

## **Inculturazione della fede e canto dei Gòsos. Una tradizione capace di rinnovare il dialogo tra fede e cultura locale.**

di Antonio Pinna

(Direttore dell'Istituto di Scienze Religiose di Oristano, Docente di Sacra Scrittura presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna)

### **Premesse**

1) Il Convegno di Senis, «*Atòbiu in sa pratzza de preguntas e torradas*», nasce dalla convinzione che il patrimonio di tradizioni religiose, nelle sue varie forme, tra cui quella musicale e letteraria, non debba essere ridotto a oggetto di studio di un passato archeologico, ma al contrario debba essere assunto come fondamento ed esempio di una rinnovata inculturazione delle fede, come è vissuta dal popolo nelle sue presenti e particolari circostanze di vita.

2) In questa sua prima edizione, collegata al ripristino della antica *Casa Baronale* di Senis, vestigia del Giudicato di Arborea, si è voluto partire dal “titolo” della Parrocchia, dedicata a San Giovanni Battista. Come è noto, la festa patronale è uno dei fattori che contribuiscono a formare l’ “identità” di un paese e il senso di “appartenenza” dei suoi abitanti. Per diverse circostanze, che non intendiamo qui analizzare, è successo, tuttavia, che le tradizioni riguardanti San Giovanni Battista e la sua festa patronale, in Senis, si siano indebolite nel tempo. Si è pensato, dunque, di collegare l’attenzione generale al patrimonio tradizionale sardo dei Gòsos con l’esigenza particolare di ripristinare *in loco* la tradizione del canto dedicato al patrono. Il fatto che non fosse più presente una specifica forma tradizionale,<sup>1</sup> da una parte poneva la necessità di una riflessione consapevole sul significato della tradizione in se stessa e, d’altra parte, offriva anche una maggiore

---

<sup>1</sup> Il ricordo del canto di Gòsos è del tutto scomparso, anche nella memoria delle persone più anziane e ultranovantenni del paese, ciò che porta ad almeno un secolo di “vuoto”.

disponibilità ad allargare lo sguardo al territorio circostante, dove simili tradizioni si erano mantenute vive.

3) Queste considerazioni venivano dunque a orientare il “programma” del convegno, soprattutto nella parte specifica che riguarda la seguente relazione, successiva alla disamina storica della tradizione dei Gòsos (prima relazione di Giampaolo Mele) e allo sguardo verso la tradizione dei *novenari* di Ghilarza (relazione di Roberto Manca e Mariangela Sanna). Preciseremo, dunque, anzitutto la nostra convinzione della necessità di una rinnovata inculturazione di fede e ne chiariremo i termini. In secondo luogo, vedremo come gli antichi Gòsos di San Giovanni Battista hanno inculturato la fede del loro tempo. Infine, presenteremo e commenteremo i nuovi Gòsos che alcuni “poeti” ci hanno offerto per questa circostanza, illustrando anche le ragioni che ne giustificheranno la proposta di inserimento, a diverso titolo e in diverse forme, nella rinnovata tradizione locale.<sup>2</sup>

## 1) Inculturazione della fede

**1.1) Il termine “cultura”** ha innumerevoli definizioni. Gli antropologi preferiscono oggi parlare di “modelli” di funzionamento, e anche di questi ne propongono diversi. Tanto per avere un orientamento generale, semplificando forse anche troppo, si può dire che la cultura è tutto ciò che noi impariamo dalla società, un codice di comportamento, un insieme di idee, di norme, di nozioni, di credenze, di valori circa persone, cose, eventi, comportamenti. In una parola, il sistema simbolico di un popolo.

**1.2) Il termine “inculturazione”** apparve per la prima volta nella allocuzione tenuta dal papa Giovanni Paolo II alla Commissione

---

<sup>2</sup> I quattro nuovi Gòsos, che titoliamo dal primo verso della “torrada”, sono: Salvatorangelo CHessa, *Profeta de su Segnore*, Nuoro, 29 agosto 2003; Giovanni Andrea MIGHELI, *Za chi de su Redentore*, Santulussurgiu 2003; Juanni Antiogu MURA, *In su Tirsu che Giordanu*, Ilarzi, cabudanni 2003; Pippinu PALIMODDE, *Tue Santu Percussore*, Oliena 2003. Li riportiamo alla fine di questo testo di presentazione, per esteso e disposti nel modo tradizionale, tutte le strofe incolonnate e numerate su un unico foglio, come pratico supporto alla memoria della assemblea popolare che li canta.

Biblica, in data 29 aprile 1979 (AAS LXXI, n. 8). In essa, “inculturazione” e “acculturazione” sono trattati come sinonimi.

Nel 1988, la Commissione Teologica Internazionale, in collaborazione con il Consiglio Pontificio della Cultura, ha pubblicato il documento *La Fede e l'inculturazione*, in cui si legge la seguente definizione: «*Il processo d'inculturazione può essere definito come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio del Cristo in un dato ambiente socio-culturale, chiamando questo a crescere secondo tutti i valori propri quando questi siano conciliabili col Vangelo. Il termine inculturazione include l'idea della crescita, del reciproco arricchimento delle persone e dei gruppi, posto il fatto dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale*» (n. 11).

Nel 1993, la Pontificia Commissione Biblica, nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, al paragrafo IV.B, mette anzitutto il termine “inculturazione” in rapporto con quello di “**attualizzazione**” dicendo:

«*Allo sforzo di attualizzazione, che consente alla Bibbia di conservare la sua fecondità anche attraverso i mutamenti dei tempi, corrisponde, per la diversità dei luoghi, lo sforzo di inculturazione, che assicura il radicamento del messaggio biblico nei terreni più diversi. Questa diversità non è del resto mai totale. Ogni autentica cultura, infatti, è portatrice, a suo modo, di valori universali fondati da Dio*».

**1.3) Due tappe indispensabili e preliminari: “tradurre” e “interpretare”.** Dopo aver precisato che il fondamento teologico dell'inculturazione è «*la convinzione di fede che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture, in modo da raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono*», la Commissione Biblica fa due affermazioni importanti circa il processo dell'inculturazione.

La prima tappa consiste nel tradurre la Scrittura ispirata nella lingua del posto, e la Commissione Biblica tiene a precisarne il perché: «*Una traduzione infatti è sempre qualcosa di più di una semplice trascrizione del testo originale. Il passaggio da una lingua a un'altra comporta necessariamente un cambiamento di contesto culturale: i concetti non sono identici e la portata dei simboli è differente, perché mettono in rapporto con altre tradizioni di pensiero e altri modi di vivere*».

La traduzione della Bibbia nella lingua locale è però soltanto una prima tappa, indispensabile ma non sufficiente ad assicurare una vera inculturazione. La seconda tappa consiste in «*un'interpretazione che metta il messaggio biblico in rapporto più esplicito con i modi di*

*sentire, di pensare, di vivere e di esprimersi propri della cultura locale».*

Queste due tappe sembrano essere considerate come dei preliminari indispensabili per passare alle altre tappe successive dell'inculturazione *«che portano alla formazione di una cultura locale cristiana, che si estende a tutte le dimensioni dell'esistenza (preghiera, lavoro, vita sociale, costumi, legislazione, scienza e arte, riflessione filosofica e teologica)».*

**1.4) Duplice compito dei cristiani rispetto alla cultura.** Dopo aver ricordato ancora che il fondamento teologico dell'inculturazione sta nel fatto che la Parola di Dio è *«un seme che trae dalla terra in cui si trova gli elementi utili alla sua crescita e alla sua fecondità (cf Ad Gentes, 22)»*, la Commissione trae due conclusioni circa il rapporto dei cristiani con le particolari culture: *«Di conseguenza, i cristiani devono cercare di discernere “quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ma nello stesso tempo devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del vangelo, di liberarle e di riferirle al dominio di Dio salvatore” (Ad Gentes, 11)».*

**1.5) Reciproco arricchimento tra “fede” e “cultura”.** Rispetto ai testi precedenti di Giovanni Paolo II (1979) e della Commissione Teologica Internazionale (1988), il testo del 1993 della Commissione Biblica tiene infine a specificare in modo più chiaro un duplice movimento di reciproco arricchimento tra “fede” e “cultura”: *«Non si tratta, come si vede, di un processo a senso unico, ma di una ‘reciproca fecondazione’. Da una parte, le ricchezze contenute nelle diverse culture permettono alla Parola di Dio di produrre nuovi frutti e, dall'altra, la luce della Parola di Dio permette di operare una scelta in ciò che le culture apportano, per rigettare gli elementi nocivi e favorire lo sviluppo di quelli validi. La piena fedeltà alla persona di Cristo, al dinamismo del suo mistero pasquale e al suo amore per la Chiesa fa evitare due false soluzioni: quella dell' ‘adattamento’ superficiale del messaggio e quella della confusione sincretista (cf Ad Gentes, 22)».*

**1.6) Estensione dell'inculturazione al tempo presente.** Se, infine, qualcuno fosse tentato di pensare che il processo dell'inculturazione riguarda soltanto i paesi di missione, la Commissione Biblica ritiene necessario in conclusione precisare che l'inculturazione non può *«mai essere considerata conclusa; al contrario, deve essere ripresa costantemente, in rapporto con la continua evoluzione delle culture».*

## 2) Proposta di ricerca sul ruolo dei testi tradizionali sardi nel processo di inculturazione della fede

Se teniamo conto dell'approfondimento dottrinale precedente e se andiamo poi a rivedere il percorso storico dei testi religiosi della nostra tradizione sarda, appare più chiaro il ruolo che nel passato essi hanno svolto nel processo di inculturazione della fede nel nostro territorio e quello che possono svolgere oggi. Ci limitiamo qui ad alcuni accenni, quasi presentando un abbozzo di ricerca.

