

Giovanna Bino

Sensibilità religiosa e mentalità popolare nel XVII secolo:
il culto di un santo in Terra d'Otranto
nella pubblicistica coeva

La Controriforma originò sostanziali mutamenti all'interno della Chiesa e della società del XVII secolo; ne furono investiti tanto gli aspetti istituzionali quanto le espressioni più evidenti e quotidiane della vita sociale: si formarono e si rafforzarono nuovi ceti, si aprirono nuove contraddizioni all'interno dell'assetto dell'*Ancien Régime*, si andò concretizzando una diversa coscienza politico-sociale, che si affiancava ad una mutata ecclesiologia.

All'indomani del Tridentino si assistette alla ripresa dei vecchi ordini religiosi: istituzioni di regolari sorsero ed operarono attivamente a fianco del vescovo e del clero secolare, sopraffacendolo sul piano della cultura ecclesiastica, della diffusione di particolari devozioni ed espressioni di pietà, della predicazione e dei rapporti con i diversi ceti sociali.

L'attuazione pratica delle conclusioni conciliari richiedeva necessariamente una radicale rievangelizzazione, mediante il lavoro capillare di una gerarchia formata da uomini scelti accuratamente e rigidamente formati all'ortodossia, dotata di ampi poteri, non limitati alla sola sfera religiosa, ma inseriti in una rinnovata struttura coinvolgente anche il campo economico-sociale. Una *Weltanschauung* integralista andava formando le coscienze e permeava la vita di ogni giorno tanto da dare origine ad un nuovo assetto della società. Dal modificato ordine culturale venivano escluse tutte le elaborazioni personali, o folcloristiche, della fede; veniva compiuto ogni possibile sforzo in nome di un unico obiettivo, la creazione di una compagine sociale rigorosamente depurata e santificata. Da questa opera di rieducazione non erano esclusi il basso clero ed i parroci, anzi questi ultimi, in quanto fondamentali ed istituzionali tramiti per il diffondersi nel popolo del differente clima spirituale, furono oggetto privi-

legiato della riconversione, venendo depurati da ogni scoria non canonica: le costituzioni sinodali e le istruzioni pastorali frequentemente insistevano sulla sacralità del ministero sacerdotale, sulla correttezza formale, sulla purezza dei costumi, sulla disciplina da osservare. Si moltiplicarono le direttive, anche a carattere coercitivo, volte a creare una figura di curato, sempre meno aderente alle masse, separato dai fedeli da una barriera di dignità sacerdotale.

La parrocchia assumeva un ruolo mediano tra le strutture ecclesiastiche centrali e le realtà locali, diventando elemento di controllo e, quando occorreva, di correzione, ma soprattutto di trasmissione di modelli religiosi e culturali programmati dall'alto.

La Chiesa, tramite la ristrutturazione degli organi burocratici centrali e periferici e l'appoggio del sistema politico, avviò un preciso progetto che prese forma e si realizzò in modo graduale, spesso con sistemi autoritari, ma anche con strategie di sottile convincimento, tutti aventi per scopo l'adozione del credo e dei riti ufficialmente riconosciuti al posto delle sopravvivenze pagane o dei moduli religiosi in contrasto con lo spirito controriformista.

Se si esaminano i decreti formulati nell'ambito del Concilio, essi «sconcertano per la loro aridità, per l'uso di formule stereotipate, per la mancanza apparente di esigenze nuove imposte al clero parrocchiale, cui il Concilio non sembra chiedere nient'altro al di fuori di ciò che avevano chiesto i Padri della Chiesa e i Concili anteriori!»¹.

Alcune delle strutture di controllo della Chiesa agivano in forme ben più raffinate e più capillarmente penetranti di quelle che solitamente sono oggetto di indagine, quali l'Inquisizione, l'Indice dei libri proibiti, il ricorso al braccio secolare: basta pensare al potere del confessore, alla pratica della direzione spirituale, al moltiplicarsi delle pubblicazioni destinate alla cura delle anime.

