

Du Camposanto au Cimetière virtuel. Réflexions sur la Beata Antea Gianetti di Noveledo¹

À mes chers défunts

1. Introduction

Il y a soixante ans un monsieur décida d'acquérir une maison à Noveledo, un petit hameau de la commune de Brissago. La maison se trouvait au centre médiéval du hameau qui en ce temps-là était encore presque intact, comme si le cours du temps s'était arrêté. C'est probablement pourquoi les premiers touristes photographiaient nos grands-pères et grands-mères comme s'ils étaient des personnages surgis d'un musée du passé. Au fait le hameau était habité par de nombreuses personnes âgées qui souvent avaient vu le jour durant les dernières décennies du 19^{ème} siècle. Et ce fut une de ces dames du nom de *Gina* qui révéla au nouvel arrivé que la maison qu'il avait acquise avait été la demeure d'une religieuse que les habitants de Noveledo appelaient *Beata Antea*.

Gina raconta au nouvel habitant que du temps où elle était enfant la maîtresse lui avait demandé d'écrire une composition sur un sujet concernant le hameau. Gina choisit d'écrire sur la Beata de Noveledo. C'est peut-être pourquoi le souvenir d'Antea était resté si vivant dans l'esprit de Gina. Elle informa aussi le nouveau propriétaire qu'à quelques mètres de la maison se trouvait une petite écurie dans laquelle la Beata se retirait pour prier et méditer. Accroché à un mur il y avait un petit bénitier qui lui aurait appartenu. Certains habitants de Noveledo de ma génération se souviennent tout comme moi l'avoir vu. Gina se rappelait que dans l'écurie où priait Antea l'on gardait le cochon, comme c'était encore l'usage au Tessin durant les années 50 et 60 du dernier siècle.

Les réminiscences de Gina firent que le nouveau propriétaire nomma la maison qu'il venait d'acheter la Casa Antea. Et c'est ainsi qu'on l'appelle encore de nos jours.

Dans le hameau les anciens causaient souvent de la Beata Antea – en faisant fusionner le nom et l'épithète par synalèphe. Ils parlaient de la *Beatantea* avec respect et admiration et le fait qu'ils l'aient connue en tant que voisine les emplissait d'un certain orgueil. Pour nous autres enfants l'histoire de Beata Antea faisait partie du monde mystérieux que les grands-parents nous révélaient le soir auprès du feu. Un monde fait de guerres et de peines, de contrebandiers qui demandaient à être cachés au fond des caves, de Juifs ayant fui à travers les montagnes depuis l'Italie voisine et qui au cœur de la nuit frappaient aux portes pour demander nourriture et refuge. Et les histoires ne manquaient pas, celles qui nous faisaient éprouver cet amalgame de peur et de fascination qui parfois attire les enfants, ces histoires de poules à la tête tranchée qui grattaient le sol dans les ruelles du hameau. Le genre *horreur*

* Pour leurs précieuses suggestions je remercie : Davide Adamoli, Sara Bernasconi, Daniele Bolognini, Ludovica Cadario, Alida Calzascia, Silvana et Mauro Fiscalini, Giulio Foletti, Giuliana Giger, Johannes Keller, Katarina Livljanic, Rosemarie Milani, Moira Morinini Pè, Paolo Ostinelli, Davide Perazzi, Michaela Porta, Don Claudio Premoli, Emanuele Redolfi, Carla Rezzonico Berri, Rudy Sironi, Padre Martin Vattamattathil, Graziella et Hans-Ueli Zulauf, Daniel Zulauf et tous les habitants de Noveledo.

prévoyait aussi les contes de vieilles femmes qui couraient comme des torches humaines à travers les ruelles à la recherche d'une fontaine car elles s'étaient endormies devant l'âtre, y étaient tombées et s'étaient réveillées en flamme. Ou alors les histoires racontées à voix basse de nouveaux nés pendus à la cave, car ils étaient le fruit de liaisons interdites.

