

DE L'*SPILL DE LA VIDA RELIGIOSA* AL *DESIJÓS*.
NOTES A UNA NOVEL·LA AL·LEGÒRICA DEL SEGLE XVI

Pep Valsalobre

Institut de Llengua i Cultura Catalanes (UdG)

Al costat d'altres residus més eteris, la lectura d'un text antic sol deixar un pòsit de minúscules anotacions –en un paper reaprofitat, en els marges d'una edició moderna–. Allà dormisquegen silencioses, sovint perpètuament. La proposta d'August Rafanell d'analitzar conjuntament l'adaptació lingüística que es va dur a terme a la segona edició de l'obra coneguda amb el títol d'*Spill de la vida religiosa* (València, Jorge Costilla, 1529),¹ ha fet que retornés a un text que he comentat ocasionalment a les classes que sobre obres literàries de l'edat moderna fem a la Universitat de Girona. La revisitació m'ha permès de desvetllar algunes d'aquelles nòtules i, mirant d'enfilar-les, m'ha abellit de fer-les més o menys llegidores, connexes. Adverteixo des d'ara que no hi faig aportació de notícies inèdites: m'ha guiat la voluntat sola de replantejar algunes –poques– qüestions i d'interrogar-me en veu alta sobre algunes altres, totes prou conegudes.

És un fet que la bibliografia existent sobre l'*Spill de la vida religiosa* és relativament escassa i, a parer meu, aquesta circumstància és una mostra més del desequilibri que encara hi ha en els estudis de la nostra literatura antiga. El cas és que es tracta d'una novel·la d'una certa extensió, d'una complexitat narrativa remarcable, de la qual es van fer dues edicions en llengua catalana en els primers decennis del Cinccents i que va gaudir d'una fortuna editorial extraordinària arreu d'Europa, on va ser traduïda a diverses llengües al llarg de l'edat moderna.² L'*Spill* té, a més, el valor afegit de ser una de les poquíssimes mostres de la influència literària de Llull en les nostres lletres. Malgrat tot

¹ Rafanell & Valsalobre (2000).

² Veg. Bover (1981). Molas (1965 [1975: 13]) fa notar com la fortuna europea del nostre text havia oblidat el seu origen «i s'havia convertit en una obra simplement internacional». Malgrat que ni de bon tros podem donar per definitives les recerques en aquest àmbit, les dades actuals descriuen 50 versions impreses (dues en català, 12 en castellà, 12 en holandès, 7 en alemany, 6 en llatí, 4 en anglès, 3 en italià, 1 en polonès, 1 en gaèlic (a Irlanda), 1 en danès i 1 en portuguès; sovint s'hi fan addicions i subdivisions diverses en capítols, en ocasions es tracta de versions abreujades, de vegades s'hi fan adaptacions a l'esperit protestant, etc.) al llarg dels segles XVI, XVII i XVIII. Sabem encara de l'existència de versions franceses, en nombre desconegut, a partir de notícies procedents d'altres edicions.

això, és un text poc conegut, inclús entre els estudiosos del gremi. A hores d'ara ni tan sols no disposem d'una edició crítica i rigorosa a l'abast del públic.³

L'*Spill de la vida religiosa* és un tractat d'espiritualitat compost en forma de novel·la al·legòrica, les peripècies del protagonista de la qual pretenen servir d'exemple, d'espill, per a la vida activa i –sobretot– contemplativa dels religiosos. En l'edició prínceps (Barcelona, Joan Rosembach, 1515) el relat es troba emmarcat per un pròleg a l'inici i per una “nota editorial” al final. El pròleg és redactat en un estil –anava a dir que des d'un esperit– completament divers del de la narració i, sens dubte, és degut a un autor diferent; a més, al pròleg es diu explícitament que s'ignora el nom de l'autor del relat, tot i que se n'expressa la condició de religiós. El redactor de la nota editorial de les darreres pàgines deu ser encara diferent dels altres dos per tal com els al·ludeix en tercera persona. En definitiva: el conjunt del text que va sortir del taller de Rosembach sembla que l'hem de repartir entre tres autors. Si no més.

La narració pròpiament dita apareix dividida en dues parts. La primera s'inscriu en el gènere de les novel·les de pelegrinatge –si en podem dir així–, i relata el periple d'un religiós anomenat Desitjós per accedir a Déu a través de l'ascesi de les tres vies: purgativa (penitència, domini de les passions, apartament del món; a la novel·la coincideix amb l'estada a la Casa d'Humilitat i el trànsit pel Camí de Paciència), il·luminativa (pràctica de la virtut i l'amor de Déu; potser equival a l'estatge a la Casa de Caritat) i unitiva (contemplació de Déu; a la novel·la, les visites a la cambra de Déu, dins la Casa de Caritat). La proposta d'itinerari oferta a Desitjós per contemplar Déu és un camí abreujat, «drecera o senda», igualment eficaç com el més dilatat i tradicional que passa per les set virtuts. Aquesta primera part incorpora com a contrapunt el periple de Desitjós: l'itinerari fallit del monjo Bé Em Vull, el jaient viciós del qual fa que admeti la proposta d'un camí directe a la Casa de Caritat sense passar per la d'Humilitat; la seva destinació final serà la Casa de Supèrbia havent desfilat pel Camí de Presumpció. Aprofito per fer observar la vàlua literària dels pocs capítols (XXXVI-XLII) protagonitzats per Bé Em Vull, un personatge rosegat pels dubtes, vençut per la

³ Només tenim a l'abast l'edició divulgativa inclosa a *Novel·les amoroses i morals* (MOLC, 73; pp. 186-306), a cura d'August Bover. L'edició i estudi de l'*Spill de la vida religiosa* va ser objecte de la tesi doctoral d'aquest estudiós (Bover 1983), la qual és en procés de ser publicada en la col·lecció «Els Nostres Clàssics». El text sencer de l'*Spill* havia estat editat també per Llorenç Alcina a la seva tesi de llicenciatura (veg. Riquer 1964 [1985, IV: 346 n. 2]). No he tingut ocasió de consultar cap d'aquestes edicions acadèmiques.

feblesa: val a dir, humà. (Em sap greu contradir tan desvengonyidament l'esperit de l'autor amb aquesta remarca.) En aquest mateix sentit, és esplèndida també l'escena de la conversa entre Desitjós i Déu –meravellós personatge, alhora tonant i irònic!– del capítol XXXIV.

La segona part, o «part de contemplació», tot i que manté la forma narrativa, amb el mateix personatge Desitjós –ara ja instal·lat en la contemplació divina–, consisteix gairebé tota ella en un tractat d'oració metòdica, una sistematització –una «manera» tal com reclama el protagonista Desitjós– per ordenar el contingut de la contemplació, que pren la forma d'un psaltiri, d'una cítara.