**2.1)** Consideriamo anzitutto il loro ruolo nella **prima tappa della traduzione** dei testi sacri. Dobbiamo, ovviamente, escludere subito alcuni possibili equivoci.

Il primo equivoco sarebbe di pensare il problema nei termini in cui si pone oggi, di "traduzione ufficiale" preparata dai vescovi, nel loro insieme, per il loro popolo. Una simile impostazione è in Italia posteriore al Concilio Vaticano II, quando la Conferenza Episcopale Italiana decise di preparare una versione ufficiale della Bibbia per l'uso liturgico. Nei secoli precedenti, a partire dall'incarico dato a San Gerolamo dal papa Damaso, il Magistero o non si era più posto un simile problema o lo aveva risolto in modo negativo, ad esempio nel Concilio di Trento.

Un secondo equivoco sarebbe quello di pensare il problema nei termini attuali di una cultura letteraria o scritta. Data la prevalenza del carattere "orale" che la cultura sarda ha a lungo mantenuto, dobbiamo anzitutto pensare che questa tappa di "traduzione" dei testi sacri non è da ricercare in primo luogo in pubblicazioni complete a stampa di libri biblici, quanto nelle tracce "scritturistiche" che dalla predicazione in lingua locale sono poi rimaste appunto nei testi tradizionali.

Da questo punto di vista, sarebbe utile cominciare la raccolta in una base-dati di tutti i versetti biblici che si trovano tradotti o nei manoscritti di prediche a noi pervenuti o nei testi tradizionali. In questa circostanza, tenteremo una breve rassegna a partire da alcuni testi tradizionali su San Giovanni Battista, limitatamente ad alcuni testi di Novene e Gòsos. La distinzione fra traduzioni dirette, tipiche di una cultura "letteraria", e parafrasi, tipiche di una cultura "orale", sarà da tenere presente, ma non da sopravvalutare in questa fase

**2.2)** Per quanto riguarda la **seconda tappa della interpretazione**, si potrebbe partire dall'osservare i contesti immediati delle suddette citazioni, dirette o indirette, e vedere se essi rivelano qualcosa del modo con cui i testi biblici riferiti sono messi in rapporto con i «*modi*

*di sentire, di pensare, di vivere e di esprimersi propri della cultura locale*». In questa fase, si farà attenzione non solo a particolarità della traduzione che possono rivelarsi significative, ma soprattutto si farà attenzione alle parafrasi e alle “espansioni” del testo, probabili indici rivelatori del modo con cui il testo biblico di partenza viene recepito, vissuto e riespresso nella cultura di arrivo.

**2.3)** Per quanto riguarda la **terza tappa della formazione di una cristiana locale**, è chiaro che la sua verifica supera i limiti dell’attenzione ai “testi tradizionali” per entrare nel campo più largo della ricerca antropologica e teologica. L’analisi dei “testi”, in questa fase, pur estendendo il termine “testi” oltre il campo strettamente letterario fino ad includere ogni “espressione” culturale tangibile e in qualche modo duratura, non può che essere il momento iniziale di una riflessione più estesa e più approfondita, che porti a sintesi gli apporti provenienti da una analisi diversificata dei vari fattori culturali.

### **3) Consonanze culturali tra Gòsos, Novene e poesie tradizionali su San Giovanni Battista**

Non è ora il momento di applicare l’intero percorso, appena abbozzato, ai testi tradizionali su san Giovanni Battista. Tuttavia, proprio in considerazione degli scopi del Convegno, sarà opportuno evidenziarne alcune caratteristiche e presentare infine un confronto con i testi dei Gòsos presentati *ex novo* al Convegno.

In una cassa giacente presso la Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Oristano, insieme con altre novene e prediche, tutte in sardo, è stata recentemente ritrovata anche una *Novena di San Giovanni Battista*, composta dal Mons. Giuseppe Loi, Canonico Teologo del Capitolo di Oristano. Essa è manoscritta su dei fogli cuciti a mano, ed è datata alla festa della Natività del Santo del 21 giugno 1926, quando il Can. Loi, nativo di Ula Tirso (1881), era parroco a Milis.

Questa Novena ci interessa ora per diversi motivi. Essa mostra come, all’inizio del secolo scorso, un sacerdote colto e con titoli accademici, da una parte recepisce la tradizione locale e dall’altra la arricchisce sia con traduzioni in proprio di testi biblici sia con riflessioni rispondenti alle situazioni del tempo. Se si legge il testo della Novena di Can. Loi tenendo presenti i testi tradizionali dei Gòsos di San Giovanni Battista, e anche, come vedremo, di altri componimenti poetici, non si potrà fare a meno di notare una certa consonanza non solo di temi, ma anche di parole. La consonanza dei

temi è tanto più notevole in quanto non sempre essi dipendono direttamente, nel contenuto e nella modalità, dalle fonti bibliche.

### 3.1 I temi della nascita straordinaria, della vita dura nel deserto e della conoscenza teologica

Si noti ad esempio l'insistenza sulla straordinarietà della nascita del Battista da genitori sterili. Dal punto di vista culturale, è significativo il modo con cui i Gòsos hanno insistito sugli aspetti straordinari sia della nascita del Precursore sia del suo primo periodo di vita. I Gòsos di San Vero del 1727 dedicano due strofe, la quinta e la sesta, al periodo preparatorio di "penitenza" e di "astinenza" nel deserto, facendolo iniziare quando Giovanni ha sette anni e poi facendolo durare per 23 anni, in modo da arrivare anche per il Precursore all'età di 30 anni, come per la cronologia tradizionale su Gesù. Il tema della vita dura di Giovanni nel deserto ha interessato tanto gli autori e i raccoglitori dei Gòsos, che nella edizione usata ancora a Bosa hanno aggiunto le strofe 11 e 12 (nonostante il cambiamento della rima da *sa torrada* da *-adu* a *-ore*), strofe che si trovavano già aggiunte (ma almeno con coerenza della rima finale in *-ore*) sia nella raccolta del Sechi (cf strofe 20-21 a p. 210) sia in quella di Don Josto (in maggior parte dipendente, in questo caso, da quella del Sechi: cf strofe 20-21 a p. 199). Ora queste strofe riprendono e sviluppano appunto la penitenza per le condizioni del vestire e del mangiare, del sopportare freddo, calura e scarsità di cibo (strofa 11 e 20), evidenziando poi due particolari: il vestito di pelle di cammello (*«unu curzi de cammellu / ti serviat pro ti bestire»*) e il dover dormire per terra (*«a su sante infante bellu / fit sa terra pro dormire»*), e tutto questo non faceva che aumentare la durezza del deserto (*«pro più patire e soffrire penas travagliu e dolore»*).

I Gòsos di Osilo e Bosa (cf anche raccolta di Don Josto n. 2, pp. 195-196) nella strofa nove aggiungono poi la lode per la conoscenza teologica di Giovanni, chiamandolo addirittura "dottore".

Su queste espansioni tematiche della "vita dura nel deserto" e della "conoscenza teologica", due osservazioni sono possibili. La prima: la Novena (cf la preghiera per il quinto giorno) non si limita a recepire i due temi, ma, per quanto riguarda il primo, ne esplicita il punto di origine biblico nella frase di Gesù in risposta alla "generazione incredula" in Mt 11,18: *«È venuto Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: Ha un demonio»*, e, per quanto riguarda il secondo, tiene ad esplicitare in che cosa consista la "conoscenza teologica" di Giovanni, quando dice che egli, preparandosi nel deserto alla sua missione di precursore, *«In Deus cuntemplat cudd'Infinita Potenza chi hat bogau is cosas dae su nienti, cudd'infinita Sapienzia*

*chi tottu disponit e reggit, cudd'infinita bondadi chi po amori de is ominis no haiat disprezziau de bestiri custa misera carri mortali». Infine, opera un collegamento fra i due temi, in quanto mette questa "conoscenza teologica" a fondamento della "penitenza" nel deserto: «Dae tanta dignazioni issu cumprendit sa gravesa de su peccau, e però gasi po vindicai in sei e tottu is culpas de tottus is ominis fradis suus, comenat a fairi unu durissimu trattamentu a su corpus suu chi est istetiu unu miraculu su no essiri mortu tra tantu rigida penitenzia».*

Che in tutto questo, la Novena abbia presente, accanto ai testi biblici, anche i testi dei Gòsos, appare chiaramente dal linguaggio che usa e dall'ordine sequenziale dei termini. Basti evidenziare qui le seguenti espressioni: «...Ddu mireus ancoras pippiu, abandonai sa domu paterna... Mirainosiddu in su rigori de sa vida sua in su desertu. Una ruvida peddi de camellu ddi servit prus de ciliciu che de bestiri, su lettu suu est sa nuda terra...O Solidunis santas de sa Giudea chi eis arriggiu cust'Angelu de su Signori e seis istetias distimongias de is virtudis suas, ripetei a su mundu is aspresas, is digiunus, is flaggellus ...».