L'histoire d'Antea, pour nous autres enfants, faisait partie de ce monde-là, et d'une certaine manière nous l'y avons maintenue. Il est vrai que de temps en temps la question de la vraisemblance historique d'Antea se posait, ce qui était dû aussi au fait qu'au fil des années certains textes étaient apparus. Comme les références historiques étaient rares ces nouveaux éléments animèrent les propriétaires de la *Casa Antea* à entreprendre des recherches et ils se rendirent à Arona aussi, où l'on disait que la Beata aurait laissé quelques traces. Mais ils ne découvrirent presque rien.

Personne n'aurait cru qu'au cours du nouveau millénaire l'on apprendrait, grâce à une personne de Turin s'intéressant à la question, qu'il existait un manuscrit¹ du 16^{ème} siècle, une légende hagiographique dédiée à notre Beata. Dans un essai publié dans une revue d'histoire religieuse, Daniele Bolognini révéla avoir découvert aux archives du *Monastero delle clarisse cappuccine di Nostra Signora del Suffragio* à Turin un manuscrit hagiographique concernant une certaine *Antea Gianetti da Bressago* qui retraçait des faits importants de sa vie à commencer par les années vécues à Noveledo.

Il est évident que pour ceux d'entre nous, qui avaient toujours entendu parler d'Antea depuis leur enfance, la découverte du manuscrit suscita d'abord l'enthousiasme. Et l'espoir que grâce à lui nous pourrions en apprendre plus, non seulement sur le personnage d'Antea, mais aussi sur notre hameau. Comme je l'ai dit, l'histoire d'Antea est rapportée à travers le miroir déformant du langage hagiographique. Les *hagiographies* (de *hagio* et *graphie* : « saint » et « écrire » : textes relatifs aux personnes saintes) narrent l'histoire de la vie d'un personnage en le rehaussant et en choisissant les éléments qui augmentent la probabilité qu'il soit reconnu par l'Église catholique comme étant « bienheureux » ou « saint ». En général avant qu'un individu soit déclaré « saint » à travers la canonisation, il est d'abord béatifié, et porte donc le titre de « bienheureux ».

Pour mieux comprendre qui Antea était vraiment, il sera nécessaire de comparer la *légende* écrite de l'hagiographie à d'autres sources orales et écrites, afin de vérifier les faits ou de relever les inconsistances, ce qui nous permettrait de scruter la période qui nous intéresse le plus, soit celle qu'Antea vécut dans notre hameau. Autrement dit en utilisant la perspective hagiographique aussi bien que d'autres perspectives, nous devrions pouvoir obtenir un récit nous permettant de nous rapprocher d'un cadre plausible pour ce qui est de la vérité historique.

Mais comme l'on ne m'a pas autorisé à citer des extraits du manuscrit et de visionner les lettres où l'on parle de Antea Gianetti, je me limiterai à prendre en considération les parties du manuscrit utilisées dans l'étude publiée par Bolognini.

Le but du présent *site web* et de rassembler des éléments et suggestions qui pourront par la suite être critiqués, modifiés et complétés par qui trouvera utile d'avoir à disposition une plateforme dédiée à Antea Gianetti et à la pensée mystique. Le plus nous serons à y contribuer, mieux nous réussirons à comprendre Antea et son temps. Nous nous poserons la question de savoir ce que signifie le rapprochement à un personnage ayant vécu il y a un demi-millénaire et nous tenterons de comprendre comment ceci peut nous aider à mieux comprendre les temps que nous vivons. Si la religion était au temps d'Antea un facteur

indicateur central des valeurs morales et de la cohésion sociale, dans quelle mesure est-ce encore le cas de nos jours ? Si la religion ne l'est plus, alors par quoi a-t-elle été remplacée ? Et qui a repris dans la société contemporaine le rôle qu'avaient au Moyen-âge les femmes comme Antea et les saintes ?

Nous tenterons de créer un *horizon interprétatif* qui sera la base d'échanges entre toutes les personnes souhaitant participer.