Però dediquem ara una mica d'atenció al tema de l'autoria d'aquesta obra, tradicionalment controvertit. Voluntàriament, si donem fe al pròleg de l'edició prínceps, l'autor de la novel·la va voler restar en l'anonimat per raó d'humilitat; com diu l'autor d'aquest text preliminar: «per evitar en si algun spirit de elatió callà son nom» (ff. *aii* v^o-*aiii*). També l'edició de València en manté l'anonimat. Al capdavall, és una decisió coherent de l'autor amb els ensenyaments que propugna al relat. És cert que podríem ser solidaris amb la voluntat de l'autor. Però ja se sap que els historiadors de la literatura no solem ser respectuosos amb llegats d'aquesta mena. Una obra anònima provoca una certa sensació d'enuig. I, així, s'han ofert diverses propostes d'autoria. Concretament, les opinions i testimonis es polaritzen al voltant de dues opcions.

La més àmpliament coneguda és l'atribució al frare jerònim Miquel Comalada, segurament membre de la comunitat barcelonesa de Sant Jeroni de la Vall d'Hebron. Molt resumidament, n'exposo els fonaments. La primera dada en aquesta direcció apareix en la primera edició en llengua castellana (Sevilla 1533), on el text és atribuït a un autor de l'orde dels jerònims: «compuesto por un simple y pequeño frayle de la orden del glorioso sanct Hierónimo».⁴ Llorenç Alcina va fer notar com fray José de Sigüenza, a la seva *Historia de la orden de San Jerónimo* (1600), precisava el nom d'aquest membre del seu orde, quan tractava dels germans del convent de Sant Jeroni de la Vall d'Hebron: «fray Miguel Comelada, autor de aquel librito que se estimó un tiempo tanto en España llamado *El desseoso*», nom amb què va ser coneguda la novel·la en les versions castellanes (Alcina 1961: 378). Finalment, encara que l'aportació fos anterior en el temps, Ramon Miquel i Planas (1920: col. 472) havia observat com el repertori biobibliogràfic de Fèlix Torres Amat (1836: 184)

esmentava un Miquel Comalada com a autor de dos volums «de varios asuntos espirituales», conservats aleshores al monestir de la Murtra, a Badalona (els quals no han estat trobats en la dispersió d'obres de la biblioteca d'aquest convent).⁵ Les dades semblen força concloents. En canvi, el fet que un exemplar de l'edició en llengua castellana feta a Lisboa (1541) dugui al costat del colofó una anotació manuscrita sobre l'autoria que diu «Llamávase fr. Miguel Comelada, del convento de Valle de Hebrón» (Miquel i Planas 1920: col. 472 i reprod. facs. de la pàg. a 474b) no és un argument més en favor d'aquesta autoria, com ja va posar de relleu Martí de Riquer (1964 [1985: 347 n. 3]): malgrat que Miquel i Planas afirmava que l'anotació era contemporània de l'edició, tot sembla indicar que és deutora de la notícia del llibre de fray José de Sigüenza, i, per tant, és molt posterior a l'època de l'edició de Lisboa; l'anàlisi de la lletra de la nota marginal, si no vaig errat, confirma aquesta apreciació: no sembla que pugui ser anterior a la primera meitat del XVII. Bé: el fet que Martí de Riquer es fes ressò de les dades que orienten cap a l'orde jerònim i afirmés com a segura l'atribució a Comalada és, segurament, el responsable de l'èxit i de la més gran difusió d'aquesta hipòtesi d'autoria (Riquer 1964 [1985: 345-347]).

Menys fortuna ha tingut l'altra proposta d'autoria, la que l'atribueix a un membre de l'orde de Sant Francesc. Aquesta proposta recolza en diverses evidències que no es poden menystenir. L'autor del pròleg de l'*Spill* es confessava ignorant quant al nom de l'autor, però afirmava que «és estat compost per un devot y contemplatiu, exercitat y observant religión» (f. aii v^o). L'expressió «observant religión» sembla remetre a la branca franciscana de l'observança.⁶ El colofó de l'edició valenciana remarca que el llibre ha estat estampat «a lahor e glòria [...] del beneyt sanct Françés». A més, les impressions catalana i valenciana duen en les portades respectives gravats al·lusius a l'estigmatització de sant Francesc. Com podem fer casar aquestes dades amb l'orde de Sant Jeroni? Finalment, el pare J. Oriol de Barcelona (1922: 21) ens fa saber que va trobar relligats conjuntament un exemplar de l'*Spill...* i un del *Libre de la sancta terçera regla instituhida e ordenada per lo seràphic e gloriós*

⁴ López Estrada (1972: 79-80) publica els preliminars d'aquesta edició.

⁵ Tot i que, més avall (p. 714), Torres Amat esmenta l'edició valenciana de l'*Spill de la vida religiosa* entre els anònims, és a dir, sense vincular-la a Comalada. En desconeix la prínceps.

⁶ López Estrada (1972: 59 n. 14) recull dades diverses en aquesta direcció. Ben clar ho veia Josep Rodríguez al 1701 quan es va referir a la impressió valenciana de 1529: «Callado el nombre y diziendo ser religioso francisco observante» (Rodríguez 1747: 461b). En la mateixa línia, Vicent Ximeno afirmava: «Anónimo valenciano, con la expresión de aver sido religioso de la orden de los menores» (Ximeno 1747: 352b).

pare sanct Francesch (veg. Aguiló, núm. 759), una traducció del llatí –que, diguem-ho de passada, crec que té un interès literari i lingüístic avui negligit–; l'enquadernació conjunta no tindria més rellevància si no fos que ambdós diuen ser obra de religiosos “observants”⁷ i, sobretot, perquè ambdós surten dels tallers de Rosembach amb vuit dies de diferència (el 20 d'octubre la primera i el 28 la segona, segons els colofons respectius).⁸ Tot plegat, ens pot fer pensar si no podrien correspondre a una mateixa comanda franciscana. Una qüestió interna al text permet encara insistir en aquesta direcció: la influència patent de la narrativa –i també de la contemplació (Bover 1985)– l'hi posa també en relació la novel·la anònima amb l'orde franciscà, tradicionalment defensor i impulsor del lul·lisme a casa nostra. Finalment, una afirmació de la donzella Pobretat ha estat remarcada com a típicament franciscana (López Santidrián 1990: col. 1137): «La major virtut que yo tinch és *que* per Amor de Déu no vull tenir ninguna cosa en propi, ni encara en comú» (I, cap. XIII: f. d v^o).⁹

Ara per ara, en el punt mort en què es troben les investigacions, sembla que no podem decantar-nos amb convenciment ple per cap de les dues opcions, les quals, tal com han estat plantejades, apareixen com a excloents. Però és evident que el conjunt de les dades exposades no

⁷ El primer diu «un devot [...] y observant religiós» (pròleg, f. *aii* v^o; i rúbrica de l'inici del relat, f. *aiiii*); el segon, més precís, fa: «compost e ordenat per un pobre observant, frare menor del monestir de Sancta Maria de Jesús de Barcelona» (Ordal ed. 1930: 109). Oriol (1922: 21) atribuïa ambdues obres a un mateix autor (veg. la nota següent). Per cert: sembla que al convent de Santa Maria de Jesús, de framenors observants, hi havia un cert moviment llibresc aleshores, segons que es desprèn de les notícies disperses que en dona Jordi Rubió quan tracta de la literatura espiritual als primers decennis del Cinccents (Rubió 1964: 116 i 128).