Dal punto di vista istituzionale ed organizzativo il processo di accentramento si dimostrò molto efficiente, tramite la rete degli organismi ecclesiastici mediani: province ecclesiastiche, diocesi, congregazioni, parrocchie vennero riattivate e ristrutturate in vista del

¹ G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina* (Atti del Convegno storico internazionale del 1963), I, Roma 1965, pp. 27-44.

loro principale compito. La macchina amministrativa fu avviata ad un ritmo frenetico ed intenso attraverso i Sinodi provinciali, quelli diocesani e le visite *ad limina* alle parrocchie, il tutto permeato di una dottrina semplice, la cui povertà intellettuale era compensata da una accentuazione dell'aspetto devozionale. Questa rinnovata cultura della Chiesa si configurava in una mutata spiritualità, segnata da un intensificato coinvolgimento nella prassi, nella gestualità e nel rito, non senza lasciare spazio allo slancio mistico; la pietà di ciascuno veniva dirottata verso una devozionalità collettiva.

La devozione fu, almeno in un primo tempo, più che un'esigenza dello spirito, una forma di incanalamento della religiosità spontanea in forme ortodosse, canoniche; questa misura, del resto, era imprescindibile per la Chiesa ufficiale, fermamente decisa a fare ordine nella congerie di pratiche e di consuetudini, espressione di una religiosità tipicamente popolare, tanto diffuse, quanto estranee al credo originario, o, almeno, alla tradizione riconosciuta, che, come avverte il teologo gesuita Giuseppe De Rosa, costituivano «non tanto forma di superstizione e di magia, quanto piuttosto di una mentalità superstiziosa e magica»²; in virtù di ciò, lo stesso studioso, inoltre, osserva che nella religione

lo spirito superstizioso si è introdotto nella partecipazione alla liturgia e ai sacramenti. Così la credenza che un determinato numero di messe avrebbe certamente liberato un'anima dal purgatorio spingeva a puntare più sul numero delle messe celebrate dal sacerdote che sulla personale e convinta partecipazione alla celebrazione della messa³.

La lotta alle superstizioni popolari magico-stregonesche rivelò però, talora, un limite: il pericolo che, ad un esproprio del magico «popolare» a beneficio del sacro «costituzionale», seguisse una assimilazione di qualche elemento della vecchia devozionalità: nell'applicazione pratica dei decreti sinodali, si verificò un'adesione delle masse soprattutto esteriore, tanto che, prima o poi, lo spirito popolare riemerse, qua e là, o attraverso la persistenza, poi ufficializzata, di qualche culto, o negli aspetti folcloristici che continuarono a ca-

² Giuseppe DE ROSA, *Teologia e pastorale della religione popolare*, Roma 1982, p. 69.

³ *Idem*, p. 77.

ratterizzare le processioni e le manifestazioni penitenziali, o nell'incisiva espressività adoperata dagli stessi predicatori, i quali, dovendo farsi capire e obbedire dal popolo, adoperavano paragoni ed immagini fortemente aderenti alla vita popolare e alla mentalità degli umili.

Preoccupazione costante dei prelati post-tridentini fu lo sradicamento dell'ignoranza, vista come un morbo sempre sovrastante sulla collettività religiosa e sulla vita spirituale di ognuno. Tale flagello trovava un terreno privilegiato nelle diocesi più decentrate, corrispondenti geograficamente alle aree meridionali.

Nel Mezzogiorno d'Italia — afferma M. A. Rinaldi — lo sforzo della Chiesa è massimo, per arrivare ad un tipo di religiosità più pura, libera dal magismo, dalle superstizioni, attraverso un'intensificazione della pratica sinodale ed una riorganizzazione delle missioni, soprattutto fra le popolazioni contadine. Le continue epidemie, poi, le carestie e le guerre, che sconvolgono questi secoli, concorrono insieme alla pastorale, intrisa di toni ascetici e rigoristici, a diffondere negli animi una maggiore sensibilità per l'al di là e una coscienza dei propri limiti e della propria sorte⁴.

A questo punto è indispensabile prendere in esame il ruolo che rivestivano le componenti politico-sociali: nell'*Ancien Régime* esse non possono essere isolate dalla sfera religiosa, poiché la religione è in stretto rapporto con il potere politico, con riferimento non tanto alla dimensione individuale della relazione tra Dio e il fedele, quanto a tutte quelle espressioni pubbliche e collettive della fede, più atte a sancire e propagandare il credo ufficiale.