2. Questions méthodologiques

Depuis toujours la nécessité de préserver la mémoire de personnages significatifs fait partie de l'histoire du Christianisme.² Il suffit de penser à l'œuvre volumineuse et omniprésente de Jacopo Da Varagine (1228 – 1298), la *Leggenda Aurea*, un recueil de la vie de personnes saintes³, et au projet monumental des *Acta Sanctorum*⁴ de Jean van Bolland.⁵

Il faut garder à l'esprit le fait que le texte hagiographique est un texte dont le saint (ou le bienheureux⁶) est toujours « saint pour les autres »⁷, dans le sens qu'il est décrit tel que le représente la société de ce temps-là. Par conséquent les hagiographies ne sont pas des biographies, et sous certains aspects elles sont même des anti-biographies. L'hagiographie ne tient pas compte par exemple de détails biographiques pouvant être de grande importance, mais poursuit l'objectif de fixer une image publique du personnage.⁸ Malgré cela toutes les hagiographies ne contiennent pas le même déficit quand il s'agit de leur fiabilité biographique. Certaines sont plus proches du saint *réel*, d'autres représentent plutôt un saint *fait* sur mesure pour satisfaire les exigences du temps.

Nous pouvons dire en général que l'hagiographie a un but éducatif. Elle est un *miroir* servant à évaluer si notre propre comportement correspond plus ou moins au modèle de la sainteté hagiographique. L'hagiographie est un manuel, un *exemplum* à disposition de qui veut vivre comme un saint ou une sainte. C'est pour cette raison que les textes hagiographiques suivent des schémas narratifs très similaires, au point de sembler interchangeables. Mais alors, ne suffirait-il pas d'en connaître un seul pour les connaître tous ?

Nous pourrions répondre qu'un texte hagiographique particulier peut être lu comme faisant partie d'un livre infini contenant tous ces textes,⁹ auquel chaque hagiographie ajoute une petite contribution. Ou alors nous pourrions dire que nous ne nous intéressons pas aux hagiographies en tant que textes relatifs à la foi, mais en tant que textes qui nous offrent des informations sur de nombreux personnages évoluant autour des saintes et des saints, et qui nous fournissent des informations sur leur société.¹⁰ Il a été constaté que ce sont surtout les femmes à bénéficier des sources hagiographiques, que ce soit en tant qu'auteure ou protagoniste.¹¹ Ainsi les textes hagiographiques constituent une source de données inépuisable, en particulier sur la manière de représenter la femme et son rôle dans la société du Bas Moyen Âge.¹²

Je dois reconnaître que, du moins au début, la *leggenda* d'Antea m'avait rendu curieux surtout en ce qui concernait la vie d'Antea à Brissago et en particulier à Noveledo. Qu'y avait-il de vrai et qu'est-ce qui avait été inventé ? Cependant je me suis rendu compte que, bien qu'une approche investigative soit légitime, il faut toujours garder à l'esprit qu'un texte

hagiographique, tout comme une iconographie, poursuit des objectifs autres que ceux de confirmer des faits historiques.¹³

Y a-t-il des ressemblances entre l'hagiographie d'Antea et celles d'autres personnages ? Nous percevons des analogies entre sa légende hagiographique et celles de personnes dites *saintes vivantes*.¹⁴ Les *saintes vivantes* étaient des femmes que l'on considérait comme des modèles de sainteté populaire déjà du temps de leur vie. Dans leurs légendes se trouvent des stéréotypes probablement présents dans celle d'Antea aussi.¹⁵ Ce n'est qu'à travers une analyse approfondie du manuscrit que nous pourrions établir si, et le cas échéant, dans quelle mesure ces stéréotypes peuvent s'appliquer au « cas Antea ». En voici un bref résumé :¹⁶