⁸ La troballa va dur el pare J. Oriol potser massa enllà: «Contiene este volumen dos obras distintas, que, si bien anónimas las dos, no dudamos atribuir las a una misma pluma, no sólo por ser editadas a un mismo tiempo, y *per modum unius*, en una misma oficina, sino también por el estilo que se manifiesta idéntico en ambas» (Oriol 1922: 21). L'atribució d'ambdues obres a un mateix autor va ser rebutada, a la meua manera de veure amb encert, per Rebull (1974: 381; ja havia estat afirmada l'autoria diversa per Ordal 1930: 8). Notem que també el *Libre de la sancta terçera regla* duia a la portada un gravat amb la «impresión de las llagas de san Francisco» (Oriol 1922: 31). A partir de les dades que aporten Oriol (1922) i Ordal (1930), no he pogut treure l'entrellat de les relacions entre els boxos que il·lustren l'edició del *Libre de la sancta terçera regla* i els de la del *Desitjós*. El fet és que ara per ara no he pogut localitzar cap exemplar del primer (ni a la BC, ni a la BUB, ni a la Balmes, ni a la de Montserrat, ni a la BNM...). Per tal com els dos autors esmentats eren caputxins, i en van tenir un a les mans, confiava que el trobaria a la biblioteca dels PP. Caputxins de Barcelona. L'amabilitat del pare Valentí Serra de Manresa m'ha permès saber que avui no en tenen cap; em diu que amb la crema del convent al 1936 es van perdre bona part dels incunables i gòtics d'aquella biblioteca i, amb ells, probablement, aquest llibret de 1515.

⁹ L'autor del pròleg de l'*Spill* invoca la humilitat de l'autor com a motiu pel qual aquest va voler mantenir l'anonimat. Òbviament, la virtut de la humilitat no era aliena –no ho havia de ser– a cap orde religiós. Ni, per tant, exclusiva dels franciscans. Amb tot, altres textos franciscans la invoquen amb la mateixa finalitat. Valgui com a exemple el títol del ms. 87 de la BC, de final del XV principi del XVI, en el qual trobem, a més, el mot *spill*: *Libre apellat Spill d'exemples de naturaleses de alguns animals, concordats ab moltes sentències de la sagrada Escriptura, ab molt gentil estil fet per un rnt. frare de St. Francesch dels claustrals, lo qual per avitar vanaglòria e per humilitat no pose son*

casa amb una atribució o l'altra en exclusiva. Que jo sàpiga, ningú no ha enunciat la reflexió inevitable que emana de la lectura atenta i comparada del pròleg i de la nota editorial del final. És a dir, no ha estat advertida com a tal la correcció que fa l'autor del segon d'aquests dos textos sobre les afirmacions del primer: el pròleg esmenta que la novel·la narra un trajecte llarg que passa per les cases de les set virtuts (les quatre cardinals, que inclouen humilitat, i les tres teologals: f. *aii v*^o). En canvi, és ben sabut que, contra el que anuncia el pròleg, el relat exposa un camí abreujat de Desitjós, una «dreçera o cenda» que va de la Casa d'Humilitat a la Casa de Caritat, a través del Camí de Pacència, sense haver de transitar per les altres cases. L'estada, aprenentatge i exercitació que farà el protagonista a la primera li permetrà d'accedir a la contemplació divina “només” a través de l'exercici de la humilitat, fonament i compendi de les virtuts teologals i cardinals. La donzella No M'Hi Dóna Res és ben explícita en això:

seria menester *que* vós caminàsseu per tot aquest gran desert car no y sé altre camí, ni per lo semblant n'í ha altre; mes emperò per Amor de Déu, a qui vós tant amau, si vós voldreu, yo us mostraré una cenda ho dreçera *per* la qual acursareu molt camí y arribareu en poquet temps. [...] En aquest desert ha vuyt cases de vèrgens, de les quals aquesta és la primera; la segona se nomena de Justícia [...]; la octava e darrera és de Charitat: aquí en esta casa està Amor de Déu, qui és porter de aquell palau. Tot aquest camí –digué ella– hauríeu de fer, emperò, com vos he dit, yo us mostraré una dreçera o cenda que y siau més prest. Emperò és menester –digué la donzella– que entreu en casa y que la mireu molt bé tota [...] (I, cap. II, f. [*aviii v*^o]-*b*).

No cal dir que Desitjós, empès per l'ànsia mística, acceptarà l'oferta de la donzella.¹⁰ El redactor de la nota editorial que figura al final del llibre fa explícita la contradicció entre el que diu el pròleg i el text del relat que prologa. I explica amb claredat el motiu de la contradicció. A parer meu, la lectura simple d'aquestes poques ratlles porta indefectiblement a la conclusió que hem de distingir entre l'autoria del text i la responsabilitat de l'imprès, cosa que fins ara no havia estat plantejada. Transcriu la nota sencera:

nom (Massó & Rubió 1989: 205). Andrés (1975: 234) esmenta com els franciscans van publicar gran nombre d'obres anònimes en la primera meitat del segle XVI, abans de 1540.

¹⁰ Sembla que hi ha encara una altra contradicció, menor potser, entre el pròleg i el relat: el primer adreça la lectura del llibre i les seves ensenyances a tot «bo e virtuos cristià» (f. *aiii*), i, en definitiva, a «qualsevulla persona» (f. *aii*), mentre que del relat es desprèn que el llibre era adreçat a la formació estricta dels religiosos (conventuals?), per als quals havia de servir d'espill; els preliminars de les versions castellanés, en general, remarquen la destinació del llibre als membres dels ordes religiosos.

Nota, legidor, que aquest llibre pròpiament és dit *atajo* en castellà e camí breu en nostre vulgar, car és estat sumat y abreviat de un altre llibre lo qual contenia en si tot lo procés que lo auctor del pròlech promet en lo principi, ço és com per venir a trobar Amor de Déu se deu hom exercitar en les cardinals virtuts y en les theologals; emperò perquè la vida és poca y la art longa, per més excitar los legidors a legir –com més se agraden de brevitat que de prolixitat–, per ço és nomenat lo present llibre *Camí breu per amar a nostre Senyor*, per quant no proceeix del modo nomenat, sinó solament lo procés és de Casa de Humilitat, ahon deu arribar lo desijós de servir a nostre Senyor, y aquí deu ésser bé informat e instruït; y après que serà bé informat, deu-se partir de aquí y caminar per lo Camí de Paciència; y per lo Camí de Paciència trobarà lo fi seu, ço és lo Palau de Charitat, ahon és Amor de Déu porter. (ff. [pvi vº]-[pvii])

El fragment ha tingut interpretacions diverses, de vegades pintoresques. Miquel i Planas, en un primer moment, esmentava que aquest text podia fer sospitar de l'existència d'una obra original en llengua castellana que hauria estat traduïda i, alhora, abreujada. Immediatament, però, conclouïa que aquesta suposició era indefensible tenint al davant les afirmacions que sobre la catalanitat de l'autor feien les versions castelleses (Miquel i Planas 1915: col. 298). Tot i que no veig la relació entre una cosa i l'altra –pel fet que els editors castellans podien no conèixer l'existència d'un pretès original en castellà–, a la vista del text, no se'm fa evident la suposició d'un original en castellà pel simple fet que aparegui el mot *atajo*.¹¹ El mateix estudiós, en un treball posterior, va especular amb la possibilitat que el llibre original, “abreviat” en aquesta novel·la, fos la font d'inspiració lliana, és a dir, fos el *Blaquerna* (Miquel i Planas 1920: col. 471). Només que llegim un poc més enllà de la primera línia de la nota acabada de transcriure, el supòsit és fa completament insostenible. Tampoc no és admissible que l'esment de l'abreujament a partir d'un altre llibre es resolgui amb la invocació del «subterfuge littéraire» (López Santidrián 1990: col. 1137), per tal com el prologista parla, com hem vist, d'un recorregut per totes les cases (virtuts).

