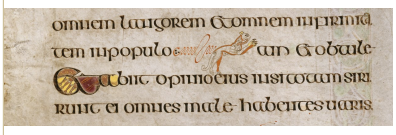


fig. 8 (pàg. 17)

Book of Kells (*Llibre de Kells*). Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 40r.
font: digitalcollections.tcd.ie/concern/works/hm50tr726?locale=en

fig. 9 (pàg. 17)

Book of Kells (*Llibre de Kells*). Dublin, Library of Trinity College MS 58 (s. IX), fol. 75r.
font: digitalcollections.tcd.ie/concern/works/hm50tr726?locale=en

fig. 10 (pàg. 19)

Llibre d'Hores. Paris, Bibliothèque de Genève, ms. lat. 33 (s. XV), fol. 79v.
font: Instagram: "Effervescencesmedievales" Ambiance

fig. 11 (pàg. 19)

Psalteri de Bute. London, The Jean Paul Getty Museum (JPGM), MS 46 (c. 1285), fol. 72r.
font: https://www.getty.edu/art/collection/object/108FR8

fig. 12 (pàg. 20)

Llibre d'Hores de Simon de Varie. Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek 74 G37 (med. s. XV), fol. 53r.
font: https://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Hours_of_Simon_de_Varie

fig. 13 (pàg. 21)

Usatici et Constitutiones Cataloniae. Paris, BnF, lat. 4670a (ss. XIV-XV), fol. 67r.
font: https://www.europeana.eu/en/item/9200519/ark__12148_btv1b8447875t

fig. 14 (pàg. 21)

Decretales de Gregori IX amb glosses de Bernard de Palma. London, British Museum, Royal 10 E IV (c. 1300-1340), fol. 62r.
font: CNN-Style (Barbaric bunnies) (veure Webgrafia)

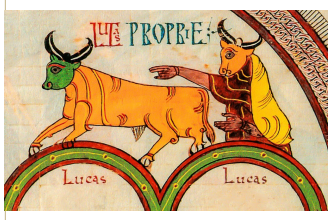


fig. 15 (pàg. 23)

Codex biblicus legionensis. León, Archivo de la Colegiata de san Isidoro, Ms. 2 (s. X).
font: https://blogderomanico.es/romanico

fig. 16a (pàg 24)

Luttrell Psalter. London, British Library, Add. Ms 42130 (c. 1330-1345), fol. 159v-160r.
font: https://www.bl.uk/turning-the-pages

fig. 16b (pàg 24)

Luttrell Psalter. London, British Library, Add. Ms 42130 (c. 1330-1345), fol. 159r.
font: https://www.bl.uk/turning-the-pages

fig. 17a (pàg 25)

Luttrell Psalter. London, British Library, Add. Ms 42130 (c. 1330-1345), fol. 190r.
font: https://www.bl.uk/turning-the-pages

fig. 17b (pàg. 25)

Llibre d'hores. London, British Library, Harley MS 928 (s. XIII), fol. 44v.
font: https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8849&CollID=8&NStart=928

fig. 18 (pàg. 27)

Luttrell Psalter. London, British Library, Add MS 42130 (c. 1330-1345), fol. 370v.
font: https://www.bl.uk/turning-the-pages

fig. 19 (pàg. 28)

Gautier de Coinci, *Miracles de Notre-Dame*. Besançon, Bibliothèque Municipale, ms. 551 (c. 1270-1280), fol. 27r.
font: Heck (2018, 184). Per al ms. quasi sencer: https://bvmm.irht.cnrs.fr

fig. 20 (pàg. 29)

Macclesfield Psalter. London, British Libray Add Ms 17868 (c. 1250-1260), fol. 86r.
font: Higgs (2003, 137). Per a aquesta i altres imatges del ms. a https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8595

fig. 21 (pàg. 30)

Breviari. Los Angeles, The Jean Paul Getty Museum, MS Ludwig IX 2 (c. 1320-1325), fol. 308r.
font: McIlwain (2009, 39).

fig. 22 (pàg. 31)

Corleston Psalter. London, British Library, Add. Ms. 49622 (c. 1320), fol. 161v.
font: McIlwain (2009, 54).

fig. 23 (pàg. 32)

Corleston Psalter. London, British Library, Add. Ms. 49622 (c. 1320), fol. 32r.
font: https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=61552

fig. 24 (pàg. 33)

The Rutland Psalter, British Library Royal MS 62925 (c. 1260), f. 101v.
font: Oatman (2014) [veure Bibliografia]

fig.25 (pàg. 34)