Les saintes sont en général d'origine modeste ce qui fait qu'elles ne peuvent pas exaucer leur souhait d'entrer au couvent. Les saintes vivantes suivent des modèles bien définis de sainteté, comme par exemple celui décrit par Catherine de Sienne. Elles sont souvent analphabètes. Leur vocation religieuse se manifeste dès la petite enfance. Elles sont vertueuses et mènent une vie austère faite de renoncements et de jeûnes, et parfois elles se privent totalement de nourriture et ne survivent que grâce à l'eucharistie. Elles se soumettent souvent à des pénitences telle que l'usage du cilice. Certaines d'entre elles portent des signes visibles de leurs souffrances comme par exemple les stigmates. Elles pratiquent intensément l'oraison silencieuse. Elles communiquent de manière privilégiée avec le divin, ce qui se manifeste à travers des extases mystiques, et des visions selon le modèle néoplatonicien. Mais elles luttent aussi avec efficacité contre le démon tentateur et participent donc avec succès aux rites d'exorcisme. Pour décrire leurs extases elles utilisent des éléments iconographiques, des éléments représentés sur les tableaux des chapelles et églises. Elles disposent de facultés prophétiques et sont l'instrument de révélations et de miracles. Elles sont capables d'intervenir auprès des saints. Elles ont un fort charisme qui leur permet d'acquérir une grande popularité et de mobiliser les foules, parfois des villes entières. Elles en sont conscientes et font preuve d'une grande humanité quant il s'agit d'assumer leur rôle dans la société et dans l'église. Elles s'engagent donc dans de nombreuses initiatives visant à soutenir les pauvres et les malades. Elles sont conseillères à la cour et les princes parfois les remercient en favorisant leur canonisation.

3. Les premières années

Jusqu'à l'âge de seize ans Antea vécut à Noveledo. Le fait que nous ayons connaissance par voie orale de l'existence d'un personnage né il y a plus de cinq cents ans nous révèle qu'Antea Gianetti n'a jamais été oubliée par les habitants du hameau. Ils firent d'elle « leur » Beata bien qu'un processus de béatification n'ait jamais eu lieu.

Selon son hagiographe, Padre Gerolamo Villani, Antea naquit à Lucques en 1570 et en cette même année elle partit pour Noveledo avec ses parents. Son père était originaire de Brissago, sa mère toscane. Ce fut sa mère qui enseigna à Antea de réciter le rosaire et il paraît qu'à l'âge de cinq ans déjà elle savait filer la laine, « lavorar di bindelli » comme l'on disait.¹⁷

Depuis Brissago elle entreprenait des pèlerinages vers les sanctuaires proches, tel que celui de Re dans le Val Vigizzo.¹⁸ La fréquentation, en compagnie de sa mère, du monastère de la « Madonna del Monte » au-dessus de Varese aurait suscité le désir de la petite fille d'entrer au

couvent, projet irréalisable, car la famille n'avait pas les moyens financiers nécessaires à sa réalisation.

C'est probablement pour cette raison aussi qu'Antea épousa un maçon qui, selon l'hagiographe, la maltraitait – fort du fait peut-être que les statuts de Brissago ne prévoyaient pas de punitions en cas de violence domestique¹⁹ – mais aussi à cause de l'immense générosité d'Antea à l'adresse des pauvres.

Juste après le mariage le couple déménagea à Sesto Calende d'où le mari s'absentait souvent pour travailler. Il mourut à l'âge de 32 ans.²⁰

L'on ne sait que peu sur l'enfance d'Antea. Mais il est très probable que ce ne fut pas une période heureuse. Comme il était normal en ces temps-là dans les strates sociales les plus démunies, l'enfance était brève, pour ainsi dire inexistante.²¹ Les « petits adultes » étaient intégrés prématurément aux processus de productions, comme l'atteste le fait que les sanctions légales étaient les mêmes pour les personnes mineures ou majeures.²²

Pour ce qui est des traumatismes subis par Antea, nous ne pouvons formuler que des hypothèses. Il est certain que la psychologie actuelle considérerait certains comportements des petites mystiques comme des troubles de personnalité borderline.²³

La langue parlée par Antea était probablement un vernaculaire semblable à celui utilisé dans les écrits de ce temps-là. Il est aussi probable que sa mère toscane, qui était responsable de son éducation religieuse, influença le langage d'Antea.²⁴ Antea n'apprit ni à lire ni à écrire, car l'école publique n'existait pas et c'est seulement avec le temps que des professeurs privés furent engagés. Il n'est pourtant pas exclu qu'Antea ait appris à lire à l'âge adulte.²⁵