En canvi, el que s'hi diu em sembla més clar que l'aigua. No s'hi afirma altra cosa sinó que s'hi ha refós una obra més llarga. És a dir: originàriament hi degué haver un text manuscrit extens –si més no, més extens que el de l'edició prínceps–, l'*Spill de la vida religiosa*, per al qual havia estat escrit –per un altre autor, recordem-ho– el pròleg. Algú altre va optar per escurçar el relat, per “sumar-lo i abreujar-lo”, almenys en la seva primera part, i transformar-lo en *Camí breu per amar a nostre Senyor*, que és el títol que, per al text abreujat, proposa el responsable de la nota editorial. Decidit que aquest seria el text que passaria per les premses, s'hi va incorporar igualment el pròleg

¹¹ Sobre una possible explicació de l'aparició d'aquest mot castellà en aquest lloc, veg. més avall.

del relat original extens i s'hi va afegir la nota editorial final, la qual descriu, justament, aquest procés. D'aquestes constatacions deriven consideracions diverses.

Primerament: el títol pel qual coneixem avui aquest text, *Spill de la vida religiosa*, en rigor no pertany a l'obra que va ser impresa sinó al seu antecedent textual, més llarg. Si tenim això present, potser seria oportú reprendre la consideració de Ramon Miquel i Planas (1915: col. 295) i proposar un títol nou, més d'acord amb el contingut narratiu i amb els costums propis de l'època per a la novel·lística profana, els quals hi solien incorporar el nom del protagonista: *Història de Jacob Xalabín, Tirant lo Blanc, Curial e Güelfa, Floris i Blancaflor, Paris i Viana*, els títols dels llibres de cavalleries, etc. (O els dels seus models lul·lians: *Blaquerna i Fèlix*.) Miquel i Planas proposava *Història d'en Desitjós*. Potser seria preferible *Desitjós*, a seques.

Segonament: la paternitat de l'obra estampada tal i com la coneixem (és a dir amb el relat abreujat, la nota editorial, etc.) pertany a l'orde franciscà. Això permet explicar la presència d'elements franciscans en els impresos: les xilografies, l'al·lusió al «beneyt sanct Françès» del colofó valencià, la probable comanda franciscana a Joan Rosembach, etc.

Tercerament: després de la segona edició en la llengua de l'original, el text, que havia circulat anònimament –que és gairebé tant com dir que era patrimoni de la comunitat, si no és que aleshores no ho eren totes les obres, anònimes o no–, se'l degué fer seu l'orde de Sant Jeroni,¹² responsable de la traducció i de les addicions.¹³ En algun moment entre 1535 i 1600, dins l'orde jerònim, algú –potser fray José de Sigüenza, potser algú altre abans que ell– va creuar dades de procedència diversa, i el «religioso sabio y muy deuoto de la orden del bienaventurado doctor de la Yglesia sant Hierónimo, el qual era de nación catalán»¹⁴ va ser identificat amb fra Miquel Comalada.

Aquesta hipòtesi permet conjugar totes les dades que coneixem sobre l'autoria. Ara bé, tot i admetre la responsabilitat franciscana de la impressió, hi ha encara una qüestió per escatir: ¿qui és l'autor de l'original extens, manuscrit i perdut, el que contenia el camí “no breu”, és a dir

¹² Notem que «simple y pequeño frayle» (esment primer que es fa a un autor de l'orde de Sant Jeroni, als preliminars de l'edició de Sevilla 1533) no és pas la traducció castellana d'«observant religiós». Hi ha hagut un canvi, una adaptació, per traslladar l'autoria d'un orde a un altre diferent.

¹³ Les versions castelleses, ja des de la primera, divideixen diversament les dues parts del text original: l'edició de Sevilla (1533) consta de tres parts; a partir de la tercera edició en aquesta llengua, impresa a Toledo (1536), és dividit en cinc parts, havent ampliat, i diluït, certs passatges; a l'edició de Toledo (1542), hi ha fins a sis parts, i queda així fixat el text per a les sis edicions castelleses posteriors.

pròpiament l'autor de l'*Spill de la vida religiosa*? Les dades internes del text segueixen apropant-lo més a l'orde dels fra menors que a cap altre.¹⁵

* * *

El títol original és una abstracció del propòsit i del públic a qui va adreçat el llibre. Però no té relació amb la forma literària, amb el gènere. Ben segur que va ser la tria de la forma literària novel·lesca la que li va procurar una difusió tan extraordinària. Així ho van saber veure les edicions castellanes, les quals, com s'esdevenia a la novel·lística profana, la rebatejaren amb el nom del protagonista: *El Deseoso*. La tria del gènere novel·lesc per vehicular uns continguts espirituals remet al *Blaquerna* i al *Fèlix lullians*, la influència dels quals és palesa en altres aspectes del relat.¹⁶ De fet, que sapiguem, és un dels escassíssims ressons literaris de l'obra de Llull en la literatura antiga, juntament amb la influència del *Llibre de l'orde de cavalleria* sobre el *Tirant*.

Entre altres aspectes interessants, és destacable l'actitud polèmica de l'obra vers determinades formes de pietat i vida religiosa: s'hi condemnen explícitament la devoció externa i el càstig corporal; a la teologia escolàstica s'hi oposa la teologia mística, etc. La pietat afectiva, el recolliment interior (s'hi exposa un *viatge interior*: Déu és dins l'home i és dins d'un mateix on el trobarà: «E en si mateix pensant y cogitant...»: f. aiiii) i, per damunt de tot, l'oració mental (el diàleg nu i afectiu amb Déu) caracteritzen l'espiritualitat del *Desitjós*. Tots aquests trets són els propis de la

¹⁴ Dels preliminars de l'edició de Toledo 1542 (cito de López Estrada 1972: 81).

¹⁵ Recordem novament la dada del prologista sobre l'autor: «observant religiós». A més dels indicis que apunten a un autor franciscà de l'original extens –entre les quals he remarcat el lullisme–, s'ha de considerar la relació que sembla haver-hi entre l'orde franciscà i l'abadia de Montserrat –veg. més avall, en el text– a l'època (veg. Altés 1988: 40 n. 31, i Albareda 1956: 282 i 285).

