

- Carol ROSEN, *Rethinking Southern Tiwa: The Geometry of a Triple-Agreement Language*, «Language» (1990), 66.4, ps. 669-713.
- Grazziella SACCON, *On the Order of Clitic Clusters in Italian*, manuscrit (Harvard University, Cambridge, Massachusetts 1988).
- Joan SOLÀ, *Estudis de sintaxi catalana/2* (Barcelona, Edicions 62, 1973).
- Joan SOLÀ, *A l'entorn de la llengua* (Barcelona, Editorial Laia, 1976).

Sobre el sentit del poema *Nabí*, per Marçal Subiràs i Pugibet

A cinquanta anys ja de la publicació de la primera edició catalana del *Nabí* disposem de diversos treballs i estudis que aborden el poema des de perspectives múltiples. Aquesta tasca crítica que ens precedeix, una tasca que en certs moments ha arribat a produir alguns conats de polèmica, ha incidit de manera insistent sobre la interpretació que calia fer d'una obra que aparentment només reprenia la vella llegenda bíblica del profeta Jonàs. L'objectiu d'aquest article s'inscriu en aquest alany d'interpretació d'una obra que, no sense motius, ha estat qualificada com una de les realitzacions poètiques més importants de la literatura catalana moderna.

Cal acceptar d'antuvi que el *Nabí* es re-sisteix a una lectura mecànica donada la seva naturalesa. Tanmateix, avui podem fixar amb més precisió la interpretació que el mateix autor feia de la seva obra gràcies a un nou document que comentarem més endavant. Convé, però, de moment, fer un breu repàs a l'estat de la crítica.

És a les dues darreres dècades que s'han publicat els treballs més importants sobre el poema, treballs que en el futur podrien donar lloc als estudis nabinians com a especialitat dins de l'estudi de l'obra de Carner. Aquestes manifestacions crítiques ens mostren ja, malgrat que no pretenen ser exhaustives, unes línies o tendències d'interpretació. Conscients del risc que comporta l'encasellament i només a efectes didàctics, se'n poden distingir quatre: la psicoanalítica de Gabriel Ferrater,¹ la narratològica de Jordi Cornudella,² la mitocrítica de Mariàngela Cerdà³ i la filosòfi-

co-religiosa. Aquesta darrera línia, que és la majoritària, aplega autors com Noulet,⁴ Busquets⁵ o Manent,⁶ els quals contemplen el poema des d'una doble perspectiva individual i col·lectiva alhora i, d'una altra banda, autors com Alfred Badia⁷ i Josep Maria Totosaus,⁸ els quals el contemplen eminentment des d'una òptica individual.

La polèmica que hem esmentat abans va ser servida per dos treballs de Gabriel Ferrater.⁹ La interpretació de l'enfrontament entre Jonàs i Iahvè representava simbòlicament la dialèctica que tot home té amb les seves racionalitzacions, és a dir, allò que en terminologia freudiana s'anomena super-jo. D'aquesta manera, Ferrater remarcava la problemàtica moral que conté el poema alhora que li negava la virtualitat religiosa. Contra aquesta interpretació es va pronunciar aïradament Josep Maria Totosaus¹⁰ al·legant que el poema contenia una autèntica experiència de fe, pròpia d'un creient com Josep Carner. Al voltant d'aquests dos pols s'han aplegat els crítics més recents amb posicions més moderades i matisades.

Ja hem dit que el *Nabí* és un poema obert a múltiples interpretacions. Precisament és aquest un dels punts on hi ha la importància poètica de l'obra. Ara bé,

4. Émilie NOULET, «*Nabí* de Josep Carner», «Coursier du Centre International d'Études Poétiques», 86 (Bruxelles 1971), ps. 3-22.

5. Loreto BUSQUETS, *Nabí, o la búsqueda de la tierra*, «Cuadernos Hispanoamericanos», 412 (octubre de 1984), ps. 22-46. I també *La poesía d'exili de Josep Carner*, «Publicacions de La Revista», 42 (Barcelona 1980).

6. Albert MANENT, *Déu i el seu conjur en la poesia catalana moderna*, «Questions de Vida Cristiana», 29 (1965), ps. 7-27. Id., *José Carner i el Noucentisme. Vida, obra i llegenda*, «Llibres a l'Abast», 76 (Barcelona 1988), ps. 226-279. Id., *La literatura catalana a l'exili*, «Biblioteca de Cultura Catalana», 24 (Barcelona 1989), ps. 107-112.