La prédication, la confession et l'administration du sacrement de pénitence se faisaient en langage courant, car il était important que les directives religieuses soient bien comprises et observées.²⁶ Les sources religieuses et linguistiques d'Antea devaient donc être en relation avec sa participation au culte et à la réitération de formules et de comportements engendrés par la considérable littérature populaire religieuse. De plus il faut prendre en considération les sermons entendus à l'église à l'occasion de messes et funérailles qui étaient pour la plupart calqués sur les textes hagiographiques de grande diffusion.²⁷ La catéchèse était réduite à quelques concepts centraux : le *péché*, qu'il fallait confesser pour obtenir le *pardon*, prérequis pour la *rédemption*.

Il faudrait traiter à part la question du chant liturgique durant les offices divins. Vraisemblablement c'étaient les femmes qui dans les petites églises chantaient durant la messe²⁸, comme c'était encore le cas il y a quelques années à Brissago. Le chant grégorien devait s'y pratiquer selon les fêtes de l'année liturgique. Normalement ce répertoire était chanté non par le peuple, mais par le célébrant, par la *schola cantorum* ou alors par des chantres instruits. Nous avons connaissance des *salmatrices di Traffiume* et il n'est pas exclu qu'on les faisait venir, durant les jours de fête, pour rendre les rites religieux encore plus attrayants.²⁹

Imaginons que la manière de penser d'Antea fut influencée durant son enfance par ses rapports avec la nature qui constituait son environnement naturel. La nature était source de travail et de peines, mais elle offrait aussi l'occasion de méditer et de se restaurer. Et c'est surtout au contact avec la nature qu'Antea pouvait ressentir la création comme étant incommensurable, comme étant la dimension qui, en transcendant l'être humain en tant que mesure de l'existence,³⁰ lui permettait d'embrasser l'expérience de l'Absolu, expérience à laquelle nous nous consacrerons plus en avant.

4. Espaces et temps

Si nous regardons des photographies de Brissago datant de la fin du 19^{ème} siècle, mais aussi de plus récentes, ou si nous observons le village depuis le lac ou depuis la rive opposée, nous entrevoyons ses structures originales. Nous percevons en particulier les contours des hameaux médiévaux. Le centre de Noveledo était considéré encore durant les années soixante du dernier siècle comme « un musée vivant d'architecture médiévale montagnarde ». ³¹

Dans le monde d'Antea ces hameaux constituaient des microcosmes sur l'organisation interne desquels l'on ne sait actuellement que peu. L'espace vital était, à la différence d'aujourd'hui, homogène du point de vue architectural et les maisons étaient souvent construites en terrasses pour les adapter à la morphologie du terrain. ³² Mon impression est qu'en ce qui concerne de nombreux faits, la vie de mes grands-parents à la fin du 19^{ème} n'était pas si différente de celle d'Antea. L'on faisait ses besoins au jardin, il n'y avait pas l'électricité, l'on utilisait des chandelles ou des substituts de la cire, l'eau provenait de la fontaine du hameau, et le travail de la terre permettait de subvenir en grande partie à l'alimentation du village.

Les démarcations entre espace public et privé étaient moins nettes que de nos jours, ce qui était aussi dû au manque d'infrastructures privées, ce qui forçait les gens à se partager l'espace public. Le linge était lavé au fleuve et des statuts précis définissaient les endroits où cela pouvait se faire. Il est probable que du temps où les fontaines n'existaient pas, l'eau était collectée dans les ruisseaux et amenée vers des conteneurs aménagés au sous-sol et à disposition de deux maisons ou plus. ³³ Ces maisons étaient toutes petites, souvent habitées par de nombreuses personnes et il n'était certainement pas facile d'y trouver un endroit où s'isoler. C'est probablement pourquoi durant ses contemplations et prières Antea se réfugiait à l'écurie.