Nel sociale la religione e il regime si incontrano perfettamente nella coincidenza degli intenti; essere cristiani significa soprattutto appartenere ad una società ecclesiale le cui modalità di azione e le cui strutture agiscono in perfetta sintonia con l'apparato statale; la Chiesa era un organismo che poteva assolvere dal peccato ma anche consegnare il reo al braccio secolare per i crimini che infrangevano l'ortodossia religiosa, perché chi se ne macchiava andava anche contro l'ordine statale costituito; così la Chiesa poteva escludere il reo non solo dalla comunità dei fedeli, ma anche dalla società civile, legata indissolubilmente all'altare, anche perché il potere temporale stesso veniva da Dio. Pertanto nel corso del XVII secolo l'obbligo

⁴ M. A. RINALDI, *Per una sociologia della morte*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 14 (1978), p. 142.

civile alla religione ufficiale si concretizzava vivendo nel solco di precisi codici comportamentali; gli atti pratici che ne scaturivano erano la visibile garanzia di inquadramento nell'ortodossia.

In questa compagine storica, tuttavia, trova ugualmente posto il sentimento religioso, la fede nel Dio che Cristo ha rivelato, la religione nata dalle sue parole e dai suoi esempi; nel vissuto storico, però, essa si esplica in varie forme, modificate e successivamente definite e codificate nell'uso, prima dalle stratificazioni culturali che fanno parte del corredo della tradizione, poi, come si è visto, depurate da ogni elemento non ortodosso dalla Controriforma.

In tale clima, non è sempre facile distinguere tra sensibilità religiosa individuale ed espressioni sociali tangibili della religiosità; anche per il timore di travalicare la retta via, le manifestazioni di fede diventano sempre più oggettivizzate e tipicizzate in gesti, parole e riti sanciti; la religiosità diventa sempre più mero culto.

Ma che cosa avviene della fede semplice della maggior parte dei fedeli? Il popolo continua, nelle singole coscienze, un rapporto con Dio, ma più spesso con i santi, semplice e diretto, privo di complicazioni intimistiche, direttamente dipendente dalla realtà socio-culturale in cui vive. Afferma Gabriele De Rosa che

il momento religioso non vive a sé, ma opera in una determinata società storica, servendosi di un determinato linguaggio. Il comportamento religioso è sempre originale, ma la sua originalità va storicizzata, riferita, cioè, a tutti gli aspetti ambientali, culturali, che concorrono a precisarla⁵.

Il culto reso a Dio, alla Vergine, ai Santi, è comunque l'ambito in cui si trova, a fianco delle pratiche imposte, un comportamento volontario nel quale si può ravvisare l'intensità della pietà, la fede autentica che si concretizza assumendo le forme delle pratiche di devozione. Tali pratiche diventano, spesso, il punto d'incontro tra la religione ufficiale e la tendenza da parte del popolo ad assumere atteggiamenti spontanei, in un complesso insieme di influenze. Si tratta di

ricostruire l'atteggiamento interiore che i gesti sottintendono: penetrare, cioè, nell'intimo dell'animo umano, nel dominio dell'inconscio collettivo.

⁵ Gabriele DE ROSA, *Introduzione alla ricerca storica sociale e religiosa*, ivi, 5 (1975), p. 24.

In particolare, analizzando i mutamenti negli atteggiamenti umani di fronte alla morte, l'approccio è reso ancora più difficile dal peso dei tabù, delle credenze, delle eredità del pensiero magico⁶.

In aree geografiche con strutture più arcaiche si individuano in maniera esasperata atteggiamenti e gesti connessi alla pratica religiosa che annullano i contenuti e l'essenza pura della fede; così osserva Vovelle: «I gesti sono essenziali, perché sono la sola confessione indiretta alla quale possiamo appoggiarci, ma non bisogna essere tentati di far loro dire più di quanto in realtà essi dicono»⁷.

In molte coscienze spesso la fede coincide con il rito; non è, quindi, una condizione esistenziale, ma una serie di atti che procurano il merito, lucrano la condiscendenza e l'aiuto divino, su richiesta dell'individuo e della società, per ogni tipo di necessità. In un'epoca come quella di cui si parla, in cui la scienza è ancora tutt'uno con l'alchimia e la magia, vi era una necessità per provvedere alla quale il miracolo divino era l'unica *chance*: il mantenimento ed il ritrovamento della salute fisica. In cambio del miracolo della guarigione del corpo, la fede diventa un atto reso, proveniente dal mondo naturale, da cui ci si aspetta, in cambio, qualcosa di soprannaturale. Come il miracolo si traduce in un bene tangibile, per impetrarlo da Dio sono necessarie pratiche aventi anch'esse la caratteristica della tangibilità; la sua provenienza, però, sfugge alla comprensione umana, è pertanto necessaria nello stesso tempo una professione di fede; per questo, le pratiche rituali, come processioni e riti penitenziali, sono a volte rigidissime ed umilianti agli occhi umani, ma giustificate in nome della fede. I moduli delle pratiche penitenziali o propiziatorie costituiscono una documentazione tipologica direttamente dipendente dalla matrice culturale presso la quale si produce. La gestualità è uno specchio della mentalità e nello stesso tempo contribuisce alla sua formazione.