7. Alfred BADIA, *Per una interpretació no apriorística de «Nabí»*, «Serra d'Or», xxvi, 293 (febrer de 1984), ps. 40-43.

8. Josep Maria TOTOSAUS, *Per a una lectura cristiana de «Nabí»*, «Serra d'Or», xiii, 147 (desembre de 1971), ps. 73-76.

9. Vegeu la nota 1.

10. Vegeu la nota 8.

1. Gabriel FERRATER, *Conferències de literatura catalana* (Curs 1965-66), Biblioteca de Romàniques, Facultat de Filologia, UB, ps. 3-40. Id., próleg a Josep CARNER, *Nabí*, «Llibres de l'Escorpi» (Barcelona 1971), ps. 5-23.

2. Jordi CORNUDELLA, «*Nabí*, de Josep Carner», «Quaderns de Navegació», 8 (Barcelona 1986).

3. Mariàngela CERDÀ, *La trajectòria de «Nabí»*, «Estudis de Llengua i Literatura Catalanes», ix (Miscel·lània Antoni Ma. Badia i Margarit, 1) (PAM, 1984), ps. 219-241.

malgrat aquest caràcter d'obra oberta, l'exercici crític ens permet intentar arribar a una lectura que s'ajusti a la visió que el mateix poeta tenia de la seva obra. I és en aquest sentit que cal tenir en compte un document fins ara desconegut. Aquest document il·lumina la interpretació que fins ara es presentava com una zona de penombra plena de dubtes, vacil·lacions i hipòtesis.

El 1931 Josep Carner va publicar a la revista de filosofia «*Criterion*», fundada i dirigida per l'amic del poeta, el pare Miquel d'Esplugues, un article sota el títol *El Déu llunyà i el Déu pròxim*¹¹. (El lector no tarda a descobrir que el citat article és una recensió d'un article més extens de Th. Ruysseu publicat en francès un any abans a la «*Revue de Métaphysique et de Morale*».)¹² Doncs bé, algunes de les idees i argumentacions de Ruysseu ressenyades per Carner apareixen poetitzades al *Nabí*. Això serveix per a realitzar una determinada lectura del poema.

El títol de l'article de Ruysseu ja és ben significatiu i sintetitzat de manera clara el contingut del treball: hom pot cercar i trobar Déu tant per la via de la ciència i de la filosofia com per la via de l'experiència religiosa. Per la primera via accedim a un Déu llunyà i fred, un Déu aristotèlic. Per la segona via accedim a un Déu més pròxim. Partint de postulats postidealistes Ruysseu descabdella fil per randa aquestes dues vies i opta a la vegada per la segona. Així ens diu Carner ressenyant Ruysseu: «No és, doncs, del pensament pur que hom ha de procedir, per atènyer l'èsser; sinó de l'experiència. No sempreensem: però en tot instant fem l'experiència individual del nostre jo i d'un no-jo que ens limita, ens resisteix, ens provoca o bé ens atreu.»¹³

La nostra experiència no és una massa definida sinó una massa que es prolonga en l'experimentat. La nostra realitat es prolonga en el possible, al qual atorguem una realitat virtual. És lògic, doncs, que si cerquem Déu ho haurem de fer en el possible i no en el real. Ara bé, aquest possible no és noumènic, sinó susceptible de ser objecte d'una experiència. Per la primera via, Déu és per a la intel·ligència el principi suprem d'explicació. Però no és aquesta la via que cal seguir segons Ruysseu. A la segona via s'hi accedeix a partir del concepte de religió. L'home se sent envoltat per un misteri que l'enclou i el

penetra. Aquest misteri governa en certa manera la nostra vida psicològica i moral. En aquest sentit, Déu és concebut com a principi moral de l'univers. Així, hom pot reconèixer «...la presència íntima i familiar d'un principi de vida ben diferent del Déu llunyà dels metafísics, d'un Déu més fraternal encara que no pas paternal, que no demana ni prosternacions ni súplics sinó senzillament d'ésser evocat i escoltat en el silenci del diàleg interior.»¹⁴