La majorité des hameaux n'avait pas de place publique ce qui n'empêchait pas qu'il y ait des lieux communs où se déroulait la vie sociale, comme c'était encore le cas il y a cinquante ans. À l'entrée de Noveledo se trouve un espace, nommé la « Preora » et utilisé aujourd'hui comme parking, où l'on se retrouvait le soir après le travail pour discuter et jaser. ³⁴

De nombreux lieux étaient donc utilisés en commun. Les personnes de ma génération se souviennent qu'au cours des années soixante du dernier siècle des signalements de sentiers et passages commencèrent à apparaître, indiquant que des chemins, jusqu'alors accessibles à tous, étaient dorénavant privés. Encore aujourd'hui de nombreuses habitations du centre de Noveledo – du moins celles d'origine rurale – sont reliées les unes aux autres pour former un réseau dense, de nos jours souvent interrompu par des portes murées indiquant les limites d'une propriété. Par contre en ces temps-là, s'il n'y avait pas de passage d'une maison à l'autre et que les rapports de parenté l'admettait ou l'exigeait, l'on construisait des passages suspendus pour pouvoir se rendre dans une maison voisine sans passer par les ruelles. Il ne fallait faire que quelques pas pour rejoindre ses proches et il est possible qu'il y ait eu des temps où l'on pouvait parcourir tout le hameau sans passer par les ruelles. Construire les

maisons l'une contre l'autre signifiait aussi moins de travail, puisque la nouvelle construction profitait d'un mur déjà érigé auquel elle s'adossait.

Dans une société vivant presque exclusivement d'agriculture et de pastoralisme, l'espace était utilisé jusqu'au dernier lopin et les terrains étaient délimités avec grande précision. Ceci explique pourquoi dans nos bois nous ne pouvons pas éviter les nombreux murets de pierres sèches, témoins de l'exploitation intensive du terrain.

En étudiant d'anciennes cartes géographiques du village nous découvrons un réseau de ruelles et sentiers. Ils portaient des noms, pour la plupart oubliés, dont il faudrait examiner la signification pour une toponomastique religieuse, la toponomastique hagiographique.³⁵

Souvent les habitants se déplaçaient pour travailler, parce que leurs parcelles étaient dispersées sur le terrain de la commune. Il se peut que les gens logeaient dans divers endroits, là où le travail devait se faire. Par conséquent les édifices qu'Antea fréquentait variaient selon ses lieux de travail.

De nombreux commentateurs ont accentué le fait que les gens étaient éreintés par un travail effectué dans un terrain raide, ardu et « vertical » comme celui de Brissago. De nos jours les nombreux escaliers reliant les hameaux sont surtout utilisés par des amateurs sportifs, munis de traqueurs de fitness raffinés, et tonifiés par boissons énergisantes enrichies de fruits exotiques. Du temps d'Antea les marches étaient affrontées sous le poids des hottes par des gens ayant connu un dur labeur depuis leur enfance.

Cependant la signification spatiale aussi de la verticalité³⁶ révèle tout son potentiel si nous la considérons sous l'aspect religieux mystique. La symbolique ascensionnelle tient un rôle important, et non seulement dans la mystique chrétienne. L'ascension représente la voie qui porte à l'expérience cathartique de la proximité avec l'Absolu, qui correspond à l'ascension au sommet de la montagne.³⁷ C'est dans ce contexte que nous pouvons aborder l'ascension aux Monts par Antea, aux monts où l'on faisait paître les bêtes, dont la laine était tondue, puis filée dans la maison de Noveledo. Ainsi l'idée du chemin ascensionnel vers l'illumination mystique était, durant l'enfance d'Antea, reflétée concrètement par la morphologie du paysage dans lequel elle évoluait. Chez Augustin aussi nous retrouvons la représentation symbolique de l'ascension vers Dieu grâce à des moyens tels que la croix, l'échelle de Jacob³⁸, l'arbre et la montagne.³⁹

Si nous contemplons ces suggestions sur l'espace, qui relie la dimension religieuse à la signification symbolique des espaces présents dans la pensée mystique, alors le rôle de la « vallée » en tant que « vallée de larmes »⁴⁰ est un lieu significatif où, à travers l'humilité, il est possible de s'élever jusqu'au règne céleste. La vallée avait encore une connotation négative pour ma génération, celle d'un lieu ténébreux et dangereux. Dans des moments de désespoir l'on menaçait d'aller dans la vallée « se jeter loin », donc d'aller mettre fin à ses jours.