The Rutland Psalter, British Library Royal MS 62925 (c. 1260) f. 87v.
font: Oatman (2014) [veure Bibliografia]

fig. 26 (vídeo presentació)

Beat de Girona. Museu de la catedral de Girona, ms. 7 (Cat. Gir. Ms. 7) (fin. s. X-inic. s. XI), fol. 154v.
font: www.pedresdegirona.com/beatus.htm

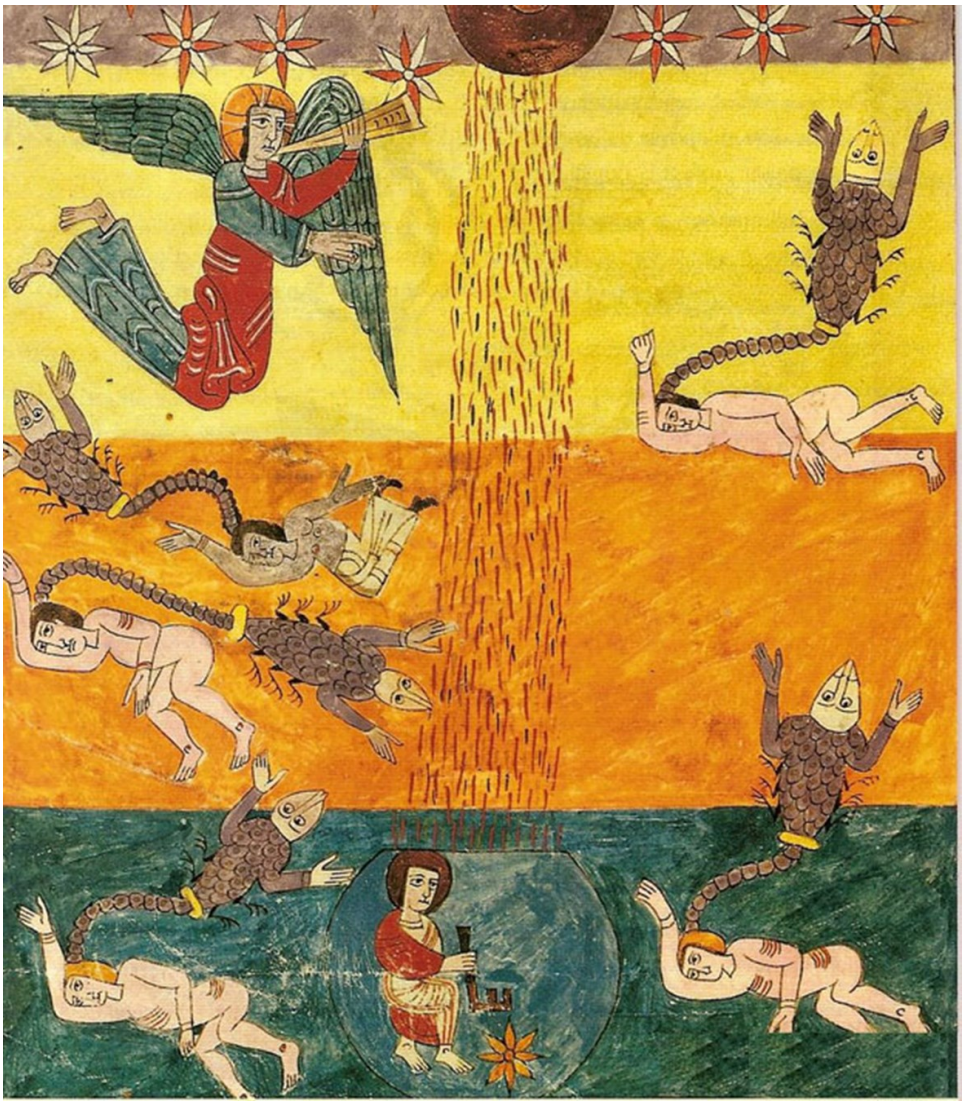


fig. 27 (vídeo presentació)

Beat de Liébana: códice de Fernando I y Dña. Sancha. BNE VITR/14/2 (a. 1047), fol. 72v.

font: bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000051522

fig. 28 (vídeo presentació)

La Bible Moralisée Harley. British Library, Harley MS 1527 (2n quart del s. XIII), fol. 153v

font: www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_1527_fs001r

fig. 29a-f (vídeo presentació)

Biblia Porta. Lausanne, Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne, ms. U 964 (s. XIII),

font: www.e-codices.ch/en/bcul/U0964/bindingA/0/

▲a. fol. 1r: inici de Gènesi.