Això comporta acceptar que els contorns exactes del nostre ésser siguin desconeguts per a nosaltres, atès que el jo és una organització molt complexa d'estats nostres reconeguts com a tals i d'altres estats que es mouen concèntricament respecte a aquests en franges poc definides. D'aquesta manera, quan la consciència es replega damunt d'ella mateixa reconeix un no-jo espiritual propi. És a dir, «...en les pregoneses de la subjectivitat, l'experiència religiosa o simplement el recolliment íntim ens donen el sentiment d'una presència exterior al jo, d'una força que el volta i el penetra quan ell se li desclou: breu, d'Aquell que certs pensadors no han pas vacil·lat a anomenar el "Déu interior"».¹⁵

No costa gaire establir un paral·lelisme entre les paraules de Ruysseu ressenyades per Carner i la trajectòria moral seguida pel protagonista del *Nabí*; aquest Déu interior és el que apareix als darrers versos del cant VIII: «I en cessant Iahvè jo capia / que ell no havia parlat des d'un ròdol tot clar / del cel, sinó de dins de mi que l'ofenia. / En el nostre esperit, on ningú no el destria, / al dellà de cent cambres Déu nia; / i l'home de sa casa s'ajeu en el llindar / com un servent, com un ca.»¹⁶ En la seva progressió, doncs, Jonàs arriba a conèixer completament Déu en el si de la seva intimitat. Una altra citació ens ajudarà a refermar la importància de la ressenya esmentada. Diu Carner traduint Ruysseu: «Però l'existència no és pas un atribut, ni una "perfecció"; és una "posició absoluta"; igualment el pensament de Déu no és encara el mateix Déu. També l'ateu, ensems, pensa Déu i el nega.»¹⁷

Aquesta idea és poetitzada al cant IX: «qui nega Déu / no nega més que un sordid pensar que ell sol es féu; / qui vol eixir-se'n hi ensopega.»¹⁸ Qui vol fugir de Déu, com Jonàs, no ho aconsegueix. En efecte, el *Nabí* conté un seguit de progressions i regressions que culminen en la

11. Josep CARNER, *El Déu llunyà i el Déu pròxim*, «*Criterion*», VII, 27 (1931), ps. 394-410.

12. Th. RUYSSSEU, *Le Dieu lointain et le Dieu proche*, «*Revue de Métaphysique et de Morale*», XXXVII, 3 (juliol-setembre de 1930), ps. 337-366.

13. Josep CARNER, *El Déu llunyà...*, p. 397.

14. *Ibid.*, p. 405.

15. *Ibid.*, p. 408.

16. Josep CARNER, *Nabí* (Barcelona 1971), p. 65.

17. Josep CARNER, *El Déu llunyà...*, p. 394. El subratllat és de Carner.

18. Josep CARNER, *Nabí*, p. 67, vs. 60-62.

mencionada descoberta del Déu interior, tant pel que fa a la seva existència com pel que fa a la seva essència. Aquests primers elements d'aproximació determinen la proposta de lectura que formulem seguidament.

Si bé és cert que el *Nabí* no és estrictament un poema de circumstàncies, tant pel moment de la seva gènesi com pel contingut pròpiament dit, existeixen uns elements externs que no es poden preterir atès que influeixen en la formació de l'obra.¹⁹ El *Nabí*, en primer lloc, és un poema de maduresa. Aquesta maduresa ha de ser contemplada en un doble sentit: d'una banda, la maduresa artística avalada per una dilatada i fecunda trajectòria artística. Però hi ha també un estat de coses que fa trontollar els fonaments de les idees religioses i morals del poeta i l'aboca a una crisi que queda palesa en el poema. El *Nabí* planteja, precisament, el conflicte entre l'home que veu com s'ensorren les seves idees religioses i el mateix Déu. El raonament que fonamenta aquesta problemàtica és simple: si Déu empara l'home creient, per què no evita unes circumstàncies adverses i injustes? Aquest plany de la injustícia té dos elements importants: l'adversitat pròpiament dita, on hem de situar l'esfondrament individual i col·lectiu, i la mutabilitat de l'home. Aquests temes trobaran sengles solucions al final del poema en el perdó i la immortalitat. Però és que Carner també planteja als cants VI i IX el dubte sobre l'existència de Déu mitjançant dos interlocutors diferents: la sacerdotessa de l'alba i la veu d'accent grec. I el planteja per causes que es fonamenten en una visió injusta del món: si no existeix una justícia en l'ordre natural potser és degut al fet que Déu no existeix. La problemàtica religiosa no és nova en Carner, però al *Nabí* és formulada amb tota la seva complexitat i dramatisme. Per un altre cantó, qualsevol lector atent endevinarà la implicació del poeta en el personatge central de l'obra. En aquest sentit, el *Nabí* és un gran exercici de sinceritat que sintetitza i objectiva els problemes més íntims de Carner.