¹⁶ La influència lulliana sobre el *Desitjós* ha estat posada de manifest de manera convincent per Miquel i Planas (1915), Alcina (1961: 382) i Riquer (1964 [1985, IV: 352]). Bover (1985) en concretava els deutes amb la contemplació lulliana. Bonner & Badia (1988: 173) en feien al·lusió quant a la possibilitat d'influència literària. Altres estudiosos l'han relativitzada d'una manera o altra. Ricart (1965: 123) afirma que es tracta d'influències estrictament formals, mentre que en remarca les divergències de fons més importants. Rubió, encara que en un principi l'havia admesa (Rubió 1948 [1984: 387]: «El va donar a conèixer Miquel i Planas [...] i amb encert el va presentar com d'influència lulliana i més concretament del *Blanquerna*»), va acabar per desvincular el *Desitjós* de la influència del *Blaquerna* (1957 [1985: 252]).

reforma espiritual observant, el vessant més afectiu de la qual és el dels franciscans (cf. Andrés 1975: 21-32).¹⁷

Hi ha una qüestió, minúscula certament, però que podria ser objecte de reflexió. Al text es fa la contraposició entre un «religiós» i un «monjo»: més que no pas un enfrontament ordes conventuals-ordes monàstics, potser hem interpretar la història del «monjo» Bé Em Vull com una crítica situada en el context de l'enfrontament entre conventuals i observants.

Hi ha altres qüestions col·laterals l'anàlisi de les quals potser podria tenir un cert interès. Per exemple: la visió que s'hi ofereix sobre el món del llibre i de la literatura, religiosa i profana –la bibliofòbia que destil·la el text és molt vistent–, aspectes que són tractats amb notable insistència al llarg del relat. I si bé aquest aspecte sembla oposar-se a la cultura renaixentista, s'oposa igualment al concepte escolàstic de meditació, tan lligat a la lectura (Saenger 1998).

La triple influència que exhibeix la novel·la ha estat posada en relleu en diverses ocasions: la de l'al·legorisme medieval,¹⁸ la lul·liana i la de l'espiritualitat devocionalista. Quant al darrer aspecte, és a dir quant a la filiació espiritual, sovint ha estat associada al corrent conegut com *devotio moderna* i al seu arrelament en els cercles montserratins de principi del Cinccents. No hem d'oblidar, però, que corrents devocionalistes de naturalesa similar però segells diversos van florir a tot Europa als segles XIV-XV. D'altra banda, el nostre text mostra divergències manifestes amb alguns dels trets més definidors de la *devotio moderna*.¹⁹ Hi podríem afegir encara que a la segona part s'hi ha vist la influència del *Psalterium decem chordarum* de Joachim da Fiore (López Santidrián 1990: col. 1136). Aquí hi haurà molta cosa a dir, segurament.

En aquest sentit, tal vegada s'hi hauria d'analitzar la possible influència del *Liber creaturarum* de Ramon de Sibiuda. A diferència del devocionalisme holandès, cec a la bellesa de la natura,²⁰ la contemplació tal com es descriu al *Desitjós té* en compte positivament el món de la creació com a via

¹⁷ Veg. l'apartat que aquest autor dedica a la nostra novel·la (pp. 77-87).

¹⁸ López Estrada (1972: 52) la considera «fruto tardío» per l'opció literària al·legòrica.

¹⁹ Veg. les precisions d'Albert Hauf en aquest sentit i la descripció que fa d'una tradició devocionalista autòctona (Hauf 1980). Entre altres coses, el cristocentrisme del *Desitjós* és ben poc manifest. Divergeix també del corrent devocionalista holandès en la consideració que fan ambdós del món de la natura, de les criatures (veg. més avall).

²⁰ «Cal, doncs, deixar tota creatura [...] i reconèixer que Vós, el Creador de tot, res no teniu de semblant amb les vostres creatures; i que sols aquell podrà ocupar-se en les coses divines que estigui deslligat de les

d'accés a Déu. Utilitzarà les criatures com a via d'accés al coneixement diví: veg. part I, al final del cap. XVII, on les criatures són veus que expressen les perfeccions divines²¹ o a la part II, cap. XVIII, on afirma: «car totes quantes creatures veig me són foch de amor qui m'ençenen en desijar» la contemplació de Déu.²² També al *Desitjós* l'home, imatge de Déu, és al cim de l'escala de les criatures (II, cap. XXIII),²³ i aquestes li permeten l'accés a la contemplació de les coses divines, per tal com la natura constitueix una plataforma, mitjançant la comparació i la proporció, per accedir a aquelles (veg. II, cap. XII). És revelador que la desena i darrera corda del psaltiri d'amor —un artifici mnemotècnic per a l'oració metòdica—, situada en l'àmbit de l'amor superior, l'amor de Déu, sigui la de la consideració de les obres de Déu, és a dir, la de les criatures.²⁴ No és casual que, pel fet que Sibüda afirmi que l'home només pot accedir al coneixement de Déu a través de la interiorització, del replegament en si mateix i del coneixement de si mateix, el *Liber creaturarum* hagi estat considerat un dels pilars sobre els quals se sustentarà la doctrina mística hispànica del “recolliment” (Avilés 1983: 546-548). Que quedi clar que no pretenc amb tot això assegurar la influència del *Liber creaturarum* sobre el *Desitjós*; només n'apunto la possibilitat per tal que algú altre, si li sembla mínimament raonable, n'estiri el fil.²⁵

D'altra banda, no s'ha tractat, que jo sàpiga, de la relació que hi podria haver entre la nostra novel·la i una obreta anònima que havia aparegut a Barcelona just un parell d'anys abans, en castellà, en el títol de la qual apareixia el mot *atajo*: *Hun breuissimo atajo e arte de amar a dios con otra arte de*

creatures. [...] És gran impediment aturar-se en les coses i senyals sensibles» (Tomàs de Kempis, *Imitació de Crist*, llib. III, cap. 31, trad. cat. de Gaietà Soler).

²¹ Tot i que la idea de les criatures com a representació de la saviesa de Déu la trobem en sant Bonaventura (cf. Puig ed. 1992: 50 n. 4).

²² Ara bé, com en Sibüda (cf. *Liber creaturarum*, cap. 133), les criatures no són la finalitat de l'amor humà.

²³ Cf. «[les criatures] són encara un vestigi e senyal de nostre senyor Déu, en les quals, principalment en lo home, està esculpida la sua imatge, en lo qual és mostrada la sua sapiència més que en altra creatura, e de molt més excel·lent composició que esser puga [...]. E axí com en aquell [=el Cel] nostre senyor Déu és lo major, tot enaxí en aquest, qui és semblança de aquell, la semblança de nostre Senyor, ço és, lo home, és lo senyor e major» (II, cap. XXIII, ff. *oiii* i *oiiii vº*).

²⁴ Tracta d'aquesta corda a II, caps. XXIII i XIV. Hi llegim fragments tan suggerents com aquests: les criatures «són perquè nosaltres conegam a nostre senyor Déu en elles y per elles, e lo amem e desijem e lohem e benehiem e serviam e fassam gràcies; són axí mateix perquè siam levats per elles, axí com per una corda, en amar e lohar e benehir e servir Aquell qui les ha fetes e creades; són axí mateix perquè nostre cor, de aquestes coses que veu, aprenga (en comparació de elles) a mar les coses celestials, que no veu; són axí mateix per instrucció nostra, car, si ho sabem fer, de totes podem traure regla e modo com degam viure, moralizant segons és cascuna e segons la virtut que té, ho qualitat, car totes són per nostre profit, axí spiritual com corporal.» (f. *oiiii*). I encara l'afirmació del món de les criatures com a microcosmos: «tot enaxí aquest món és una imatge del Cel e de la glòria eterna» (f. *oiiii vº*).