La seconda osservazione rientra in quella tappa di "interpretazione culturale" di cui parlavamo sopra. Dopo una prima sorpresa di fronte all'ampia espansione che Gòsos e Novena dedicano alla "vita dura nel deserto" e alla "conoscenza teologica" del Battista, a nessuno che conosca il culto del santo in Sardegna può sfuggire che le descrizioni della durezza della vita del Precursore nel deserto si assomigliano molto da vicino alle situazioni di vita del pastore sardo, che fin da tenera età lasciava per lunghi periodi la casa e il paese, "sa bidda", per vivere in solitudine, in "su campu" o in "su monte", dove l'eventuale giaciglio di paglia non diminuiva la rudezza del dormire "costas a terra".<sup>3</sup> Se poi si tiene presente che San Giovanni Battista è in Sardegna venerato come patrono dei pastori, altre risonanze interpretative non mancheranno di apparire verosimili, non ultima quella che avvicina l'ammirazione per la straordinaria conoscenza teologica del santo all'ammirazione per il mondo della cultura in genere da parte di chi, costretto a stare lontano dal mondo dell'istruzione, come accadeva sovente nella famiglia tradizionale di un pastore sardo, non rinunciava tuttavia a cercare una sua "via alla

---

<sup>3</sup> Cfr Bachisio BANDINU, Gaspare BARBIELLINI AMIDEI, *Il re è un feticcio. Romanzo di cose*. Milano, Rizzoli Editore 1976; ristampa: Ilisso, Nuoro 2003, p. 9 e 43.



cultura". Ammirazione che poteva unirsi non raramente a un "timore reverenziale" o addirittura a una certa "diffidenza", cui forse anche i Gòsos fanno inconsapevolmente allusione, se è possibile in questo senso interpretare la variante tra "distinzione" e "ostentazione" nell'espressione «*de sacra teologia bos distinzesis dottore*» dei Gòsos di Osilo e Bosa, che è «*de sacra teologia bos ostentegis dottore*» nella raccolta di Don Josto (strofa 9 dei Gòsos "Indice de su divinu").

Tenendo conto di questo sfondo culturale, non ci meraviglieremo più se, nei Gòsos composti per la nuova parrocchia di San Giovanni Battista a Nuoro (2001), il santo vi è descritto egli stesso come realmente "pastore" nel deserto: «*Fis pastore in allegria / anzones pastorichende / imbezis fis preparende / s'istrada a su Messia*» (strofa 2). Se l'opportunità di far rima con "Messia" ha avuto forse un suo influsso nell'evidenziare che anche nella vita del pastore c'era e c'è una dose concessa di "allegria", ciò non toglie che un simile sguardo più positivo ritorna di nuovo abbinato alla professione di "pastore" nella strofa conclusiva dell' "invocazione" al santo: «*Nos assisti e accumpagna / e sos lamentos intende / che cando fis pastorichende / Beneighe sas campagnas / allontana sa sicagna / e sos torbidos calore*» (strofa 9). Il pensiero della siccità che inaridisce la terra e del calore che la riavvicina al deserto porta così a conclusione l'identificazione del "patrono" e del "patrocinato" in un reciproco invito: da una parte, dall'alto («*Dae su Regnu divinu*», strofa 8) a condividere i passi di chi guida verso il Cristo (cfr "sa torrada": «*De Cristos vera guida*») e dall'altra, dal basso («*inue intennes ois / bi sias tue vicinu*», strofa 8) a condividere pienamente la speranza, anch'essa dal sapore messianico, di chi oggi rivive nella dura vita della campagna le antiche speranze di un riscatto, sempre promesso come vicino e sempre allontanato non solo da ricorrenti calamità naturali, ma anche da responsabilità individuali e politiche.

### 3.2 Il tema della "franchezza" e della "giustizia"

Conformemente alla doppia festa liturgica della Natività e della Decollazione, un secondo gruppo di Gòsos distinti, o una seconda parte della medesima composizione, come nel caso di San Vero (1726) e Santulussurgiu (1924), tratta più specificamente dei rapporti tra Giovanni Battista e il tetrarca Erode.

Nella Novena "Loi" (1926) questo argomento, trattato nell'ultimo giorno, è preparato nell'ottavo giorno dalla "lode" che Gesù tesse di Giovanni alle folle dopo l'ambasceria inviategli dal Precursore stesso (Mt 11,2-15). È interessante a questo punto, anche a completamento e

prova di quanto detto prima a proposito del tema della “vita dura nel deserto”, esaminare più da vicino l’importanza delle espansioni della “traduzione” rispetto al testo originale, che certo il Loi consultava in latino (nel seguente confronto sinottico evidenziamo in corsivo tali espansioni):

|                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Mt 11:7 quid existis in desertum videre?<br>harundinem vento agitatam?                                               | Chini mai eis bistu in sa solitudini?<br>Forzis <i>un omini chi comenti una fragili canna agitada in su desertu</i> dae su bentu <i>chi cedit facilmente insuperbindisì in sa prosperidadi, o arruit in sa sventura, o piegat a su timori o ais amalezzus, o s’incantat ais onoris o prexeris? No certamenti.</i>                                                                      |
| 8 sed quid existis videre?<br>hominem mollibus vestitum?                                                             | Ma chini seis andaus a biri? Un omini bestiu de bestiris <i>preziosus? dd’eis bistu cun terrori cussu corpus isfiniu bivu solamenti a su digiunu e a sa penitenzia, non difendiu, anzis puntu dae sa peddi de su camellu. Su cibo suu est su meli amaru de su desertu e su pibinciri; sa bevada sua est s’acqua de s’arriu, sa speculunca est sa domu e sa terra est su lettu suu.</i> |
| ecce qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt!                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| 9 sed quid existis videre?<br>Prophetam? etiam dico vobis et plus quam prophetam.                                    | Ma chini mai seis andaus a biri? Unu profetta? Sì, unu profetta, e prus che profetta, anzis un Angelu <i>destinau a annunziari ais populus sa benida de su Messias</i>                                                                                                                                                                                                                 |
| 10 hic enim est de quo scriptum est: ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam ante te. | e a ddi preparai sa strada.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| 11 amen dico vobis: non surrexit inter natos mulierum maior Iohanne Baptista;                                        | Deu bosi nau in beridadi, chi tra is nascius <i>naturalmenti</i> de femina <i>in su mundu</i> non nd’at nasciu un’atteru prus mannu                                                                                                                                                                                                                                                    |

*in grazia, virtudi e santidadi,  
comenti a Giuanni Battista.*

qui autem minor est in regno  
caelorum, maior est illo.

Oltre all'espansione che riprende i termini della "vita dura nel deserto", si noti l'espansione sui "venti" della "prosperità", della "sventura", della "paura", delle "minacce", e infine degli "onori" o dei "piaceri", ai quali il profeta non cede minimamente. Tutto questo serve a preparare, quasi da lontano, l'immagine del profeta che resiste alla minaccia del potere del tetrarca Erode.

Come preparazione più immediata, nel testo del nono giorno, si narra l'antefatto che motiva il contrasto tra il Battista e Erode, con la particolarità, anche questa significativa, di non insistere tanto sui dettagli della convivenza di Erode, quanto sullo scandalo che il re dà al popolo: *«Su rei crudeli Erodes bivit disonestamenti cun grandu scandalu de su populu. Giuanni pubblicamenti tantus e tantus bortas ddu rimproverat: non licet tibi, ddi narat: non ti cumbenit chi tui rei dongas tantu iscandalu a su populu. O Erodes, cambia vida»*.

Dopo aver ricordato l'ammirazione di Erode per il profeta e nello stesso tempo la sua decisione di metterlo in prigione per la sua incapacità di rompere "l'infame catena" che lo lega a Erodiade, così il testo descrive il comportamento di Giovanni: *«Ma Giuanni in prescioni comenti in su desertu e in su Giordanu e in sa regia de Erodes sighet a predicai. Predicat s'Angioni in su mundu giai benniu: ecce agnus Dei. Predicat a preparai sa strada a su Messias: parate viam Domini. Predicat a Erodes: non licet: Erodes non t'es licitu. Est pruntu a tottu foras che a su silenziu. Arribat su momentu in su cali issu hat a foeddai non prus cun sa boxi ma cun su sanguini»*.

Il tema del "sangue che parla" viene ripreso dopo la narrazione dei fatti che portano alla decapitazione di Giovanni: *«Su decretu est eseguiu, citit sa boxi de Giuanni, ma non si citit sa boxi de su sanguini suu innocenti. Cun su sanguini sighet a predicai prus forti de innantis: donnia gutta ripitit a Erodes e a Erodiade non licet tibi: non ti es licitu, non ti es licitu. Cun su sanguini predicat a tottus is generazonis finzas a sa consumazioni de is seculus: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi»*.

La consonanza della Novena con i testi della "decollazione" appare anche qui, non tanto nella rassomiglianza degli elementi descrittivi dei fatti, quanto nei particolari in qualche modo interpretativi, presenti sia nella Novena sia nei Gòsos. Anzitutto, anche nei Gòsos appare la citazione in latino dell'accusa del profeta: *«Non licet tibi»*, con la particolarità che, pur condannando esplicitamente e con termini non

proprio gentili il comportamento di Erodiade, tuttavia l'avvertimento al tetrarca è motivato per il fatto che egli “non deve e non può” macchiare l'onore della donna: «*Non licet tibi, o Herodes, / Tenner a connada tua; / Maculare s'ondra sua / Et non depes e non podes*». Si tratta dello “scandalo al popolo” su cui insisteva la Novena.

La costanza della predicazione del Battista è poi sottolineata dai Gòsos con un certo compiacimento di rivincita verso l' “adulterante Re”, quando per due volte fa ricorso alla metafora musicale, quasi per fare da contrappunto alla musica della danza, una prima volta, quando riporta la decisione di Erode: «*Et Erodes a sa morte / Crudele lu destinesit / Pues mala tecla tochesit / Cuddu Celeste Organista*»,<sup>4</sup> e una seconda volta quando introduce l'intenzione di Erodiade di chiedere la testa di Giovanni “*Pro chi cesset de intonare / Certa cantilena trista*”.

Il giudizio sullo scandalo dato dal re e sul desiderio finale di accontentare “*e mamma e filla*”, di cui parla la Novena, li ritroviamo nella strofa che suona quasi un invito ad affrontare la morte pur di non perdere, sembra di capire, il proprio onore: “*O sagradu Precursore / Dade inclinada sa testa / A sa sentenza funesta / De unu Re senza valore / Chi bos ottenet pro livore / Mamm'astuta e Fiza abista*”. Nella misura in cui l'invito di questa strofa esprime una certa identificazione del “cantore” con il “cantato”, e proprio nel momento in cui accetta di perdere di fronte all'astuzia e alla abilità di due donne, unite alla mancanza di coraggio di un uomo pur potente, possiamo dire che il testo della decollazione del Battista esprime una certa “revisione” della tanto decantata “balentia” barbaricina, meno incline al martirio e più alla immediata affermazione di sé.