La vigilanza e l'applicazione dei rigidi schemi suggeriti dal Concilio furono attuate anche nelle province meridionali:

Il Mezzogiorno, dunque, vive nel Seicento entro il riflesso dei grandi mutamenti culturali e spirituali del secolo, vive nella dimensione di

⁶ RINALDI, *Per una sociologia* cit., p. 138.

⁷ M. VOVELLE, *La storia della pietà*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 5 (1976), p. 310.

una nuova civiltà religiosa ovvero secondo un modello di pietà... La Chiesa nel Mezzogiorno con le sue grandi biblioteche, con i suoi imponenti edifici anche in modesti villaggi, con i monasteri dei Francescani, Benedettini, Domenicani, i suoi seminari, continuamente oscillanti, però, fra vita e morte, con i Sinodi provinciali e diocesani che si fanno più frequenti con il volgere del secolo, e sempre più circostanziati e precisi nella denuncia dell'errore, del non conforme all'ortodossia più assillanti e meticolosi nel vigilare sulla pratica religiosa, sulla funzione del predicare, sulla tenuta dei beni ecclesiastici sull'uso dei sacramentali, la Chiesa, dunque, vive anche nel Mezzogiorno la fase mistica del Tridentino⁸.

Tuttavia, come già si è detto, a causa del decentramento territoriale, le disposizioni conciliari furono seguite in modo meno rigido in queste aree geografiche ma, forse proprio per questo motivo, proprio qui si assiste alla fioritura di santi più che in altri luoghi maggiormente vincolati all'autorità di vescovi rigorosamente formati ai canoni conciliari.

Se in epoca medievale la politica delle gerarchie ecclesiastica aveva riservato esclusivamente alla Santa Sede la potestà della canonizzazione dei santi, nel corso del Quattrocento si era verificata, come conseguenza, la coesistenza di una santità canonizzata ufficiale ed una santità locale, formata di beati, tollerata dal Papa, ma evidentemente frutto di una tradizione formatasi in seno alle Chiese locali. Pertanto, dalla linea di condotta rigorosa espressa dal Concilio di Trento, emerge la volontà della Chiesa di Roma di non tollerare più la venerazione spontanea dei Santi e di negare il potere di santificazione, prima concesso alle Chiese locali; fu così proibito il culto pubblico a personaggi non canonizzati.

Nel 1587, con la nascita di un nuovo organo di controllo, la Sacra Congregazione dei Riti, il papato stabiliva in modo burocratico ed accentratore, la propria potestà su tutte le cause di canonizzazione: si definì che il titolo di beato consentiva un culto limitato in attesa della canonizzazione. Queste disposizioni non raccolsero molto consenso presso i laici, i quali continuarono a venerare senza alcuna distinzione beati e santi: così la Chiesa fu costretta ad intervenire in misura più drastica, abolendo talune pratiche devo-

⁸ Gabriele DE ROSA, *La vita religiosa nel Regno di Napoli*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 29 (1986), p. 25.

zionali, laddove fossero in contrasto con i decreti, o addirittura decidendo l'interdizione di culti pubblici non autorizzati.

La «santità», o meglio, il fenomeno della fioritura delle santificazioni, si pose al centro delle polemiche religiose dell'età controriformista, fino a portare la Chiesa cattolica ad assumere un atteggiamento più prudente verso il culto dei Santi. Jean-Michel Sallman osserva: «Stranamente la Controriforma ha avuto un duplice risultato, che può sembrare contraddittorio: ha favorito la diffusione di un modello di riferimento culturale e allo stesso tempo ne ha limitato rigorosamente la sfera»⁹. Lo stesso delinea la funzione sociale del Santo nel corso del XVII secolo:

Mantenere l'equilibrio della comunità allorché questa sia minacciata nel suo complesso... Si attribuisce al Santo un potere sugli elementi naturali. Con la sua benedizione, egli calma il mare in burrasca e salva le navi in difficoltà. Fa piovere in tempo di siccità, ma scaccia un temporale minaccioso, fa cessare una pioggia torrenziale e rientrare i fiumi in piena nel loro letto. Estremo baluardo contro i flagelli naturali...¹⁰.