▲b. fol. 67r: inici de Josuè.

▲c. fol. 140v: inici de II Reis

▲d. fol. 164r: inici de II Esdras

▲f. fol. 286v: inici de Jere-

▲e. fol. 228r: inici de Proverbis

fig. 30a (vídeo presentació)

Bestiari medieval. Siruela (ms. no identificado)

font: https://www.lavondyss.net/biblioteca/bestiario-medieval-siruela/00.-BESTIARIO MEDIEVAL.htm#IBIS_CIGÜEÑA_ABUBILLA_Y_GARZA

fig. 30b (vídeo presentació)

Bestiari Morgan. The Morgan Library & Museum, MS M.81 (c.1185), fol. 51r.

font: Bestiary, MS M.81 fol. 51r - Images from Medieval and Renaissance Manuscripts - The Morgan Library & Museum

fig. 31a-b (vídeo presentació)

Masora figurata. Diverses masores sobre el Gènesi. Madrid, Biblioteca de la Historia, ms. 1 (s. XIII), fol. 1r. Actualment a la Universidad Complutense de Madrid (en dipòsit). (Vegi's a la Bibliografia: Martin 2016).

font: babel.hathitrust.org/cgi/pt?

▲fig. 31a. fol. 1r, masora sobre el Gènesis.

▼b. fol. 3r, masora sobre el Gènesis.

David Stern (2012, 55-58) «Los códices judíos [de Sefarad] más antiguos que se conservan datan de finales del s. IX y comienzos del s. X, y proceden en su totalidad de oriente Medio y el Norte de África. Prácticamente todos ellos son biblias, en las que el texto hebreo, vocalizado y acentuado, a tres columnas, va acompañado de masora. En estos códices la masora aparece escrita de dos formas en los márgenes de la página: la masorah *qetanah* (*masora parva*) se recoge fundamentalmente en forma de abreviaturas en los márgenes externos y en los que separan las columnas internas. La masorah *gedolah* (*masora magna*), que desarrolla el contenido de la masorah *qetanah*, aparece en dos o tres líneas en los márgenes superior e inferior de la página. En algunos casos la masorah *gedolah* está escrita en forma de dibujos florales o arquitectónicos realizados en micrografía, o escritura diminuta, un tipo de diseño verbal que parece ser exclusivo del arte judío. El fuerte impacto del libro islámico, y sobre todo del Corán, se pone en estos códices de manifiesto tanto en estas páginas de texto, como en las así llamadas páginas tapiz, que se encuentran al principio y al final de algunos códices, páginas magistralmente pintadas y cubiertas con complejos diseños ornamentales que traen a la memoria los que se encuentran en los tapices orientales (de ahí su nombre), y que imitan diseños islámicos contemporáneos. El códice medieval de la Biblia hebrea de Sefarad es heredero de biblias masoréticas anteriores de oriente Medio.»

fig. 32a-b (vídeo presentació)

Masora figurata. Pentateuc, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. ebr. 14 (a. 1239), fol. 85v. Vegi's a la webgrafia: bi-ma.corpusmasoreticum.de/#/ (K.J. Petzold—C. Liedtke) dintre del projecte Material Text Cultures.

font: digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.14

▲fig. 32a. fol. 50r

▲fig. 33b. fol. 63v. Inici del llibre de Lamentacions.

fig. 33a (vídeo presentació)

Hagadà sefardita de Rylands. University of Manchester Library, MS hebr. 6 (med. s. XIV), fol. 29v. Originari de Catalunya.

font: openn.library.upenn.edu/Data/0021/html/HebrewMss6.html#a23a

fig. 33b (vídeo presentació)

Hagadà sefardita de Rylands. University of Manchester Library, MS hebr. 6 (med. s. XIV), fol. 30r. Originari de Catalunya.

font: openn.library.upenn.edu/Data/0021/html/HebrewMss6.html#a23a

fig. 34a (vídeo presentació)

Missal de santa Eulàlia. Arxiu Capitular de Barcelona, ms. 116 (a. 1403), fol. 2r.
font: Àngel Fàbrega i Grau—Pere Bohigas i Balaguer, *El Missal de Santa Eulàlia*, Madrid, 1977, 95.

fig. 34b (vídeo presentació)

Detall del Missal de santa Eulàlia.
Vegi's l'entrada a la fig. 34a.

fig. 35 (vídeo presentació)
Jheronimus van Aken, *el Bosch*, *Les temptacions de sant Antoni* (c. 1492-1496).
Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga
font: http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/pintura-europeia/tentacoes-de-santo-antao

Bibliografia

Nota: fem excepció de recollir les edicions de les fonts primàries. Les traduccions dels textos dels autors llatins, si no d'indica, són nostres.