### 3.3 Poesia non religiosa

Se ora allarghiamo lo sguardo alla poesia non direttamente religiosa, ma pur sempre nata nelle circostanze del culto e della festa di San Giovanni Battista, non ci meraviglieremo di vedervi ricorrere gli stessi temi toccati dai testi più tradizionalmente religiosi.

---

<sup>4</sup> È questo il testo corretto che riporta la raccolta manoscritta del Licheri (1917), conservata nell'Archivio Parrocchiale di Ghilarza. La raccolta di don Iosto (Gòsos n. 8, strofa 8, p. 202), forse avendo perso il senso di “tecla” come “tastiera”, ha un testo corrotto: «*puer mala testa tocchesit / cuddu celeste organista*». Il testo conservato a Nurachi, forse dipendente dalla raccolta Sechi, ha invece semplificato e chiarito: «*chi ingratu tonu tochesit / cuddu celeste organista*».

Cominciamo dall'ultimo tema della "franchezza" e della "giustizia". Nella "Moda" che concludeva la gara poetica tenuta a Villanova Monteleone il 20 agosto 1966, Remundu Piras cantava una "istèrrida" tutta giocata su questo tema:<sup>5</sup>

Fut Giuanne Batista a pe' in tzipu  
 Ca «no est litzitu» a Erode at nadu  
 Chi fut cun Erodiade amigadu,  
 Sa bella isposa 'e su frade Filipu.  
 E timen de profeta custu tipu  
 Ca lis narat su giustu a limba neta  
 E timen custu tipu 'e profeta  
 Ca a limba neta lis narat su giustu  
 E tipu 'e profeta timen custu  
 Ca a limba neta su giustu lis nàrada.  
 Tzertu dispiaghère lis preparada  
 Unu rifaciu gai a coro abbertu  
 Dispiaghère lis preparat tzertu  
 A coro abbertu unu rifaciu gai  
 E a connada, neta e a babbai  
 Sa protesta 'e Juanne andat a dannu.

Il tema della "voce del sangue" ritorna invece nell' "Ultimu fiore" (la conclusione della "Moda"), prima della invocazione finale a protezione dei pastori:

Ma cando sa caduca conca at bidu  
 Timet de nou ch'abbelzat sa uca  
 Ma cand'at bidu sa conca caduca  
 Timet de nou chi sa uca abbèlzada  
 E torra «No est litzitu» li nèlzada  
 Giuanne, su fieru moralista.  
 O santu, sos pastores tene in vista:  
 beneìghe amas mannas e minores  
 o santu, tene in vista sos pastores:  
 amas minores e mannas ighe ene  
 o santu, in vista sos pastores tene ...

---

<sup>5</sup> Ora in Remundu PIRAS, *Sas Modas*. I canti lunghi del più grande improvvisatore di Sardegna con introduzione e note di Paolo Pillonca. Edizioni Della Torre, Cagliari 1995, pp. 159-161.

Il tema della sterilità e della nascita straordinaria di Giovanni è invece il centro di un'altra "Moda" proposta a Mara il 24 luglio del 1965.<sup>6</sup> La particolarità del "Segundu fiore" è che la figura di Elisabetta, che pure è protagonista del fatto, è vista solo dal punto di vista di Zacaria, che, pure impossibilitato a parlare e a sentire, ha però ancora gli occhi per manifestare i suoi sentimenti:

Un'unda lagrimosa at in sa vista  
 Idinde mama s'isposa infecunda  
 At in sa vista lagrimosa un'unda  
 Idinde mama s'infecunda isposa  
 At in sa vista un'unda lagrimosa  
 Idinde s'infecunda isposa mama.  
 Sa cuntentesa esprimet in sa brama  
 Ma no lu podet ca sa limba est presa  
 In brama esprimende'est sa cuntentesa  
 Ma ca sa limba est presa non lu pòdede  
 Est finas brivu chi a Deus lòdede  
 Po tantu erede de aer pregadu.

La figura femminile ritorna in modo autonomo in primo piano nell'«Ultimu fiore», quando il poeta invoca il santo per le donne del paese che, a somiglianza di Elisabetta, non hanno ancora avuto figli, o come il poeta dice, con un termine tolto dal mondo dei pastori, «po sas lunàdigas de como», per le sterili di oggi, per qualcuna che nella sua gioventù ha amato «cun lunàdigas caretzas», con carezze rimaste sterili:

Giuanne, ch'in su chelu ses assuntu,  
 prega po sas lunàdigas de como:  
 po calcuna ch'in gioventude sua  
 amadu at cun lunàdigas caretzas.  
 Chi Gabbriele lis calet in domo  
 E lis sutzedat che a mama tua  
 A tenner unu fizu sende etzas.

---

<sup>6</sup> *Idem*, pp. 129-131.

Queste strofe di uno fra i più grandi poeti improvvisatori dell'Isola risultano del tutto consonanti con i Gòsos tradizionali nel dare importanza al tema della nascita straordinaria del Battista. Se si notano poi le numerose volte che la Novena ripeteva i termini di «fortunadu, fortunada, affortunaus» per Zaccaria ed Elisabetta, non si può non concludere che tutti questi testi si rivelano interpreti sensibili della cultura del loro tempo e del loro ambiente, quando, come nei tempi biblici, la nascita di un figlio era una benedizione e, soprattutto se il figlio era maschio, una “fortuna”.

#### 4. I nuovi Gòsos

Il presupposto che ha orientato l'organizzazione del Convegno di Senis è stato che, se i Gòsos antichi hanno saputo esprimere la religiosità del loro tempo, oggi non ci si può accontentare di tramandarli semplicemente “per ripetizione”. La tradizione, del resto, ha come sua caratteristica non quella di ripetere senza modificare, ma quella di adattare sempre i contenuti vitali alle situazioni del presente, in un continuo processo di selezione e di aggiornamento. La caratteristica della vera tradizione non è la fedeltà materiale, ma la capacità di individuare quanto dal passato viene ancora in aiuto per rispondere alle novità dell'oggi.

Si è pensato però che questo era da fare non a parole, ma dal vivo e nel vivo della tradizione stessa. Per questo si è chiesto ad alcuni “poeti” di ri-prendere la parola ed esprimersi *ex-novo* nel genere letterario dei Gòsos. Abbiamo anche inviato ad essi, come “allegato” eventualmente utile, almeno una parte del materiale tradizionale su San Giovanni Battista, ma si trattava soltanto di uno strumento per avere presenti quelle notizie storiche e bibliche che anche gli antichi compositori usavano come “fonte” della loro ispirazione.

Ci sono arrivati in risposta quattro Gòsos e un componimento libero.

##### 4.1 I Gòsos di Salvatorangelo Chessa (Nuoro)

Scritti con un lessico appartenente a quello che si può dire “logudorese comune”, con inserzioni locali di area nuorese, i Gòsos di Salvatorangelo Chessa si fanno anzitutto apprezzare per la nobiltà della lingua e la loro cantabilità. Così, mentre in teoria si discute sul “sardo unificato”, la pratica dei “poeti” continua nella soluzione da tempo sperimentata e familiari a tutti i sardi, e che forse attende solo di essere presa maggiormente in considerazione. In questa presentazione, tuttavia, il nostro interesse è soprattutto rivolto ai

contenuti e a come essi possono dirci qualcosa sulla tradizione religiosa di oggi.

Colpisce anzitutto una notevole differenza con i Gòsos antichi. Se quelli dedicavano grande spazio alle “meraviglie” della nascita e dell’infanzia del Battista e alla straordinarietà della “vita dura nel deserto”, i Gòsos del Chessa riservano a questi temi solo due versi nella prima strofa: «*Ses fizu de Zacaria, / ses fizu de Elisabeta*» e due nella terza: «*In desertu penitente, solu, in pregadoria*». Questa differenza, pur in diverso grado, sarà presente anche negli altri Gòsos pervenuti. Segno che, pur continuando ad essere importante in Sardegna il tema dei figli e del sacrificio della vita del pastore, non è più il tempo di una religione del “meraviglioso”, né di una “santità prodigio” e nemmeno è più il tempo di immedesimarsi in un tipo di vita sacrificata, che ormai appare più frutto di disorganizzazione e di ingiustizia che di necessità sociale. Differenza che conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, che non ci si può accontentare di ripetere tali e quali i Gòsos giunti fino a noi, perché così facendo si ridurrebbe il canto religioso a un rito folclorico puramente esteriore e senza una vera e profonda risonanza nello spirito del credente di oggi e senza più alcuna consonanza con le sue situazioni di vita.

L’interesse del Chessa è invece fin dall’inizio rivolto a tradurre in canto i contenuti e gli “annunzi” evangelici, in modo breve e incisivo, e, secondo noi, quanto mai efficace. Comincia così, nella seconda strofa, con i contenuti del Prologo e dei primi capitoli del vangelo giovanneo, dove il Battista appare come testimone del “Verbo” (Gv 1,6-8), lampada di una “luce” più grande (Gv 5,35) e amico dello sposo (Gv 3,29): «*De su Verbu gloriosu / ses boghe forte e potente, / de sa Lughe lampana ardente, / amicu ses de s’Isposu ...*». Appare qui subito un’altra caratteristica dei Gòsos del Chessa, quella di restare centrati sulla figura del Cristo pur cantando le lodi di Giovanni. Caratteristica del resto già chiarissima in “sa torrada”: «*Profeta de su Signore, / l’as preparadu sa via, / Jubanne, novellu Elia, / de Cristos su Precursore*».