Il frequente succedersi, nel corso di questo secolo, di malattie a carattere epidemico, offre spunti interessanti, tramite le testimonianze giunte fino a noi, per un approfondimento degli aspetti della vita sociale, e di conseguenza della vita religiosa, trasformati dall'emergenza-epidemia. La sofferenza e le stragi causate dalle malattie, in un'umanità già provata dalla miseria, dall'ignoranza e da mille altri problemi, infusero nelle popolazioni un profondo senso dell'ineluttabile e la consapevolezza della precarietà della vita umana. La vita spirituale nel Seicento è pervasa da cupi sentimenti di orrore per il peccato, incombenza della morte, paura della dannazione.

In questo clima particolare l'intervento del soprannaturale, quando si verificava, dava origine a vivi entusiasmi sino a creare nuovi culti e venerazioni a furor di popolo, verso santi ufficiali e no, fu quanto accadde, ad esempio, nella provincia di Terra d'Otranto, miracolosamente risparmiata dalla peste del 1656. Nel XVII secolo, delle dodici provincie in cui era diviso il Regno di Napoli, quasi tutte furono colpite, a più riprese, da pestilenze. Quella che,

⁹ Jean-Michel SALLMANN, *Il Santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in «Quaderni Storici», 41 (1979), p. 586.

¹⁰ *Idem*, p. 593.

nei primi mesi del 1656, arrivò sino a Napoli, risparmiò invece la Terra d'Otranto, e, in parte, la Calabria, favorite anche dalla posizione geografica.

... Nostro primo vescovo Orontio... sempre pronto in liberar LECCE sua, e nostra commune Padria di varij, e grandissimi infortunij, che oppressero l'Italia... l'anno del Signore 1656 e 'l seguente appresso, mentre fierissima pestilenza uscita da Napoli, la quale quasi affatto da poi spopolò, in maniera nel Regno tutto si diffuse, che undici sue Provincie in grandissima parte ne rimasero danneggiate, nostra Città non solo danno alcuno benché minimo non ne patì la sua Provincia intiera... riconobero per questo tal favore e singolare beneficio i Leccesi... che furono resi degni dalla potentissima protezione d'Oronzio¹¹.

Tuttavia l'elemento del decentramento non basta a spiegare la salvezza di queste terre: infatti per i piccoli paesi, anche decentrati, del resto del Regno non fu determinante.

Fu un anno funesto, il 1656, non solo per le comunità cittadine, nel cui addensamento demografico il contagio della peste trovava facile modo di propagarsi, ma anche per i piccoli centri rurali montani in apparenza difesi dalla capitale e dalla scarsa densità degli abitanti¹².

Sull'incolumità della provincia di Lecce c'è ampia testimonianza nella relazione a stampa uscita dal torchio di Pietro Micheli del 1691:

che nell'infettatione di quasi tutta l'Italia, e nell'esterminio pestilenziale patito nel 1656 in tutte le Provincie del Regno di Napoli, Lecce sola con la sua intiera Salentina Provincia fosse restata immune da quel contagio, favore fu tutto attribuito al patrocinio di S. Oronzio, che col suo bacolo pastorale ne distornava il malore...¹³.

¹¹ *Memoria della gratia Concessa della liberatione del Contaggio di quella Fidelissima Città di Lecce, e sua Provincia del Glorioso S. Oronzio Padrone e Protettore...*, in C. BOZZI, *I primi martiri di Lecce. Giusto, Oronzo e Fortunato: storia del signor Carlo Bozzi... divisa in cinque libri di nuovo data in luce dal signor Giovambattista Barichelli*, Lecce 1714 [dalla nuova stampa del Mazzei], p. 92.

¹² F. VOLPE, *La peste nel 1656 nel Cilento*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 13 (1978), p. 76.

¹³ [N.F. FATALÒ], *Lecce con la sua provincia de' Salentini preservata dalla peste negl'anni 1656 e 1690. Dal patrocinio di S. Orontio primo Cristiano, primo vescovo, e primo martire della medesima città, con la notitia di ciò*,

La mentalità e le condizioni sociali del tempo, del resto, consentivano esclusivamente il ricorso alla potenza divina, soprattutto nelle ricorrenze più drammatiche: chi altri poteva allontanare, se non i Santi, nella loro qualità di intercessori presso Dio, un castigo inviato da Dio stesso? Come osserva F. Volpe, «per le popolazioni più arretrate e sprovviste l'ondata epidemica... trovò complice la passiva accettazione del male come fatale castigo piovuto dal Cielo sui miseri peccatori»¹⁴.