BALTRUŠAITIS (1981) =Jurgis Baltrušaitis (1981), *Le Moyen Âge fantastique*, París: Flammarion.

CAMILLE (2000) = Michael Camille (2000), *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*, Madrid: Akal (orig. anglès 1989).

CASEY (1995) = Michael Casey (1995), *Sacred Reading. The Ancient Art of* Lectio Divina, Missouri: Liguori.

CAVALLO (2017) = Guiglielmo Cavallo (2017), *Leer en Bizancio*, Buenos Aires: Ampersand (orig. francès 2006).

DE HAMEL (1986) = Christopher de Hamel (1986), *A History of Illuminated Manuscripts*, Boston: David R. Godine Publisher.

ECO (1982) = Umberto Eco (1982), «Beato de Liébana, el Apocalipsis y el milenio», *Cuadoernos del norte* 14, 2-20.

FAÜ (2005) = Jean-François Faü (2005), *L'image des Juifs dans l'art chrétien médiéval*, Paris: Maisonneuve&Larose.

FONS – SEVILLA (2021) = Clara Fons Duocastella – Elisenda Sevilla Altés (coord.) (2021), *El secret del Llibre de Kells. Guia del professorat*, Barcelona: LALÈ - Direcció General d'Afers Religiosos [on-line].

FREEMAN SANDLER (1996) = Lucy Freeman Sandler (1996), «The Word in the Text and the Image in the Margin: The Case of the Luttrell Psalter», *The Journal of the Walters Art Gallery* 54, 87-99.

FREEMAN SANDLER (1997) = Lucy Freeman Sandler (1997), «The Study of marginal Imaginery: Past, Present, and Future», *Studies in Iconography* 18, 1-49.

FREEMAN SANDLER (2008) = Lucy Freeman Sandler (2008), *Studies in Manuscript Illumination*, London.

HECK – CORDONNIER (2018) = Christian Heck – Rémy Cordonnier (2018), *Il bestiario medievale. L'animale nei manoscritti miniati,* (trad. del francès, París, 2011), Torino: Einaudi.

HIGGS (2003) = Debra Higgs Strickland (2003), *Saracens, Demons, Jews. Making Monsters in Medieval art*, Princenton University Press.

HINDMAN (2022) = Sandra Hindman (2022), «The Margins of Medieval Art: Questioning the Center» , *Les Enluminures Ltd*, Paris-New York-Chicago: www.lesenluminures.com.

IOGNA-PRAT (2006) = Dominique Iogna-Prat (2006), *La maison Dieu*, París: Seuil.

JAQUES PI (2003) = Jèssica Jaques Pi (2003), *La estética del románico y el gótico*, Madrid:

KAPPER (1986) = Claude Kapper (1986), *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal (orig. francès 1980).

LE DESCHAULT (2013) = Térence le Deschault Moderon (2013), «La femme au faucon», J. Wirth (ed.), *L'image en questions*, Genève-Paris: Droz.

MAGUIRE (1981) = Henry Maguire (1981), *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press.

MANIACI – OROFINO (2000) = Marilena Maniaci – Giulia Orofino (eds.) (2000), *Le Bibblie Atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, Abbazia di Montesassino – Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana.

MARCHENA (2015) = Rosario Marchena Hidalgo (2015), «El mundo animado en la marginalia de los libros iluminados», *Laboratorio de Arte* 27, 61-85.

MARTÍN (2016) = Elvira Martín Contreras (2016), «The Image at the Service of the Text: Figured Masorah in the Biblical Hebrew Manuscript BH Mss 1», *Sefarad* 76/1, 55-74.

MCILWAIN (2009) = Margo McIlwain Nishimura, *Images in the Margin*, London: The J. Paul Getty Museum – British Museum.

MEEHAN (2012) = Bernard Meehan (2012), *The Book of Kells*, London (reimpr. 2017).

RICO (1979) = Francisco Rico (1976), *Signos e indicios en la portada de Ripoll*, Barcelona: Fundación Juan March.

ROBERTSON (2011) = Duncan Robertson (2011), *Lectio divina. The Medieval Experience of Reading*, Minnesota: Cistercian Publications.