Le strofe quarta quinta e sesta costituiscono una totale novità, a nostra conoscenza, nella tradizione dei Gòsos di san Giovanni Battista. Infatti, se i Gòsos antichi si erano dilungati nella meraviglia della nascita miracolosa, nello stupore per l’innocenza angelica e per la penitenza nel deserto, avevano invece trascurato del tutto i contenuti della sua predicazione di conversione, eccezion fatta per l’avvertimento “Non licet” rivolto a Erode e per l’ “incipit” del discorso del Battista «*Razza di vipere*», che troviamo, per altro, solo nella strofa n. 16 dei Gòsos n. 7 della raccolta di don Josto, conformemente a una certa predicazione “aggressiva” di qualche



tempo fa e che il Chessa invece decide di ignorare. Se la strofa 16 dei Gòsos della raccolta di don Josto (ma ho il sospetto che quei Gòsos siano proprio di sua creazione) si ispirava forse al vangelo di Matteo, che non riporta insegnamenti concreti da parte di Giovanni, qui Chessa prende ispirazione soprattutto dal vangelo di Luca, dove, insieme con la folla (nel vangelo di Matteo sono invece i farisei), anche i pubblicani e i soldati chiedono a Giovanni “e noi che cosa dobbiamo fare?”: *«Ti chircat su pubblicanu, / ti chircat su militare / e sa zente pro imparare / su caminu ‘e su Signore»*. Il messaggio del Battista, tipicamente “sociale” nel vangelo di Luca, è riassunto in modo quanto mai incisivo nella strofa sesta: *«E sa zente ti pediat / comente si cumportare: / una beste debeat dare / chie duas nde teniat. / E cumbertere debeat / sa vida su peccadore»*. Insieme con la fedeltà al testo evangelico, riappare qui la sensibilità sociale che i Gòsos antichi manifestavano nell’attenzione alla “vita dura nel deserto”, e che questo nuovo testo non ha dimenticato; solo che invece di soffermarsi sulla penitenza del vestire e sul «curzu de cammellu», preferisce ricordare l’invito del Battista a dare un vestito a chi non ne ha. Aggiorna così la sensibilità sociale dei Gòsos antichi alla situazione contemporanea, insistendo più su un atteggiamento di responsabilità che su uno di rinuncia o di autocompatimento. Doppia fedeltà, dunque, non solo al vangelo, ma anche al presente.

All’annuncio del Messia da parte di Giovanni e al suo incontro con Gesù presso il Giordano per il battesimo i Gòsos di Chessa dedicano quattro strofe, dalla settima alla decima. Nei Gòsos antichi, il primo di questi momenti era stato appena sfiorato dalle strofe 13-14 dei Gòsos n. 7, della raccolta di don Josto, mentre il secondo momento è presente nelle strofe 17-18-19 fra quelle aggiunte nella raccolta Sechi. La novità di Chessa sta non solo in una maggiore completezza e fedeltà ai testi evangelici, ma anche nella proposta di alcune frasi quanto mai incisive. Per quanto riguarda i testi evangelici, mentre gli antichi compositori vi si ispirano con molta approssimazione e sovrapponendovi molto della sensibilità religiosa del tempo, Chessa invece li ha presenti anche qui in modo più diretto, tanto da far sembrare il suo testo quasi una traduzione diretta dei testi originali.

Traduzione non pedissequa, tuttavia, ma libera quel tanto da trovare anche qui una duplice fedeltà, questa volta ai contenuti originali del greco e insieme alla lingua sarda, della quale in queste strofe Chessa mostra la capacità di riesprimere il messaggio evangelico in modo nobile, incisivo e quanto mai efficace. Unendo liberamente i testi di Gv 1,19-28 e Gv 3,25-30 (testi paralleli nei Sinottici in Mt 3,11-12; Mc 1,7-8; Lc 3,15-18), nella strofa 7 così Chessa fa parlare il Battista: *«De isorvere o ligare / non so dighu sa corria, / Jesus solu est su*

*Messia / chi debides onorare: / Deo debo minimare, / Issu crescere in onore ».*

La nona e la decima strofa lasciano il vangelo di Giovanni e riprendono il filo narrativo del battesimo nei Sinottici, ma tenendo presente soprattutto il testo del vangelo di Matteo (cf Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22), l'unico che riporta il "dialogo" tra Giovanni e Gesù. Come nella strofa settima, anche nella nona sono ancora gli ultimi due versi a concludere in modo scultoreo le parole di Giovanni che manifesta la sua difficoltà a battezzare Gesù: «*Gesus a si batizare / benit cum atera zente, / ma li naras riverente: / custu non potho azetare! / So deo su 'e sarvare / e tue su Sarvadore*».

La risposta di Gesù inizia la strofa decima, offrendo nello stesso tempo e ancora in modo incisivo un programma di vita quanto mai in consonanza con la sensibilità e l'essenzialità della cultura sarda: «*Su zustu e sa veridade, / de cumprire tocat solu*», mentre la "voce" dal cielo conclude la strofa con una felice riespressione in sardo di una frase di non facile traduzione, "Questi è il figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto": «*Lu batizas, ed ecco a bolu / s'Ispiridu 'e santidade, / e su Babbu nat: « Ascurtade / custu fizu 'e tantu amore. »*

Dopo un nuovo breve passaggio al vangelo di Giovanni nella strofa 11 per ricordare la presentazione dell'Agnello di Dio ai primi discepoli (che Chessa identifica integrando, secondo una tradizione diffusa, il nome di Giovanni a quello di Andrea, l'unico nome presente in Gv 1,40), la strofa 12 affronta il momento finale della vita del Battista nel confronto con il re Erode. Ora, si noterà che il martirio del profeta "*pro so jocos de Palattu*" è ripreso soltanto alla strofa 16, dunque dopo che sono state intercalate le strofe 13-14-15, che contengono la risposta di Gesù alla domanda che Giovanni gli ha posto se egli sia o non sia il Messia aspettato. Una simile "organizzazione" non era scontata ed è degna di essere evidenziata per diversi motivi.

Anzitutto, per una differenza appunto di "costruzione" con i Gòsos antichi. Si sarà osservato, infatti, come essi, in genere, siano nati e siano stati tramandati secondo le caratteristiche di una cultura tipicamente orale o a prevalenza orale. In primo luogo, la stessa unità minimale di composizione, il verso ottonario, ha orientato verso una composizione per formule brevi, che facilmente si possono spostare o anche ripetere non solo da una strofa all'altra, con minime varianti secondo le necessità o i suggerimenti della rima, ma anche da un santo a un altro santo, grazie al fatto che, ed è ancora una caratteristica di cultura orale, oltre ad essere brevi, quelle formule erano anche sovente

e volentieri così generali da poter servire a diversi scopi e in diverse situazioni.

In secondo luogo, all'interno di una stessa composizione, ogni strofa aveva, in genere, vita abbastanza autonoma, e questo permetteva al cantore, che proponeva le strofe, una certa libertà di scelta e di adattamento, così come permetteva a una comunità di integrare la propria tradizione attingendo nuove strofe dalla tradizione di un'altra comunità che celebrava il medesimo santo o la medesima festa, e che aveva eventualmente goduto di qualche nuova "creazione" di qualche poeta locale. Si spiega così l'ordine davvero del tutto "casuale", e anzi narrativamente del tutto illogico, ad esempio, dei Gòsos di san Giovanni Battista della raccolta Sechi, soprattutto nella seconda parte, fino ad arrivare alla assurdità poetica della "composizione" dei Gòsos di San Giovanni Battista di Bosa, dove le ultime quattro strofe sono aggiunte dopo la strofa conclusiva dell' "invocazione", e per di più con una rima in *-ore* (tipo «Giambattista precursore») che suppone una "torrada" diversa da quella che si sta cantando con rima in *-adu* («O santu amadu»).

Ora, soprattutto nella sequenza delle strofe 12-16 che stiamo trattando, i Gòsos di Chessa presuppongono di non essere usati allo stesso modo "flessibile" tipico dei Gòsos antichi, ed in questo appaiono come creazione facente parte ormai di una cultura dove le proporzioni tra "oralità" e "scrittura" si stanno equilibrando, se pure non stiano già avendo la prevalenza le caratteristiche più tipiche di una "cultura scritta".

In altre parole, le strofe dei Gòsos di Chessa presuppongono di essere cantate nell'ordine in cui sono state composte e possibilmente nella loro interezza. Ciò è vero soprattutto per le strofe 12-16 che stiamo esaminando.

Notiamo, infatti, che Chessa, pur seguendo ora, come appare da alcuni dettagli del seguito, il vangelo di Luca al cap. 7,18-30, inserisce un particolare che nel vangelo di Luca è in questo passo solo implicito, in quanto Luca ha anticipato l'arresto del Battista al cap. 3,19-20, ma non ne parla in questo momento. Questa sezione dei Gòsos comincia dunque raccontando l'arresto di Giovanni: «*Fis dae Erode impresonadu, / pro narrer sa veridade*». Possiamo anche supporre che Chessa, così facendo, si ispiri al passo parallelo del vangelo di Matteo, che di fatto dice: «Avendo Giovanni sentito parlare *in carcere* delle opere del Cristo...». Tuttavia, trasformando il brevissimo inciso "in carcere" in una espressione completa e autonoma, Chessa ottiene l'effetto di portare in primo piano ciò che nel testo evangelico passa quasi inosservato. Tanto più che dà l'impressione di voler iniziare a narrare il racconto del martirio del santo, mentre di fatto lo interrompe subito per inserire, *ex abrupto*, la

domanda che Giovanni pone su Gesù: «*Fis dae Erode impresonadu, / pro narrer sa veridade: / Baze e a Gesus dimandade, / – un'imbasciada as mandadu – / si est Issu s'Isetadu, / promintu liberadore*». L'effetto di senso, ed è un effetto interpretativo, è quello di costringere il lettore-cantore, a tener conto del "luogo" da cui è posta la domanda, e siccome Chessa esplicita che Giovanni si trova in prigione per aver detto la verità su Erode, «*Fis dae Erode imprisonadu / pro narrer sa veridade*», il fatto che, appena in prigione, Giovanni si interroghi proprio circa la "verità" sul Cristo da lui annunciato, ha come effetto finale quello di instaurare una relazione tra le due "verità", quella su Erode e quella sul Messia. Che tipo di relazione, il testo lascia il lettore a pensare. Forse Giovanni si può chiedere se ne valga la pena accusare Erode e andare in prigione, se poi Gesù non è lui il Messia? Giovanni infatti aveva annunciato un Messia severo: «*Razza di vipere, chi vi ha insegnato a sfuggire all'ira imminente?*», e ora sente invece parlare delle opere di misericordia di Gesù: «*Nadeli chi azes bidu / sos malaidos sanados, / sos mortos risuscitados, – Gesus lis at respondidu – / e già presente e drempidu /s'annu 'e grazia 'e su Signore*». Un anno di grazia al posto dell'ira imminente? Che si sia sbagliato? Oppure, se non si è sbagliato, Giovanni può forse chiedersi se il Messia "Liberatore", come libera ciechi zoppi e lebbrosi, arriverà fino a liberare anche lui dalla prigione in cui si trova per aver detto la verità? È infatti con questo aggettivo messianico di speranza che termina la strofa e la domanda: «*si est Issu s'Isetadu, / promintu liberadore*».