Volendo analizzare in dettaglio le cause di tale rassegnazione, le troviamo nella cronica povertà diffusa in larghi strati della popolazione, nell'arcaicità delle strutture, nel lento ricambio dei modelli socio-culturali, nel frequente alternarsi delle epidemie con le carestie, nel diuturno contatto con l'esperienza della morte, che scandisce, in realtà, la vita stessa. In luoghi ove incombeva ogni sorta di calamità, i morbi erano sopportati e stoicamente accettati quali manifestazioni dell'ira divina: l'epidemia costituiva un flagello di Dio avente lo scopo di punire i peccatori e nello stesso tempo fornire un mezzo di penitenza per ricondurli sulla retta via.

Ciò, che il Santo da noi desidera, si è, che cresca in noi sempre viva quella fede, ch'egli tra le nostre Salentine contrade seminò con sì gran sua fatica, ... vuol da noi quella fede, ch'è fede di vero cristiano cioè di vero seguace del Redentore... vuole, che si scacci dall'anima nostra il peccato; che questo solo ci tira addosso il castigo, e ci fa' scopo delle sventure... questo sacro timor di Dio impetrì con patrocínio ben forte il Santissimo Orontio alla fin'ora sua diletta e preservata Provincia. Così di quella in ogni tempo dirsi potrà che nulla ei nocebit adversitas, si nulla ei dominetur iniquitas¹⁵.

In concomitanza con le prime avvisaglie dell'epidemia nasce un intenso fervore religioso: si moltiplicano le funzioni religiose, la pratica delle elemosine, le invocazioni ai santi protettori e, qualora la protezione del santo patrono non sia ritenuta sufficiente a placare l'ira divina, si ricercano altri santi, in particolare quelli che la tradizione

che è negli anni predetti occorso; relatione consegnata [da Nicolò Fatalò] alla Santità di papa Innocentio XV, Lecce 1691 [appresso gli eredi di P. Micheli], p. 7.

¹⁴ VOLPE, *La peste nel 1656* cit., p. 77.

¹⁵ [FATALÒ], *Lecce con la sua provincia* cit., p. 9.

popolare indica come più «miracolosi» o più propensi all'intervento taumaturgico in casi specifici: vedasi il comportamento del popolo di Cicerale, nel Cilento, dove nel mese di luglio del 1656 «vivendosi ancora sanamente, si chiedeva al vescovo di eligere per santi "advocati"», assieme al patrono san Giorgio, anche santa Sofia, san Rocco e san Sebastiano, perché essendo giunte voci dell'inferire del morbo nei paesi vicini, si pensava che «il migliore remedio... per sanar[lo fosse] la protezione de' santi, quali intercedono appresso a sua Divina Maestà»¹⁶.

Purtroppo, anche la salute fisica, in quell'epoca, era fra quei beni che solo l'intervento divino poteva restituire; poiché si ignoravano le norme igieniche in campo medico e la stessa medicina era un'arte non ben distinta dall'alchimia, la magia o la filosofia. In un contesto di emergenza collettiva anche la fede, o meglio la religiosità, assume forme particolari che si possono vedere concretizzate in pubbliche penitenze, digiuni e preghiere collettive. La sensibilità religiosa individuale scende in secondo piano, rispetto ad una nuova tendenza: l'oggettivizzarsi della fede in una dimensione di massa, avente un rapporto assai stretto con la realtà storico-culturale locale; sono gesti, parole, riti, manifestazioni varie che privilegiano la pratica esteriore, ma che costituiscono, proprio per questo, fonti interessanti per lo studio del costume locale e della sensibilità popolare. Nel corso di emergenze come quella della peste, ma anche in circostanze meno eccezionali, era proprio nel sostrato popolare che nascevano e si consolidavano culti resi a questo o a quel santo, fondati ovviamente sulla sua fama di «miracolosità» diffusa tra la popolazione, e senza che la venerazione di fatto resa fosse stata in precedenza ufficializzata dalla Chiesa con la proclamazione di «Santo» o «Beato» del taumaturgo in questione.