*contemplar e algunas otras reglas breues para ordenar la piensa en el amor de dios*²⁶ (Barcelona, Carles Amorós, 1513).²⁷ Tot el llibret és en castellà, però certes característiques lingüístiques semblen remetre a un autor català.²⁸ A la portada, sota el títol, hi ha una xilografia que representa l'al·letament místic de sant Bernat; al verso, una altra xilografia amb la imatge de l'anunciació a Maria. M. Andrés (1975: 39) la considera la primera obra de l'espiritualitat *recogida*. Notem que aquest llibret i el nostre *Desitjós* són dos dels primers textos relacionats amb la nova espiritualitat estudiada per Andrés (1975) i ambdós són catalans –entre ambdós només hi ha *Sol de contemplativos*, que no és altra cosa que la traducció del *De mystica Theologia* d'Hug de Balma (s. XIII) feta per un franciscà al 1514–. Podem considerar antecedents seus l'*Exercitatorio* de García Jiménez de Cisneros (port d'arribada d'Eiximenis i Bonaventura, dels devocionalistes holandesos –Zutphen, Kempis i, sobretot, Mombaer–, de Gerson, etc.: veg. Baraut 1962 i Baraut ed. 1965: 84-93) i altres textos vinculats a Montserrat. Ambdós, *Brevíssimo atajo* i *Desitjós*, són situats per Melquíades Andrés en la transició de l'espiritualitat de les observàncies del segle xv cap a la mística afectiva. Posteriorment, aquest corrent espiritual arrelarà profundament en terres castellanques –la qual cosa explica, en bona part, la traducció al castellà del *Desitjós* i l'enorme difusió que va tenir a Castella–. Andrés (1975: 43-47) n'estableix els orígens a Castella, però el fet és que les primeres formulacions escrites apareixen a Barcelona. Heus aquí una nova via de recerca: s'haurà de determinar l'entorn en què apareixen aquests textos, la vinculació amb els cercles castellanques, si és que n'hi ha, etc. A diferència del *Desitjós*,

²⁵ Amb tot, la recerca de Déu en les criatures, «vestigio de la divinidad», és un tret comú a tota l'espiritualitat *recogida* (Andrés 1975: 56).

²⁶ Quant a notícies que aventurin alguna connexió entre aquest llibre i el *Desitjós*, només en conec dues: l'afirmació de Rubió que diu: «En certa manera, em sembla veure alguna relació entre aquell llibre [= *Desitjós*] i un de petit, de butxaca [...]» (1964: 99); i la d'Andrés (1975: 66) que esmenta una possible relació «que habré que precisar». Sobre aquesta obreta, veg. Andrés (1975: 64-70, 244 i 782).

²⁷ La descripció de l'imprès que hi ha al *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI (1925), p. 410, diu que la data que figura al colofó és «M.D.V.xiiij [sic]», però el fet és que s'hi llegeix amb prou claredat «M.D.V.xiiij». És cert que la impressió de la conjunció «y» en l'exemplar de la BC no és prou definida; tanmateix no permet pensar en una «v». El fet que la y vagi entre punts reforça aquesta lectura: els signes de puntuació en les xifres de l'any solien aparèixer entre les unitats de miler, les centenes i les desenes (cf. «Mil.cccc.lxxxxv», a l'edició de *Paris e Viana*, Girona, o «M.D.XLIII.» a l'edició de les poesies de Marc a Barcelona; molt escadusserament apareix un punt entre desenes i unitats: cf. «M.D.XXX.IX» a l'ed. de Marc feta per Romaní a València). En els llibres impresos a la segona dècada del Cinccents, com en aquest cas, sol inserir-se una conjunció entre centenes i desenes, de les quals és separada per punts: cf. «Mil.D.e.xv.» al colofó de l'edició prínceps del *Desitjós*.

²⁸ Agraeixo les orientacions que en aquest sentit m'ha ofert Montserrat Batllori, professora d'història de la llengua espanyola a la UdG. Andrés (1975: 46) no tenia cap dubte de quina era la pàtria de l'autor: «obra de autor catalán». Res no en diu, però, Jordi Rubió en l'esment que en fa a «Notes sobre els llibres de lectura espiritual a Barcelona des de 1500 a 1530» (Rubió 1964: 123-124).

tenim alguna notícia relativa a la difusió d'aquella altra obreta a la Barcelona del segle XVI (veg. Peña 1997: 372). Me la miro molt per sobre:²⁹ no hi sé veure gaire res que faci pensar en una influència sobre el nostre *Desitjos*. Tot i que es tracta d'un llibret que té, indubtablement, punts de contacte amb el nostre. És un tractadet pràctic de mística afectiva que posa cert èmfasi en el recolliment interior. L'autor parteix del supòsit que el lector ja ha superat les fases de la vida activa –purgativa i il·luminativa– i ara «dessea degustar los dulçísimos dulçores de la contemplación» (f. *aii*). Distingeix dues vies contemplatives alternatives, contraposades: l'especulativa (de base intel·lectual) i la mística (de base afectiva) (f. *aii* v^o). El llibret no pretén altra cosa que fer accessibles unes orientacions merament pràctiques per exercitar-se en aquesta darrera forma contemplativa. El *Brevíssimo atajo* està constituït per tres parts ben diferenciades –les detallades en el títol–, segurament provinents de fonts diferents: un «brevíssimo atajo para fácilmente adquirir la perfección de la vida contemplativa» (ff. *aii* v^o-[*biv* v^o]), una art de contemplar (ff. [*biv* v^o]-*diii*), que diu ser feta per «un devoto y reverendo padre», i, finalment, uns expeditius «ejercicios para ordenar la piensa en el servicio de Dios» (ff. *diii* v^o-[*dvi* v^o]), seguits per unes «reglas general[e]s para ordenar la piensa» (ff. [*dvi*]-*iiii* v^o), igualment sumàries. Tot plegat en la seixantena escassa de pàgines d'un volumet en dotzau, de només vint línies de text gòtic per pàgina. En tot cas, el cristocentrisme hi és molt vistent, especialment en la primera part, l'objecte contemplatiu de la qual és la passió de Crist. A fi de comptes: no sembla que puguem parlar d'influència del *Brevíssimo atajo* sobre el *Desitjos* més enllà dels paral·lelismes provinents de l'espiritualitat que els agermana. El fragment que més m'ha fet recordar el nostre llibre és un del principi que fa «porque a todos nos plaze la brevedad y la prolixidad fatiga» (f. *aii* v^o), amb què justifica la brevedat de l'exposició de la via mística, molt semblant a un que hem llegit a la “nota al llegidor”. Que és, precisament, on apareix també el mot «atajo», com a sinònim de «camí breu», el qual potser no és sinó un ressò del mot *atajo* que surt al títol del llibret estampat només un parell d'anys abans.³⁰

²⁹ He utilitzat l'exemplar de la BC, sign. 6-VI-8.