La risposta di Gesù, che occupa ben tre strofe, non percorre ovviamente quest'ultima ipotesi, ma invita Giovanni, e qui il lettore, a riaffermare, ma anche a correggere, il suo punto di partenza: la verità che Giovanni dice su Erode, e che gli costa la prigione, non è la verità di un "moralista" (è il termine che usava Remundu Piras nella sua "moda"), ma è invece una verità che resta strettamente collegata alla verità annunciata sul «liberatore». Il collegamento infine arriva ad essere rappresentato proprio dalla "prigione", poiché Giovanni, come Gesù dice alle folle, non era «*Una canna chi sighiat / su bentu 'e cada sentore*». Si noterà come questa ultima e rapidissima "espansione" di Chessa sulla "canna agitata dal vento" ritrova, in modo certo indipendente, la grande espansione che abbiamo incontrato nella Novena "Loi" del 1926: «*Chini mai eis bistu in sa solitudini? Forzis un omini chi comentu una fragili canna agitada in su desertu dae su bentu, chi cedit facilmenti insuperbindisi in sa prosperidadi, o arruit in sa sventura, o piegat a su timori o ais amalezzus, o s'incantat ais onoris o prexeris? No certamenti*». La differenza è che, mentre nel testo della Novena, come nei testi dei Gòsos, prevaleva un tono

“morale” (da cui il titolo di “fieru moralista” nella “moda” di Remundu Piras), nel testo di Chessa prevale invece, ancora, un tono “cristocentrico”, e questo proprio a causa del particolare “intreccio” di strofe che risponde a una chiara intenzione interpretativa.

Questa caratteristica cristocentrica dei Gòsos di Chessa trova così una sua conferma formale, per il fatto stesso di dedicare ben tre strofe a tradurre in sardo quella risposta di Gesù sul Battista che a buon diritto potrebbe chiamarsi il primo testo di Gòsos su Giovanni, e composto proprio da Gesù stesso. Come diceva la Novena del Loi: *«Chini mai hat a podit tenniri un’elogiu prus magnificu e sublimi de cust’elogiu chi Gesu Cristu fait de su precursori suu Giuanni Battista? Cun custas divinas paraulas de su Segnori benit claramenti provau chi sa santidadi de Giuanni non solu fut eminenti e sublimi, ma tottu noa e singularissima, mai bista, comenti appuntu cumbeniat a s’angelicu ministeriu suu. E po cussu tottu in issu est istetiu straordinu e miraculosu, su cuncepimentu, sa santificazioni in su sinu de sa mamma, s’innocenzia, sa mortificazioni e is penitenzas, sa predicazioni, e tottu in sa vida sua; in modu chi Giuanni Battista prus che de omini meritat su nomini de Angelu in carri umana, mandau dae su Signori po serraì su testamentu antigu e po oberri su nou»*.

Queste parole della Novena, però, ci danno l’occasione di aggiungere che proprio l’attenzione cristocentrica e la più diretta aderenza ai testi evangelici permette a Chessa di “correggere” una affermazione frequente nei Gòsos antichi, che lodavano il Precursore come *«De is Santus su prus Santu»* (Sulcis, nella “torrada”), oppure *«Santu su pius esaltadu»* (Licheri, Sechi, Josto 5, sempre nella “torrada”), o ancora, come dice tutta la Strofa prima dei Gòsos di Orotelli: *«Dae feminas s’uguale / non d’hat naschidu in su mundu / A Gesu Cristu secundu / in sa grassia principale / Gaudillu generale / De tottu sos eligidos»*. Si tratta ancora, in questi testi antichi, di una certa tendenza della tradizione orale a espandere e ingrandire la “lode” fino a toccare, nei prodotti più scarsi e meno ispirati, i limiti della più gratuita piaggeria. Se i Gòsos antichi di San Giovanni Battista arrivavano in questo ad essere “infedeli” al testo evangelico, questo non succede alla Strofa 15 dei Gòsos di Chessa: *«Cale profeta est bènnidu, / pius de profeta bos naro: / fizu che a issu declaro / mama non nd’at parturidu. / Ma in su regnu promitidu / de s’urtimu est prus minore»*. E di nuovo gli ultimi due versi trovano il modo di riesprimere il testo evangelico originale con una espressione così incisiva ed efficace, e insieme fedele, da far certamente onore alla lingua sarda.

A questo punto, dopo aver detto, all'inizio di questa ultima sezione, che Giovanni è in prigione per aver detto la verità su Gesù, e non solo su Erode, e dopo aver detto, alla fine, che Giovanni, pur con tutta la lode ricevuta da Gesù, resta più piccolo del più piccolo fra i "cristiani", Chessa riprende la narrazione interrotta del martirio: «*Moris martire innozente / pro sos jocos de Palattu ...*». L'effetto di senso, per un cantore che "segue" il suo canto, è quello di "identificare" la testimonianza del Battista con quella che deve dare oggi ogni "cristiano", e l'espressione attualizzante «*sos jocos de Palattu*» sembra essere messa proprio lì per costringere i distratti ad accorgersene.

Quest'ultima identificazione, che in qualche modo si può dire sostituisca l'antica identificazione della "vita dura" del Precursore nel deserto con la "vita dura" del pastore sardo che ne invocava la protezione, quest'ultima identificazione, dunque, può certo scoraggiare il lettore-cantore che, sotto i "colpi" della vita, si sente più fragile "canna" in balia «*'e cada sentore*» che testimone disposto a diventare «*martire innozente*». Ed è così che arriva, conclusiva, la Strofa 17 della "invocazione" finale: «*O Jubanne una mirada / alcanzanos pìedosu / in s'andare dolorosu / de custà vida azotada: / dae tene preparada / siat sa via 'e su Signore*».

«*Sa via 'e su Signore*»: è proprio il verso finale, a conferma dell'impostazione cristocentrica di tutta la composizione. Ma se una comunità ha cantato fin qui questi Gòsos per intero, ha per ciò stesso ripetuto una espressione simile per diciotto volte nella "torrada": «*Profeta de su Signore / l'as preparadu sa via*». A questo punto, Chessa può permettersi quello che i Gòsos antichi facevano spesso e volentieri, sull'onda della tradizione orale: ri-usare quelle formule brevi e generali che si possono ripetere in diversi contesti e per diversi santi. Ma dopo tutto quello che è stato detto, e per il modo con cui è stato detto, non solo è evitato il pericolo di usare formule ridotte a "passepartout", ma al contrario quelle stesse formule trovano il loro senso più profondo e appropriato. Così, è vero che «*santu mereschidore*» non è la prima volta che lo incontrate nel canto dei Gòsos, così come anche avete incontrato più di una volta le immagini di «*norte e ghia*». Ma ora che siete invitati a cantare queste "formule" alla conclusione di questi Gòsos, voi non avete più dubbi per quale "via", e non per sé stesso, Giovanni Battista sia «*norte e ghia*» e per quale "grazia" voi lo invochiate «*mereschidore*»: «*O Santu mereschidore, / in sa vida norte e ghia: / Jubanne, novellu Elia / de Cristos su Precursore*».

«*De Cristos su Precursore*»: non è davvero un caso se il titolo di "Precursore" presente in quasi tutte le "torradas" dei Gòsos antichi, è solo qui, per la prima volta nello stesso verso ottonario, unito

strettamente al nome del Cristo, del quale Giovanni preparava, e prepara, la via.

In conclusione, i Gòsos di Chessa si inseriscono con coerenza nella tradizione propria della cultura orale, nobilitandone le forme e la lingua, e nello stesso tempo vi innestano alcune caratteristiche che risentono di una crescente interrelazione tra “oralità” e “scrittura”, specie nella aderenza più diretta ai testi biblici originali. Il “poeta” non si limita però a riesprimere in un sardo cantabile, incisivo ed efficace, i testi evangelici, ma anche, come sacerdote e teologo, li reinterpreta nella sensibilità alle nuove situazioni culturali in cui vivono le comunità cristiane, le quali nel loro canto troveranno serio e abbondante nutrimento di fede e, perché no, vero piacere artistico.

#### 4.2 I Gòsos di Giovanni Antioco Mura (Ghilarza)

Il poeta ghilarzese Juanni Antiogu Mura si è mosso in una direzione del tutto diversa da quella di Salvatorangelo Chessa.