Vista la problemàtica que planteja el *Nabí* i seguint l'ordre lògic que volem traçar en la nostra lectura, ens cal parlar del procediment de creació del poema. I ho hem de fer en tres moments: l'elecció del

llibre de Jonàs, el poema llarg i la utilització del poema com a símbol.

Carner usa com a canemàs sobre el qual construeix el poema la llegenda bíblica de Jonàs. Sobre aquest canemàs Carner amplifica tot sovint els passatges que l'interessen –o els inventa– i, eventualment, suprimeix aquells que no li fan servei. Els factors que inclinen el poeta a emprar aquest text de base són a parer nostre tres: el gust pel llibre bíblic com a relat literari, el paralelisme vital obvi entre Jonàs i Carner i el plantejament simbolista amb què Carner volia dotar la seva obra. Els punts de contacte entre Jonàs i Carner són els següents: l'arrabassament de totes les possessions, l'allunyament del lloc d'origen, la missió de nunci en una terra estranya i la necessitat de coneixement i comprensió d'un Déu que es mostra massa llunyà. A més, el fet que els ninivites introdueixin el culte de la guerra en la seva religió té el referent de fons en els esdeveniments calamitosos dels anys 1936-39. Pel que fa al plantejament simbolista del poema, cal dir que Carner vol explicar-se a ell mateix mitjançant uns elements externs que en el nostre cas són proporcionats pel relat bíblic. A partir d'aquesta tècnica, que T.S. Eliot havia fet evolucionar cap a la teoria del correlat objectiu, Carner construeix el seu poema. Ara bé, el resultat, com observa Ferrater,²⁰ és lluny de ser una obra que pugui ser considerada simbolista fins a les darreres conseqüències.

Quant al fet que Carner empi el poema llarg, també podem observar uns factors que determinen que això sigui així: d'una banda, la complexitat de l'estat d'esperit de Carner ocasionava la impossibilitat d'objectivar-lo en un poema de dimensions reduïdes; de l'altra, hi havia un plantejament estètic de fons que tal volta tenia alguns referents.

El tercer aspecte del procediment de creació del poema és el de l'ús del poema com a símbol. En efecte, el fet d'usar perifràsticament la llegenda de Jonàs per a explicar una problemàtica personal amb la corresponent resolució converteix Jonàs i, doncs, el *Nabí* en símbols universals. Jonàs és el símbol de l'home amb uns trets definitoris que seran fàcilment identificables una vegada vista l'evolució temàtica del llibre, de la qual parlarem ara mateix després de comentar el propòsit de l'obra.

A aquestes alçades ja podem intuir el propòsit de l'obra: seria el d'objectivar, mitjançant la creació d'un poema, un debat intern sobre una problemàtica perso-

19. Aquestes circumstàncies són les que segueixen: la mort d'unes persones molt vinculades al cercle íntim de Carner –el seu amic Jaume Bofill, el pare Miquel d'Esplugues, el pare del poeta i la seva primera muller, la xilena Carmen de Ossa–, l'allunyament de la seva Catalunya natal, primer per causes professionals i després forçosament i, sobretot, l'esclat i la ulterior evolució de la guerra civil espanyola.

20. Gabriel Ferrater, *Conferències...*, ps. 34-35.

nal de caràcter filosòfic (epistemològic i moral a l'ensems) i especialment religiós, i alhora el de resoldre aquest debat dins dels paràmetres de la fe. La resolució final fa que el poema no sigui tan sols una obra de qüestionament, sinó també de resposta, per usar la terminologia de la segona esposa del poeta, Émilie Noulet.²¹ De tota manera, es pot objectar que el propòsit esmentat es trobi des d'un bon començament en la ment de Carner. En qualsevol cas, i sigui quina sigui la resposta a l'objectiu, el *Nabí* és un poema que, en la mesura que té una resolució, s'acaba en ell mateix, no hi ha cap fil temàtic que quedi sense lligar.