³⁰ Aquesta suposició és reforçada pel fet que, pel que he pogut observar, el mot *atajo* és insòlit en títols de llibres espirituals. Vull dir que podríem pensar en la possibilitat que es tractés d'un mot ja consagrat per singularitzar un tipus de gènere en la literatura espiritual castellana. És per aquest raó que m'he entretingut a veure les aparicions del mot *atajo* (*ataxo*) en títols d'impresos castellans anteriors a 1515 de la BNM: ni un. Només després serà un mot recurrent, si bé no en els títols, en textos d'aquesta mena (cf. Andrés 1975, 66 n. 2; també Andrés esmenta la possibilitat que l'aparició del mot al text del *Desitjos* remeti al del llibret de 1513).

El fet cert és que la nostra novel·la té un interès encara no prou precisat en la història de la cultura espiritual del país en el pas del XV al XVI. No sembla forassenyat aventurar que el *Desitjós* es troba inserit en el context de l'espiritualitat "moderna", molt semblant –si és que no hi pertany– a la que descriu Melquíades Andrés com a «espiritualidad de las observancias (1470-1500)», caracteritzada, en els seus trets bàsics, per l'oració metòdica, el recolliment interior i l'antiescolasticisme (Andrés 1983). La relació amb els ambients de renovació espiritual montserratins (García Jiménez de Cisneros i companyia), esmentada en alguna ocasió, és més que probable. Recordem que aquests ambients es troben inclosos en altres de més generals impulsats pels franciscans. A més, el lul·lisme hi era fervent. Tot això s'haurà d'estudiar amb profunditat.

Entre l'edició prínceps (1515) i la de València (1529) surten de l'estampa diverses edicions de textos espirituals que potser responen a un mateix impuls: entre altres, les edicions-“traduccions” que van fer Bonllavi de la prínceps del *Blaquerna* (València 1521) i un “traductor” anònim de la tercera de l'*Scala Dei* d'Eiximenis (Barcelona 1523), l'edició del *Baculus clericalis* de Cucala (València 1524), les reedicions de la traducció de Miquel Peres del Kempis (Barcelona 1518), la tercera de la *Vita Christi* d'Isabel de Villena (Barcelona 1527; havia estat reeditat per Jorge Costilla a València el 1513) i la de *Lo primer del Cartoixà*, en la traducció de Corella (Barcelona, Joan Rosembach, 1518). Les vinculacions, concretes o atmosfèriques, de tota aquesta producció estan encara per determinar.

No disposem de gaires clàries sobre la difusió que van tenir les edicions del *Desitjós* en llengua catalana. Quant a l'edició prínceps, Manuel Peña (1997) no troba cap rastre a la Barcelona cinccentista de la presència del llibre en les llibreries, ni de la possessió en cap biblioteca particular, ni de cap notícia sobre la seva circulació. En certa manera, el silenci documental contrasta amb la difusió que va assolir posteriorment en les versions en altres llengües. Més encara: el *Desitjós* degué circular més o menys profusament fins a gairebé l'exhauriment de la tirada, com es desprèn de les afirmacions que el noble valencià Miquel Jeroni de Cruilles feia a l'epístola llatina que figura als preliminars de l'edició de València (ff. [A v^o]-[Aiv]). Allà exposava la raó que l'empenyí a reeditar-lo: «quod librum (qui solus prope in urbe erat) desiderari ferventius ab illis videbam quibus nihil poteram denegare», és a dir que l'exemplar barceloní de què va partir per fer l'edició era gairebé l'únic que es podia trobar a la ciutat i, en canvi, es tractava d'una obra cap a la qual hi havia certa

expectació. En aquesta epístola de qui hem de considerar l'editor responsable de la impressió valenciana es dedica l'obra a la monja Jerònima d'Eixarc,³¹ deixeble de Joan Baptista Anyés (el qual, al seu torn, havia dedicat a la religiosa valenciana el seu *Gemmatas Divae Mariae Assumptionis triumphus*, imprès al 1527; veg. Ximeno 1747: 115b). Del que no hi ha dubte és que la recepció, si més no a València, adoptava característiques que podríem definir com a renaixentistes. Només s'ha de llegir el text de l'epístola de Cruilles. La defensa abrindada que s'hi fa de la instrucció de les dones –prenent com a l'exemple les dones de l'antiguitat, «vere aureas etates»– i del cultiu de l'esperit en les belles lletres i en l'erudició, així com la denostació –des d'una perspectiva que bé podríem qualificar d'elitista– de la ignorància generalitzada establerta a la València de l'època, van en aquesta direcció.³² Miquel Jeroni de Cruilles precisava encara –i la dada em sembla valuosa– les característiques de la pietat dels destinataris de la reimpressió de l'obra: els anomenava «studiosos vere pietatis». I més: l'obra és considerada «opus pium ac vere christianum».

Girona, juny de 1999

ADDENDA

Quan ja havia lliurat aquest paper per a la seva publicació, descobreixo –negligència imperdonable– l'article d'August Bover, «“E dir-se ha *Spill*...”. Qüestió de noms a l'entorn de l'*Spill de la vida religiosa* (Barcelona 1515)» (dins J.M. Sobrer, ed., *Actes del Vuitè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, 93-100). El professor Bover hi tracta dues qüestions. D'una banda, ens recorda com el mot *spill* del títol s'insereix en una llarga tradició de títols que incorporen el mot *speculum* –o qualsevol de les seves correspondències vulgars–, que descriu un gènere de característiques ben establertes. D'altra banda, a partir de l'aparició del mot castellà *atajo* a la nota prèvia al colofó, considera que la nostra novel·la «participa de les característiques d'un altre subgènere, el dels “atajos”» (cas potser més discutible per tal com, abans de 1515, només conec

³¹ Andrés (1975: 66 n. 1) es va empecar una hipòtesi pintoresca sobre l'apropiació del *Desitjos* pels jerònims: potser la reiteració dels noms (Hieronimus/Hyeronime) de l'autor i la destinatària de l'epístola proemial de l'edició valenciana va ajudar el traductor al castellà a atribuir-la a un jerònim.

l'aparició del mot en el títol del llibret publicat a Barcelona al 1513, com he explicat més amunt). La discrepància principal entre aquests fulls i el treball del professor Bover rau en el fet que aquest estudiós –si no ho he entès malament– opta per no donar crèdit a les afirmacions que llegim a la nota editorial del final sobre l'abreujament fet a partir d'un original amb un “camí més llarg”. Així doncs, no considera com a tal la contradicció entre el pròleg i l'esmentada nota que, a parer meu, posa en evidència que, efectivament, hi hagué un text anterior més extens –poc o molt (segurament poc més extens, a tenor de les afirmacions del pròleg sobre les dimensions limitades de l'*Spill*)–, un *Spill de la vida religiosa*, que just abans de passar per les premses de Rosembach acabà en *Camí breu*. Em sembla. (A més, si l'afirmació que el llibre és un resum d'un altre de més extens constitueix una fórmula per «atraure més lectors», no sembla una estratègia gaire “comercial” postergar-la al final del llibre i que el pròleg, allò primer que troba el lector, no en digui res de res.)