SENGER (2001) = Paul Senger (2001), «La lectura en los últimos siglos de la Edad Media», G. Cavallo – R. Chartier (eds.), *Historia de la lectura*, Madrid (orig. francés 1997).

STERN (2012) = David Stern (2012), «Una introducción a la Biblia hebrea en Sefarad», *Biblias de Sefarad*: Exposición virtural Biblioteca nacional de España, Madrid, 49-85.

VALENTE (2018) = Luisa Valente (2018), «Dixit insipiens in corde suo "non est Deus". Mini-archeologia del soggetto insipiente», a J.B. Brenet – L. Cesalli (eds.), *Sujet libre pour Alain de Libera*, París: Vrin.

WALKER-MEIKLE (2011) = Kathleen Walker-Meikle (2011), *Cats in Medieval Manuscripts*, London: The British Library.

WALKER-MEIKLE (2013) = Kathleen Walker-Meikle (2013), *Dogs in Medieval Manuscripts*, London: The British Library.

WITKOWSKI (1920) = Gustave Joseph Witkowski (1920), *Les licences de l'art chrétien*, Paris: Bibliothèque des curieux.

ZAMBON (2018) = Francesco Zambon (2018), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Firenze-Milano: Bompiani.

ZEPEDA (2018) = Christine James Zepeda (2018), *Memoria, Meditatio, and the Margins: Marginalia as Loci of Ethical Cultivation in the Macclesfield Psalter*, University of Texas at Austin, tesis doctoral.

Webgrafia

Nota: cal indicar que algunes de les imatges d'aquest catàleg han estat preses dels llibres citats, tal com s'indica al lloc oportú. Malgrat que hem intentat recòrrer a les fonts més properes als llocs a on es conserven les imatges originals, cal dir que sovint han estat plataformes generalistes les que ens han ajudat a trobar imatges, com ara Instagram, Facebook, Pinterest, et alia.

L'ANGOLO DEL DOTTOR MINCU: blog signat amb el pseudònim «il dottor mimmo», amb l'article titulat: «Dalle scimmie ai centauri—Gli strani e grotteschi scarabocchi nei margini dei libri medievali» (28-6-2018)

https://ildottormimmo.blogspot.com/2018/dalle-scimmie-ai-centauri-gli-strani-e.html

BRITISH LIBRARY: London. Web oficial de la Biblioteca BL.

https://www.bl.uk

CAMDIR, John: article titulat «Why Do So Many Medieval Manuscripts Depict Butt Trumpets?», dintre del seu blog «50 Nerds of Grey».

https://50nerdsofgrey.com/why-do-so-many-medieval-manuscripts-depict-butt-trumpets

CNN-Style (Barbaric bunnies): article de Thomas Page, «X-rated medieval doodles reveal our ancestors had a sense of humor» (15-6-2016).

https://edition.cnn.com/style/article/medieval-subversive-art/index.html

CNN-Style (Medieval doodles): article de Jake Wallis Simons, «Gold mine of cheeky medieval doodles shows ancestors just as silly as us» (30-6-2018).

https://edition.cnn.com/style/article/medieval-doodles/index.html

GALLICA: pàgina de documents digitals de la Bibliothèque nationale de France (BnF)

https://gallica.bnf.fr

LIMEDIA GALERIES: dintre de l'apartat «Les livres d'heures de Limédia», a la part d'«Expositions»: Biblioteca pública digital sobre documents de la zona de Sillon Lorrain (França).

http://galeries.limedia.fr/expositions/les-livres-dheures-de-limedia

MATERIAL TEXT CULTURES (MTK): grup de recerca de la Forschungsverbund ubicat a la Universitat de Heidelberg (Alemanya), amb diversos subequips de recerca, sempre destinats a l'estudi de la cultura material del llibre en diverses civilitzacions i èpoques.

https://www.materiale-textkulturen.org

OATMAN, Hunter (Stanford): article titulat «Naughty Nuns, Flatulent Monks, and Other Surprises of Sacred Medieval Manuscripts» (24-7-2014)

https://www.collectorsweekly.com/articles/naughty-nuns-flatulent-monks-and-other-surprises-of-sacred-medieval-manuscripts

QUID EST LIBER: proyecto de innovación para la docencia en libro antiguo y patrimonio bibliográfico. Helena Carvajal (dir.), Universidad Complutense de Madrid (UCM).

https://www.ucm.es/quidestliber