El *Nabí* té una estructura narrativa lineal, és a dir, reporta amb les citades ampliacions i invencions la història del personatge central en estricte ordre cronològic. Ara bé, des del punt de vista temàtic l'evolució deixa de ser lineal o ascendent, atès que s'alternen un cant i un contracant, relatius a la progressió i regressió moral del protagonista. Així, els cants IV, V i els darrers versos del VIII suposen un acostament a la que serà la solució final i, en canvi, els cants VI i VIII impliquen una regressió que, major o menor, posa en entredit el que Jonàs ha aconseguit fins aleshores. Tanmateix, es pot ordenar de manera lineal aquesta evolució temàtica del poema en sis punts: la felicitat passada, el desencís inicial, l'escepticisme, l'intent d'abandó de Déu, la descoberta de Déu en el si mateix de l'home i l'esperança final. En un primer moment partim de la felicitat passada de l'home que creia en Déu i trobava en ell un sentit per a la seva vida (cant I). A aquest estat idíl·lic el segueix un altre de desencís. Aquest és, de fet, el moment en què comença el poema. Aquest desencantament és donat per la manca de confiança en l'home i en el mateix Déu. És la recança d'un món que es presenta advers, de contorns gens clars i de futur incert i més aviat obscur. Això ocasiona l'estadi següent d'escepticisme, el qual es manifestarà en diverses ocasions al llarg del poema. D'una banda, Jonàs dubta de Déu per un seguit de causes vitals de gran càrrega moral. L'allunyament de la terra, la mort i la destrucció i, de manera assenyalada, l'aquiescència d'un Déu que no dona motius per a l'esperança són les causes principals d'aquest escepticisme (cants I i II). D'altra banda, el poema arriba a posar en entredit l'existència d'un principi diví rector de l'univers, encara que això es faci per tercers personatges (cants VI i IX). Aquesta derivació de l'escepticisme no es

formula com a tesi sinó com a tendència cap a on es dirigeix l'home mancat d'una esperança que cerca ferventment i que veu contrarestada per uns fets, tant dels homes com de Déu, que semblen excloure-la. L'escepticisme de què acabem de parlar propicia que en més d'una ocasió es plantegi l'intent d'abandó de Déu per part de l'home. En aquest sentit podem remarcar els cants III, VIII i IX. Al cant III Jonàs s'allunyà de Déu i ho fa de manera física: embarca cap a Tartessos, segons l'exegesi. Els motius són, en primer lloc, la manca de confiança en Déu, qui antany havia estat el seu aliat i que ara es comporta de manera incomprensible, i, en segon lloc, la recança de portar a terme una missió de tal envergadura. Al cant VIII Jonàs es queixa del fet que Déu hagi perdonat la ciutat pecadora i desitja morir. I encara, al cant IX, Jonàs, fins i tot després d'haver comprès que Déu és en l'interior de cada home, venja Déu precipitant l'home d'accent grec per un cingle.

L'enfrontament de l'home amb Déu és resolt al final del cant VIII: Jonàs descobreix que Déu és troba no tan sols a l'exterior sinó també a dins de cada home, a dins d'ell mateix. És millor no parlar de conversió perquè no existeix cap canvi radical de les idees que fins ara ha sostingut Jonàs. Hi ha, això sí, un canvi de perspectiva i una millora del coneixement que el protagonista tenia de Déu. I hi ha, sobretot, un canvi d'actitud de Jonàs. Aquest canvi d'actitud s'esdevé en el moment en què Jonàs, en fer el descobriment, comprèn que no s'enfronta només a una entitat externa sinó també a ell mateix. Aquesta descoberta, basada com ja hem dit en les idees de Ruyssen, porta incorporada una lògica dirigida a la demostració de l'existència de Déu i de la seva essència. Pel que fa a la primera d'aquestes demostracions, s'intenta provar l'existència de Déu mitjançant l'experiència religiosa íntima (cant VIII) i mitjançant la demostració *a sensu contrario* continguda al cant IX. Déu, se'l troba en el recolliment, en el diàleg interior, en els mateixos límits de la consciència humana i, per tant, és rebutjada la idea de trobar Déu mitjançant la creació intel·lectual d'idees: la idea de Déu no és encara el mateix Déu; en canvi, l'experiència del Déu interior mostra sense dubtes tota la seva dimensió. Des d'una òptica filosòfica aquesta demostració seria assimilable a l'anomenada prova pel sentiment, és a dir, aquella prova que consisteix a emfasitzar que, a banda de qualssevol consideracions racionals, hi ha un sentiment de l'existència de Déu, sentiment que per si mateix ja constitueix una prova. Però el raonament que planteja el

21. Émilie NOULET, «Nabí»..., p. 22.