Dal punto di vista lessicale, egli usa una lingua meno “comune” di quella scelta da Chessa, ma se la ricerca e la ripresa di un vocabolo antico può a una prima lettura rallentare l'immediatezza della comprensione, trattandosi di un testo destinato di per sé ad essere ripetuto, un tale inconveniente si trasformerà presto in ricchezza espressiva, capace di salvare il sardo da una crescente e impoverente omologazione a un “italiano televisivo”, già povero di per sé. Tanto più che le riscoperte lessicali, per la loro parte, non ostacolano, ma anzi contribuiscono positivamente alla sonora cantabilità e alla elevata qualità della lingua.

Dal punto di vista dei contenuti, poi, i suoi Gòsos suppongono che chi li canta conosca già molto bene la storia biblica del Santo, e perciò vi fa soltanto della rapidissime allusioni, il cui scopo non è dunque quello di raccontare, ma quello di offrire il fondamento per “attualizzare” la storia del Battista, renderla cioè significativa accostandola, di strofa in strofa, alle situazioni o ai problemi che il poeta ha ritenuto più consonanti con la sensibilità e la cultura di oggi.

Appare dunque una specie di “coerenza” tra la forma e il contenuto, così che l'intenzione della riscoperta della lingua si mostra in appropriata sinergia con il desiderio della riscoperta di fede. Ed è quanto fin dall'inizio esprime la proposta della “torrada”: *«In su Tirsu che Jordanu / ses pro s'omine puntiga, / a sos males pone manu / torrandenos Fide antiga»*.

La rievocazione del tema della “vita dura” nel deserto è qui ridotta all’uso dell’aggettivo “ispozu” nel primo verso ottonario della prima strofa: *«Intro s' ispozu desertu / cun corazzu e cun amore, / a Messia benidore / sas ficcadas as apertu / e donzue ses infertu / cun istima ant postu origa»*.

La “stima” guadagnata “in ogni dove” con la “spogliazione” del deserto si trasferisce subito, nella seconda strofa, al mondo di oggi, dove quella “voce di verità”, filtrata attraverso l’essenzialità del deserto, diventa profezia affinché la “falsa libertà non prenda il sopravvento”: *«Cussa oghe `e veridade / in su mundu est abarrada; / a nois est arrivada / preigande santidade, / chi sa frassa libertade / no esseret fattu liga»*.

Della storia di Giovanni nella terza e quarta strofa resta soltanto il termine “battesimo”, e per di più è già riferito non al battesimo operato da Giovanni, ma a quello dei credenti di oggi: esso, pur “radicato” nel loro animo, non li esime dal fare esperienza di “misericordia” spirituale e materiale, e il canto non attende, come era nella tradizione, l’ultima strofa per farsi invocazione, chiedendo al Santo *«chi totu s’umanidade / non apat vida mindiga»*.

Di nuovo, nella quinta strofa, il battesimo viene rievocato sotto l’immagine del fiume, tuttavia il “prodigio” delle acque del Giordano non è visto per sé stesso, ma come promessa e sogno di nuova fecondità per le acque di oggi, sbiadite da fango e strati inquinati: *«In su frumene isbaidu / sas abbas chi fint prodizu, / como jughent ludu e pizu, / s’aerzu coloridu, / faghilu torrare nidu / cun sos pisches a pariga»*.

Questo procedimento di attualizzazione trova il culmine con la storia di Erode. Nella sesta strofa Erode non costituisce nemmeno il punto di partenza. Lo sguardo è invece immediatamente portato sui “bagordi” e sulle “sopraffazioni” che si vedono uscire dai “palazzi importanti”, procurando disastri e “tristezza frequente”, e solo alla fine si dice che davvero Erode ha lasciato “triste incitamento”: *«Issàlos e ampramanu / sunt bessidos da sa corte, / procurande mala sorte / e anneu fitianu, / Erode ermu metzanu / at lassadu trista istiga»*.

Naturalmente, una simile procedura comporta anche un pericolo, quello di privilegiare lo sguardo alla situazione presente tanto da attenuare il suo collegamento con le “lodi” del Santo di cui è questione. Così è vero che la quarta strofa, già prima considerata, potrebbe essere spostata senza niente perdere in una composizione di Gòsos riguardante qualsiasi santo, e non ci sarebbe niente di scandaloso, poiché si tratta di un procedimento tipico in una cultura a prevalenza orale, di tipo “formulario”, e di fatto messa in atto non raramente nella tradizione dei Gòsos. La stessa osservazione è valida



per la strofa sette, che sulla scia degli «issalos e ampramanu bessidos de sa corte», considerati come epigoni della «trista istiga» di Erode, volge ora lo sguardo ad alcuni altri disastri della nostra terra, evidenziando le “contese” che non solo portano divisione tra gente amica, ma anche ne abbassano la nobiltà d’animo: «*Sa pianta e sa malesa / creschida in custa terra / nos ponet in cuntierra, / abacande nobilesa / inzurios e offesa, / trumentana zente amiga*».

Tuttavia, le strofe otto e nove arrivano giusto in tempo per rivelarci quale sia qui la pertinenza del collegamento con San Giovanni Battista. Tra le domande che ci eravamo posti sulle profonde motivazioni culturali della diffusione del culto di San Giovanni in Sardegna, c’era stata anche la possibilità di una identificazione, non necessariamente consapevole, tra la speranza messianica del Battista e la speranza di riscatto che da tempi antichi accompagna la gente dell’isola, assumendo talvolta toni da liberazione anch’essa quasi messianica. Ora, di fatto, è proprio questa identificazione che troviamo nelle strofe sette, otto e nove, pur con diverse parole e non necessariamente con la medesima consapevolezza con cui l’abbiamo appena espressa. Se infatti Giovanni è chiamato in causa affinché in «custa terra», dove genti amiche si trovano «in cuntierra», finalmente “sognate linfe” si sviluppino e “innocenti messi” maturino in «nodida ispiga», il motivo è perché tutto questo appare al poeta come un ritorno “agli albori dell’opera del precursore”: «*Pro torrare a sos arbores / de s’opera `e precursore, / cun su divinu favore / crescant bisados vigores, / sos innotzentes laores / madurent nodida ispiga*».

Si sarà notato, di passaggio, che la strofa sette, che parla delle divisioni che avvilitiscono la nobiltà di genti di per sé amiche, non si apre direttamente a nessuna preghiera: tale situazione appare come un dato di fatto, quasi “di natura”. Per pensare che la situazione di questa Sardegna “in travaglio” possa cambiare, sembra proprio necessaria una speranza di tipo “messianico”: «*Sa Sardinna in tribulias / isettat sa manu santa, / ca si tue ses accanta / prapant fogu e tirannias, / a sas malas vizilias / sa bontade fatzat diga*».<sup>7</sup>

L’ultima strofa non fa che sviluppare ormai chiaramente questo “sogno messianico”, dove ogni trasformazione, si noti, è vista arrivare attraverso le “parole”, «*sos faeddos*», parole che, come rinnovate

---

<sup>7</sup> Si noterà che l’espressione, anch’essa formulare, «sa manu santa» ritorna con leggerissima variante nei Gòsos di Migheli: «*Za chi dadu as su battizu / a Cristos in su Giordanu / ponebi sa santa manu / pro tzessare ogni fastizu*» (cf *avanti*, strofa prima).

incarnazioni di quella “voce di verità” del precursore nominata all’inizio e con cui alla fine fanno inclusione, sono viste ora dal poeta come capaci di addolcire la tristezza del cuore, capaci di provocare una sorta di palingenesi cosmica, davvero da tempi messianici, parole la cui chiarezza convoca la “bellezza angelica” di chiare notti stellate, e la cui “espressione misurata” illumina di speranza una “terra soleggiata e protetta”: *«Donzi coro sa tristura / licantzet cun sos faeddos, / craros che i sos isteddos / diant anzelica ermosura, / ispricados cun misura / che ispera in terra apriga»*.

Anche in questi Gòsos, chi li ha cantati di seguito e completi, alla fine ha compreso certamente che tutto il poeta aveva già detto con l’attacco del primo verso della “torrada”, dove il fiume della Sardegna, il Tirso, e il fiume del Battista, il Giordano, si sovrappongono in stretta trasparenza: *«In su Tirsu che Jordanu / ses pro s'omine puntiga, / a sos males pone manu / torrandenos Fide antiga»*. Il Tirso e il Giordano così sovrapposti, davano in realtà il tema di tutta la composizione così fortemente e così innovativamente attualizzante. Il paragone con l’attacco tematico di certe sinfonie beethoveniane non sarà ora ritenuto retorico, ma illuminante. Del resto, alla fine l’autore ha ritenuto opportuno ricordare che questo fiume, e proprio nelle vicinanze della sua città, si trasforma in “diga”, ed è proprio questa immagine familiare che lancia la descrizione di rinnovamento cosmico dell’ultima strofa: *«a sas malas vizilias / sa bontade fatzat diga»*. Quasi a invitare i suoi lettori e cantori, in modo parabolico e discreto, e finalmente quanto mai profondamente biblico ed evangelico, che quanto più è grande la speranza di un “annuncio”, tanto più è necessario far tesoro di acque che ci vengono da sorgente sicura, diga e riserva che si comprendono ora fatte non solo di acque “nitide” e “feconde” (strofa 5), capaci di far diminuire “siccità e fuoco” (strofa 9), ma soprattutto riserva e tesoro fatti di parole che reincarnano e rinnovano verità, dolcezza, chiarezza, bellezza, misura e calore. Riserva e tesoro al quale Giovanni Antioco Mura ci sembra largamente attingere e contribuire.