Anche il culto di sant'Oronzo subì varie sorti prima di essere ufficializzato definitivamente. Peregrino Scardino, dotto ecclesiastico leccese, nel suo *Discorso intorno l'antichità e sito della fedelissima città di Lecce*, stampato a Bari nel 1607, pur rifacendosi all'opera di Paolo Regio, *Vita de' SS. Giusto et Orontio MM.*, del 1592, ci riferisce notizia del culto di sant'Oronzo, in particolare riguardo alla sua festa, che si celebrava l'ultima domenica di agosto, nella cappella

¹⁶ VOLPE, *La peste del 1656* cit., p. 77.

fuori le mura. Tale culto fu però sospeso nel 1640 per ordine di Monsignor Luigi Pappacoda, in ossequio alle direttive emanate con la riforma operata dal pontefice Urbano VIII in merito al culto dei santi. In seguito al decreto del 13 marzo 1625, infatti, si proibiva ai vescovi di procedere ad alcuna beatificazione tollerando i culti già in atto. Lo stesso Pappacoda, però, diverrà negli anni successivi il più forte sostenitore di tale culto.

Monsignor Pappacoda, nel 1658, inviava alla Sacra Congregazione dei Riti una petizione ufficiale in cui si chiedeva il riconoscimento pontificio del culto liturgico dei santi patroni Oronzo, Giusto e Fortunato e la loro beatificazione. Di tale petizione esiste edizione a stampa a cura di Pietro Micheli, recante la data 1658 custodita nell'Archivio della Curia Arcivescovile di Lecce. Su questa copia si possono leggere alcune correzioni autografe dello stesso Pappacoda, passate in una successiva edizione del 1713, facente parte di una raccolta miscellanea di allegazioni giuridiche curate da Antonio De Marinis, giureconsulto napoletano, stampata in Venezia da Nicola Pezzana. Il De Marinis inserendo nella raccolta tale richiesta del vescovo Pappacoda, intuisce la possibilità che tale petizione possa diventare un modello per altre possibili comparse, per analoghe esigenze.

Il 13 luglio 1658 arrivava il decreto definitivo di approvazione del culto, con soddisfazione del clero e della cittadinanza che non ne avevano certo visto volentieri la soppressione. La preservazione dal flagello della peste fu, perciò, l'avvenimento decisivo che consacrò sant'Oronzo patrono principale non solo di Lecce, ma anche di capoluoghi delle altre zone salentine, come afferma Oronzo De Simone nella sua nota sul riconoscimento del culto dei santi patroni¹⁷.

La popolazione può finalmente rivolgere il suo sguardo di speranza e di fede a sant'Oronzo confermato ufficialmente come il santo protettore dalle epidemie e da ogni genere di mali, e decide di erigere in suo onore una colonna. Scrive Giuseppe Cino, ingegnere leccese, nella *Cronaca* dell'anno 1656: «...fu la peste per tutto il regno di Napoli, fuorché nella nostra provincia, quale per intercessione di S. Oronzo, nostro protettore, fu preservata libera onde in riconoscenza di un tanto beneficio la nostra città fece voto d'innalzargli in

¹⁷ O. DE SIMONE, *Il riconoscimento del culto dei Santi Patroni (13 luglio 1658)*, in «Bollettino Diocesano», 6/7 (1958), p. 9.

eterna memoria ed a sua gloria in mezzo a questa nostra piazza una colonna di marmo...»¹⁸. La colonna fu ceduta alla città di Lecce dai cittadini di Brindisi, prendendo una delle due colonne che segnavano la fine della via Appia¹⁹.

Il riconoscimento del culto di un nuovo santo forniva anche l'occasione per il suo inserimento ufficiale nella letteratura devozionale, incoraggiata dalla Chiesa, preoccupata di offrire ai pastori di anime gli strumenti per l'edificazione e la rieducazione delle coscienze; il fiorire delle biografie dei santi converge in una tradizione agiografica in cui la cieca ammirazione per l'eroismo, irraggiungibile dei santi e l'attesa delle «grazie» provoca una insensibilità per la ricerca della verità, per cui l'ideale eroico della santità conduce inevitabilmente a deformazioni di ogni genere, in taluni casi sfociando in forme di superstizione agiografica.

La Terra d'Otranto non fu estranea a questo genere di produzione letteraria, anzi essa vi si sviluppò abbondantemente, grazie anche all'attività di Pietro Micheli, il quale, intorno al 1630 trasferì la sua tipografia da Bari a Lecce, dove operavano non pochi professionisti, teologi, predicatori, nonché scrittori di libri edificanti «ad majorem Dei Gloriam».