Nabí és més complex, atès que s'intenta demostrar l'essència divina, especialment en dos dels seus atributs: l'amor i l'eternitat. Déu és amor i perdó perquè en cas contrari el creient que, com Jonàs, es mostra vacil·lant seria castigat (IX, 104-119) i Déu és etern, contràriament a la condició humana (IX, 41-52 i 116).

La solució del conflicte és donada al darrer cant, un cant no pas de resignació, sinó d'esperança. Aquesta esperança es manifesta en dos sentits: l'esperança en l'adveniment de Jesús i l'esperança en el triomf de la justícia divina sobre les conductes dels homes que actuen al marge d'aquest principi. Així doncs, l'experiència religiosa i abstracta dels cants VIII i IX es concreta i s'individualitza en una manifestació de fe cristiana.

Del que hem anat dient es desprèn una doble concepció de Déu: el Déu com a entitat externa al propi jo i el Déu que, a més, és immanent a la persona. El primer és anomenat Iahvè i és vist com a injust, castigador, incompreensible i, fins i tot, amoral. El segon té per atribut superior l'amor. L'acte suprem d'aquest amor és el perdó, al qual s'accedeix amb el penediment. Endemés, s'afirma que l'home no pot disposar de Déu ni de la seva actuació.

Així doncs, i d'acord amb el que hem vist, el *Nabí* recull una experiència personal d'un jo individual que, no per això, deixa de pertànyer a un poble. Aquesta experiència té un doble caràcter —filosòfic i religiós—, no successiu, sinó imbricat. En el pla filosòfic hi trobem un aspecte epistemològic, relatiu al coneixement de Déu, i un aspecte moral, relatiu al coneixement de la justícia a través del coneixement de Déu. En el pla religiós l'experiència de Déu es manifesta en el si mateix de l'home i es desenrotlla en quatre mo-

ments: el descobriment, el coneixement, la fe i l'esperança.

Jonàs és el símbol de l'home que cerca en Déu el sentit de la pròpia vida en un procés que arrenca d'unes conviccions afeblides, ocasionades per circumstàncies externes i internes a l'home, i que acaba en el coneixement i la comprensió de Déu i, doncs, en la fe. Tot el poema és la progressió cap a un Déu que és cristià —en aquest sentit, el cant X és paradigmàtic. Ara bé, pot semblar que aquesta lectura pretereixi volgudament la guerra civil espanyola i el subsegüent esfondrament de Catalunya. No és així. En efecte, aquest llast històric és ben perceptible al llarg de tot el poema amb al·lusions que no presenten dubtes, però el *Nabí* no és el poema de la guerra civil, sinó el poema de l'home que l'ha patida a dins d'ell mateix; el *Nabí* no és el poema de l'esfondrament de Catalunya, sinó el de l'home que ha patit aquest esfondrament com a propi. Això ocasiona que el *Nabí*, generat en unes circumstàncies personals i històriques ben determinades, adopti una validesa universal susceptible d'ulteriors subcategoritzacions.²²

MARÇAL SUBIRÀS I PUGIBET

22. La bibliografia sobre el poema de Carner s'ha de completar amb els següents títols: Carles CARDÓ, *La poesia religiosa de Josep Carner*, dins *L'obra de Josep Carner* (volum d'homenatge) (Barcelona, Ed. Selecta, 1959), ps. 31-41; Marina GUSTÀ, *Josep Carner*, dins RIQUER/COMAS/MOLAS, *Història de la literatura catalana*, IX (Barcelona, Ed. Ariel, 1987), ps. 199-207; Joaquim MOLAS, *La poesia de Josep Carner*, «Serra d'Or» (febrer de 1965), ps. 17-46; Salvador OLIVA, *Aspectes temàtics al «Nabí» de Josep Carner*, dins BOU/CASTELLANOS/OLIVA/OLLER/PRATS, *Josep Carner: llengua, prosa, poesia* (Barcelona, Ed. Empúries, 1985), ps. 111-134; Josep ROMEU, *Sobre «Nabí» de Josep Carner*, dins *L'obra de Josep Carner* (volum d'homenatge) (Barcelona, Ed. Selecta, 1959), ps. 59-66, i, finalment, Arsène SORELL, «*Nabí* de Josep Carner», «Cahiers de Marche Romane», 4 (1959).