#### **4.3 I Gòsos di Giovanni Andrea Migheli (Santulussurgiu) e di Pippinu Palimodde (Olivena)**

Gli ultimi due Gòsos pervenutici li presentiamo insieme, non solo per necessità di tempo e di spazio, ma anche perché si rassomigliano tra loro molto più di quanto i Gòsos di Chessa e Mura si differenziavano. Dal punto di vista del contenuto essi si inseriscono nella tradizione secondo una maggiore linea di continuità. Ritroviamo il racconto dei

fatti biblici non solo nella sequenza tradizionale di concepimento, imposizione del nome, deserto, battesimo e martirio, ma anche nel modo tradizionale abbastanza libero di seguire il testo evangelico “a memoria”, nelle grandi linee, e senza far riferimento al testo preciso di un preciso vangelo. Sotto questo aspetto, i Gòsos di Palimodde sviluppano maggiormente, come è nella tradizione, la prima parte della vita di Giovanni e dei suoi genitori, Zaccaria ed Elisabetta, mentre riservano solo una strofa al confronto con Erode, mantenendo quindi la distinzione tra Gòsos della nascita e Gòsos del martirio. Ritroviamo in tutti e due anche la classica strofa iniziale di introduzione e quella finale di invocazione conclusiva. Come differenza, ancora comune, rispetto ai Gòsos antichi, troviamo anche in questi, come in quelli di Chessa, un minore sviluppo del “meraviglioso” e dell’ “angelico”, e in ciò sono anch’essi un buon indicatore del mutato e diverso sentimento religioso e culturale.

Sempre nella linea della tradizione, alcuni dettagli fanno capire che entrambi questi Gòsos si muovono più che i precedenti nella temperie di una cultura a prevalenza “orale”, facendo ad esempio maggiore ricorso a una composizione di tipo “formulari”. Come nei due precedenti, è presente anche in questi l’attenzione al mondo attuale e l’intenzione attualizzante. Lo è però in modo meno marcato e meno specifico. Ciò appare soprattutto nelle due “torradas”, le quali, pur essendo in qualche modo “oralmente” intercambiabili e disponibili ad altri utilizzi, si propongono al canto e alla celebrazione in modo quanto mai efficace: «*Za chi de su Redentore / precursore fist in terra / azua chi dogni gherra / si trasformet in amore*» (Migheli); «*Tue Santu Percussore / lughe ‘e s’anima e salute / a cada animu rude / istrinas das de amore*» (Palimodde). Ne potremmo consigliare l’utilizzo autonomo come risposta cantata alla preghiera universale dei fedeli, durante la stessa celebrazione eucaristica. Queste due “torradas” possono degnamente sostituire, e in modo più solenne e partecipato, tanti scialbi ritornelli che di domenica in domenica vengono proposti ad assemblee poco o niente coinvolte.

Ci resta da segnalare una particolarità nei Gòsos di Palimodde. Nelle ultime tre strofe, alla forte caratterizzazione locale della lingua utilizzata nel corso della composizione, se ne aggiunge una, abbastanza innovativa, di contenuto. Infatti, per la prima volta, a mia conoscenza, viene inserita la menzione di diversi “riti” tradizionali collegati al culto di San Giovanni Battista e in particolare alla festa della nascita, al momento del passaggio dalla primavera all’estate. Ciò evidenzia una complessità all’interno stesso delle tradizioni religiose. Pur essendo sempre presenti e conosciuti, questi riti erano stati lasciati al margine e ignorati, sia nei testi delle Novene sia nei testi delle preghiere e nei testi poetici dei Gòsos. È la stessa tradizione popolare,

dunque, che è capace di distinguere “tradizione” e “tradizione”, sapendo riconoscere ciò che più si avvicina allo spirito “cristiano”, o nasce da esso, e ciò che più ne resta lontano, forse perché anche da più lontano, cioè da precedenti usane “pagane” arrivava.

Del resto, anche nella “innovazione” dei Gòsos di Palimodde, si tratta, in realtà, di rapide allusioni, comprensibili solo da chi conosce bene quelle tradizioni, e che l’autore mira non tanto a descrivere esteriormente, quanto a evidenziarne lo spirito ed, eventualmente, correggerlo e portarlo a una espressione più conforme alle sensibilità cristiane e culturali del mondo di oggi: «*In su mundu cristianu / gal’oe a Tie pregamos, / grascias ti dimandamos / cand’arribat su veranu, / e miscramos su paganu / ca sos froes ispogiamos, / sos arbores minettamos / misuramos su lentore*» (penultima strofa); «*Tott’a Tie s’incumandat / cando si brincat su fogu, / b’est de su coro s’atrogu / cando sa ciarra s’abrandat, / sa oghe Tua cumandat / sapidoria in su jogu, / de su Divinu retrogu / galu nos mustras lugore*».

Quest’ultima osservazione ci dà l’occasione di ritornare al punto di partenza e di concludere. Dicevamo che lo sguardo della tradizione e alla tradizione non è mai uno sguardo “archeologico”, ma “vitale”. Se ne può parlare in teoria, incoraggiandone anche lo studio. Ma agli organizzatori del Convegno di Senis è sembrato più opportuno tornare alla “sorgente” di chi quelle tradizioni crea, vive e rinnova: il popolo e i suoi più immediati e disinteressati interpreti, i “poeti”. Del resto se i “poeti” condividono, in ambito cattolico, il termine e il concetto di ispirazione con la “Bibbia” e il “Magistero”, qualche motivo che ha a che fare anche con Dio ci deve essere. I Gòsos creati e offerti per questa circostanza mi sembra ci confermino nel credere che le ispirazioni di Dio non sono né limitate né, ancora, finite. Deus cherzat. Deus si ddu paghit. E atras bortas.

### **Bibliografia**

Fonti da cui sono tratti i testi dei Gòsos e della *Novena* citati in questo articolo e nelle due Appendici che seguono:

Sergio BULLEGAS, *La scena persuasiva*. Tecnica scenica e poesia drammatica tra Sei e Settecento nel *corpus* manoscritto di Maurizio Carrus di San Vero Milis. Edizioni dell’Orso, Alessandria 1996.

- Giovanni DELOGU IBBA, *Index Libri Vitae*, a cura di Giuseppe Marci, Centro di Studi Filologici Sardi / CUEC, Cagliari 2003.
- Michele LICHERI, viceparroco, *Gòsos*, Ghilarza 1917 (manoscritto), presso l'Archivio Parrocchiale di Ghilarza.
- Giuseppe LOI, *Novena a San Giovanni Battista*, 21 giugno 1926 (manoscritto), presso la Biblioteca del Seminario Arcivescovile di Oristano.
- Iosto MURGIA, *Gòccius de Santus*, Tipolitografia-Editoria Ghiani, Isili 1985.
- Efisio SANNA, *Is Còggius in su Sulcis*, Litotipografia ISMEA, Giba 1993.
- Giovanni SECHI, *Gòggius*. Raccolta la più completa di tutte le lodi sacre dialettali Sardo-Logudorese-Meridionale per tutte le solennità, feste e santi di tutta la Chiesa Cattolica celebrate in Sardegna, Fascicolo Primo. Tip. G. Pinna, Oristano 1931.
- Giovanni SECHI, *Gòggius*. Raccolta completa delle lodi sacre Sardo-Logudorese-Campidanese per le solennità e feste dei Santi della Chiesa Cattolica celebrantesi in tutta la Sardegna. Corretta sulla scorta di numerosi manoscritti e stampe e ordinata secondo la disposizione del Messale Romano. Oristano, Prem.Tip. S.Pascuttini & C., Aprile 1934-XII. (Ristampa Tip. Concu – Sanluri, Aprile 1984).
- Antonio Francesco SPADA, *Chiese e Feste di Bosa*, Zonza Editori, Cagliari 2002.
- Raimondo TURTAS-Giancarlo ZICHI (a cura di), *Gòsos*. Poesia religiosa popolare della Sardegna centro-settentrionale. Redazione di Salvatore Tola. Provincia di Sassari: Istituzione "Cultura e Società", Sassari 2001.

*Segue:*

## **Nuovi Gòsos presentati al Convegno**

- Salvatorangelo Chessa, *Profeta de su Segnore*, Nuoro, 29 agosto 2003.
- Giovanni Andrea Migheli, *Za chi de su Redentore*, Santulussurgiu 2003.

Juanni Antiogu Mura, *In su Tirsu che Giordanu*, Ilarzi, cabudanni 2003.

Pippinu Palimodde, *Tue Santu Percussore*, Oliena 2003.

## **Cenni di critica testuale su quattro forme tradizionali comuni di Gòsos a San Giovanni Battista.**

*Indice de su divinu*, Gòsos a sa Natividade de Santu Iuanne Baptista, di Giovanni Delogu Ibba (1736), e confronto con le forme testuali conservate nelle raccolte Murgia, Sechi, Turtas-Zichi, Spada e *Cantigos sacros* (Anglona), e con quella in uso a Osilo.

*Organu de su Signore, I* : Variante secondo il manoscritto del Licheri (1917), confrontato con le raccolte Secchi (1934) e Murgia (1984), con le aggiunte di Spada (2002) ai Gòsos “Indice de su divinu”, e con la forma testuale tuttora in uso a Sedilo.

*Organu de su Signori, II* : Strofe semplicemente aggiunte nella raccolta Murgia (1984), in ordine modificato nella raccolta Sechi (1934), selezionate nell’uso di Sedilo, e alcune (quattro) attestate in ordine ancora diverso nella aggiunta (pur con diversa rima) ai Gòsos “Indice de su divinu” nel testo di Spada (2002).

*Orrorosa boghe trista*, Gòsos della decollazione di San Giovanni Battista, attribuiti a Pietro Casu (?) nella “taula segunda” della raccolta Murgia (1984). Le forme che confrontiamo sono quella contenuta nel *Libro della Confraternita di Santa Croce Eretta canonicamente in Seneghe* (1843-1904), nel manoscritto del Licheri (1917) e nelle raccolte Sechi (1934) e Murgia (1984), e la forma tuttora in uso a Nurachi. La critica testuale proposta è fatta senza aver potuto consultare il testo originale del Casu. Per l’ordine delle strofe, abbiamo ritenuto più coerente e originario quello proposto dal manoscritto del Licheri (1917).