Le vite dei santi patroni, mitizzate negli scritti coevi al XVII secolo, presentano nella stesura toni monotoni e risentono dell'oscurantismo diffuso su tutta l'Italia dall'intransigenza vigile dell'Inquisizione (si pensi alla quantità dei libri eretici dati alle fiamme...). Emerge tuttavia, nella descrizione delle vite dei santi, della Madonna e dei loro miracoli, la trepida sensibilità degli autori, un'ansia di misticismo e, nel contempo, un attaccamento ai problemi quotidiani e contingenti. I santi sono visti come personaggi vivi, presenti, che si possono vedere e toccare, con i quali è possibile stabilire un contatto immediato: ne risulta un insieme ad un tempo spontaneo ed artificioso, che si rispecchia in una prosa enfatica ed ampollosa, secondo le mode letterarie del tempo, il cui limite si rivela nell'impotenza a descrivere stati mistici o a superare i modelli costitutivi della figura del santo.

¹⁸ Cfr. ASL, Sez. Notarile, protocollo del notaio Antonio Maria Gervasi di Lecce (46/28), a. 1659, 55 cc.; 363 v. - 375 r.

¹⁹ Cfr. G. SCRIMIERY, *Annali di Pietro Micheli, tipografo in Puglia nel 1600*, premessa di Donato Valli, Galatina 1976.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Peregrino SCARDINO, *Discorso dell'antichità e sito della fedelissima città di Lecce*, Bari 1607 [presso Antonio Pace].

Antonio BEATILLO, *Historia della vita, morte, miracoli, e traslazione di Santa Irene da Tessalonica vergine, e martire, patrona della città di Lecce in Terra d'Otranto, con le sue annotazioni dichiaratorie*, Napoli 1609 [Tarquinio Longo].

Giulio Cesare INFANTINO, *Lecce sacra*, Lecce 1634 [Pietro Micheli].

Tommaso ANGIULLO, *Lecce rosata*, Lecce 1656 [per Pietro Micheli] (in appendice due lettere datate 18 luglio e 1 ottobre 1656, contenenti riferimenti al culto di S. Oronzo; pp. non numerate).

Luigi PAPPACODA, *Lettera pastorale di Monsignor Luigi Pappacoda vescovo di Lecce alla sua Città, e Diocesi. Dettata da Gio: Camillo Palma...*, Lecce 1656 [appresso Pietro Micheli] (ristampa di Mazzei, 1714, legata con C. BOZZI, *I primi martiri di Lecce Giusto, Oronzo e Fortunato...*).

Giovanni Camillo PALMA, *Semplice, e diligente relatione della rinovata divotione verso il glorioso Martire di Cristo, Patrizio, e primo Vescovo di Lecce S Orontio. Di Gio: Camillo Palma...*, Lecce 1657 [appresso Pietro Micheli] 1657 (legata con C. BOZZI, *I primi martiri di Lecce Giusto, Oronzo e Fortunato...*).

Andrea PANETTERA, *Raccolta di antichi e moderni fatti (dal 1618 al 1658)*; ms. 25 della Biblioteca Provinciale di Lecce.

LYCIENSIS *coram Sacra Rituum Congregatione pro obtinenda confirmatione Sanctorum Iusti Martyris, Orontii, ac Fortunati Episcoporum, et Martyrum in Patronos, Lycii* 1657 [apud Petrum Michaellem].

LYCIENSIS *coram Sacra Rituum Congregatione pro obtinenda confirmatione Sanctorum Iusti Martyris, Orontii, ac Fortunati Episcoporum, et Martyrum in Patronos, Lycii* 1658 [apud Petrum Michaellem].

Nicola PERRONE, *Gli auguri fatti dal signor Nicolò Perrone all'illustrazione della città di Lecce sua patria nell'invocatione del suo protomartire Orontio per Protettore contro la peste infestante il Regno nell'anno 1656*, Lecce 1658 [appresso Pietro Micheli].

Castorio SORANO, *I prodigi epidittico sacro di D. Castorio Sorano sopra i Santissimi Martiri Orontio Protettore della Città e provincia di Lecce, con Giusto e Fortunato...*, Lecce 1659 [appresso Pietro Micheli].

Donato Antonio QUARTA, *La vita di S. Oronzo con diverse considerazioni descritte*, Napoli 1663 [Giacinto Passera].

JURIS *allegationes insignium jureconsultorum Urbis Regiae Neapolis collectae a D. Donato Antonio De Marinis...*, Venetiis 1713 [apud Nicolaum Pezzana].

Giuseppe CINO, *Memoria ossia notiziario di molte cose accadute in Lecce dall'anno 1719*, in «Rivista Storica Salentina», III (1906).