³² Es pot consultar el text d'aquesta epístola i la traducció castellana a López Estrada (1972: 70-75). Hi ha la possibilitat, com ha estat dit, de la influència del *De institutione feminae christiana* (Anvers 1524) de Vives. Sobre les relacions dels Cruilles amb els cercles d'Anyés, veg. Cahner ed. (1987: 10-11 i 80 n. 3 i 4).

Referències bibliogràfiques

- ALBAREDA, A.M. (1956) «Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXV, 254-316.
- ALCINA, L. (1961) «El *Spill de la vida religiosa* de Miguel Comalada, O.S.H.», *Studia Monastica*, III, fasc. 2, 377-382.
- ALTÉS I AGUILÓ, F.X. (1988) «Tres ediciones anónimas del siglo XVI de la escuela espiritual del Monasterio de Montserrat», dins *Varia Bibliographica. Homenaje a Simón Díaz*, Reichenberger, Kassel Edition, 34-45.
- ANDRÉS, M. (1975) *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- ANDRÉS, M. (1983) «La teología en el siglo XVI (1470-1580)», dins Melquíades Andrés, dir., *Historia de la teología española, I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 579-735.
- AVILÉS, M. (1983) «La teología española en el siglo XV», dins Melquíades Andrés, dir., *Historia de la teología española, I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 495-577.
- BARAUT, C. (1962) «Les fonts franciscanes dels escrits de Garsias de Cisneros», *Analecta Montserratensia*, 9, 65-78.
- BARAUT, C. (ed. 1965) GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Obras completas*, vol. I, Montserrat, Abadía de Montserrat (Scripta et Documenta, 15).
- BONNER, A. & BADIA, L. (1988) *Ramon Lull. Vida, pensament i obra literària*, Barcelona, Empúries.
- BOVER, A. (1981) «Notes sobre les traduccions no castellanes de l'*Spill de la vida religiosa*», *Estudis de llengua i literatura catalanes*, III [=Miscel·lània Pere Bohigas, 1], 129-138.
- BOVER, A. (1983) «*Spill de la vida religiosa*». *Edició crítica i estudi introductori*, tesi doctoral inèdita, Universitat de Barcelona.
- BOVER, A. (1985) «Alguns aspectes de la contemplació lul·liana i l'*Spill de la vida religiosa*», dins *Homenatge a Antoni Comas*, Barcelona, Facultat de Filologia. Universitat de Barcelona, 71-76.
- CAHNER, M. (ed. 1987) Joan Baptista ANYES, *Obra catalana*, Barcelona, Curial.
- HAUF, A. (1980) «L'espiritualitat catalana medieval i la "Devotio moderna"», dins J. Bruguera i J. Massot i Muntaner, ed., *Actes del Cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Andorra, 1-6 octubre 1979), Montserrat, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 85-121. [Reproduït dins: *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, Institut de Filologia Valenciana / Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1990, 19-55.]
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1972) *Notas sobre la espiritualidad española de los Siglos de Oro. Estudio del Tratado llamado el Deseoso*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- LÓPEZ SANTIDRIÁN, S. (1990) «*Spill de la vida religiosa*», dins M. Viller, S.J. dir. *et al.*, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. XIV, París, Beauchesne, cols. 1135-1139.
- MASSÓ, J. & RUBIÓ, J. (1989) *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca de Catalunya (1914-1920)*. vol. 1 (Mss. 1-154), Barcelona, Biblioteca de Catalunya.
- MIQUEL I PLANAS, R. (1915) *Estudi històric y crítich sobre la antiga novela catalana pera servir d'introducció al Novelari Catalá dels segles XIV a XVIII*, Barcelona, 1912, 186-192. [Reed., amb lleugeres modificacions, a: *Bibliofília*, I, (1911-1914 [1915]), cols. 295-298.]
- MIQUEL I PLANAS, R. (1920) «Fra Miquel Comalada çes l'autor de la "Historia d'En Desitjós"?», *Bibliofília*, II, cols. 471-473 i il·lustrac. 474a i 474b.
- MOLAS, J. (1965) «La cultura catalana a l'Europa del Cinc-cents», *Serra d'Or*, VII, 289-291. [Reproduït a: *Lectures crítiques*, Barcelona, Edicions 62 (Llibres a l'abast, 121), 1975, 9-14.]
- ORDAL, N. d', O.M.C. (ed. 1930) *Libre de la sancta Tercera Regla*, transcripció del P. ..., Barcelona, Editorial Franciscana (Fulletó de "Catalunya Franciscana").

- ORIOI DE BARCELONA, P.J., O.M. Cap. (1922) «Un anónimo franciscano del siglo XVI», *Estudios Franciscanos*, XXVIII, 21-38.
- PEÑA DÍAZ, M. (1997) *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- PUIG, J. de (ed. 1992) Ramon SIBIUDA, *El llibre de les criatures (Pròleg i capítols 1-222)*, ed. i trad. de Jaume de Puig i Oliver, Barcelona, Edicions 62.
- RAFANELI, A. & VALSALOBRE, P. (2000) «“Català” i “valencià” al primer Cinccents. A propòsit de dues edicions de l’*Spill de la vida religiosa*», *Caplletra*, 27 (tardor 1999 [2000]), 137-165.
- REBULL, N., OFM Cap. (1974) «Un tractat català antic sobre el Tercer Orde franciscà», *Estudios Franciscanos*, LXXV, 379-409.
- RICART, D. (1965) «*El Desijós*. Novel·la religiosa simbòlica del 1515», *Xaloc* (Mèxic), 8, 122-128.
- RIQUER, M. de (1964) *Història de la literatura catalana*, vol. III, Esplugues de Llobregat, Ariel, [4a ed., vol. IV, Barcelona, Ariel, 1985, 345-352.]
- RODRÍGUEZ, J. (1747) *Biblioteca valentina*, València, Joseph Thomàs Lucas. [Ed. facs.: Librerías Paris-València, 1980.]
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1948) «Literatura catalana», dins Guillermo Díaz-Plaja, dir., *Historia general de las literaturas hispánicas*, vol. I, Barcelona, Barna. [Trad. cat.: *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1984.]
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1957) «III. Obra literària. L’expressió literària en l’obra lul·liana», dins Ramon LLULL, *Obres essencials*, vol. I, Barcelona, 85-111. [Reed.: «Alguns aspectes de l’obra literària lul·liana», dins ID., *Ramon Llull i el lul·lisme*, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya / Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1985, 248-299.]
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1964) *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, Barcelona, Edicions 62.
- SAENGER, P. (1998) «La lectura en los últimos siglos de la Edad Media», dins Guglielmo Cavallo i Roger Chartier, dir., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 187-230.
- TORRES AMAT, F. (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Barcelona, Imprenta de J. Verdager. [Ed. facs.: Barcelona / Sueca, Curial Edicions Catalanes, 1973.]
- XIMENO, V. (1747) *Escritores del Reyno de Valencia*, vol. I, València, Joseph Estevan Dolz.