Tout l'espace public – ainsi qu'une grande partie de l'espace privé – était sacralisé grâce à des rites salutaires qui comprenaient tous les signes ayant été attribués à la sacralisation au cours des siècles : chapelles, croix, petites églises, processions régulières de diverse ampleur.⁴¹ Antea éprouvait une affection particulière pour l'église de la « Madonna del Ponte » (aujourd'hui Madonna di Ponte) qui de son temps ne devait pas être beaucoup plus qu'une chapelle.⁴² Afin de repérer les autres parcours sacrés d'Antea, il sera nécessaire de faire des recherches approfondies sur les édifices religieux, déjà érigés de son temps, sur le territoire de la commune à la fin du 15^{ème} siècle.⁴³

À part les liens du sang, en particulier ceux entre mère et fille, le lien que constituait la religion était le plus fort en ce qui concernait la solidarité parmi les gens. Nous nous sommes demandé si Noveledo n'aurait eu pour Antea la fonction d'un substitut à la vie conventuelle qu'elle désirait et à laquelle elle dut renoncer, les moyens financiers n'étant pas à disposition. Noveledo était un modèle réduit, comme celui du monastère, du monde religieux dans son essence rituelle.⁴⁴ Et peut-être Antea donnait-elle au hameau une aura de sainteté, puisque selon les convictions de ces temps-là la présence de « saintes » transformait les espaces profanes en espaces sacrés.⁴⁵

La sacralité de l'espace trouvait sa correspondance dans la sacralité du temps. Le temps sacré et le temps profane devaient concorder en grande partie. Le temps du quotidien suivait d'abord les rythmes de la nature, depuis le levé jusqu'au coucher du soleil, et il était indiqué par les cloches des églises.⁴⁶

Dans la vie des paysans le temps était surtout lié à la perception individuelle des événements et à leur valeur en tant que temps vécu et non comme un temps objectif, mesuré. Ce n'était pas encore le temps urbain, mesuré, chronologiquement ponctué non par les clochers des églises, mais par ceux du travail de la société industrielle.

Même si les historiens ont trouvé des traces de ce passage du temps *vécu* au temps *mesuré* déjà au 14^{ème} siècle⁴⁷, le « temps d'Antea » était encore celui qui était relié aux rythmes naturels des activités agricoles et des pratiques religieuses. Ce « temps primordial »⁴⁸ a longtemps marqué le quotidien, du moins dans les campagnes. C'est le temps qu'Heidegger associe à être-dans-le-temps, où la temporalité humaine est perçue comme telle dans sa forme la plus authentique.⁴⁹ L'être humain n'est pas *dans* le temps, c'est bien le temps qui constitue l'essence de l'être humain. C'est le temps des sentiers parcourus à pied, dans lequel la fatigue rythme le temps qui coule sans qu'il soit réparti en unités de même longueur. Il s'agit plutôt du temps cyclique de l'Hellénisme, repris par le concept de l'éternel retour de Nietzsche, et non le temps linéaire du christianisme soumis à un *telos*.⁵⁰

Ce doit être plus tard, quand elle était hôte à la cour des princes, qu'Antea dut se soumettre aux rythmes imposés par les exigences de la cour, accepter de mauvais cœur des moyens de transport tels que le carrosse, et substituer le temps *vécu* du cheminement à pied par le temps *profane* de l'efficacité. Elle dut renoncer à offrir à Dieu sa fatigue et les souffrances causées par ses pieds souvent blessés et en sang après de longues marches. Si à Brissago la marche à pied était un libre choix favorisant la méditation et le silence, plus tard même ses déplacements étaient contrôlés par son père confesseur.

5. Vierge, épouse et veuve

À l'âge de 16 ans Antea quitta avec son mari Noveledo pour Sesto. Son statut d'épouse signifiait pour elle une régression en ce qui concerne l'autonomie que lui avait accordé la dimension religieuse.⁵¹ Le mariage avait ramené Antea à son rôle de femme, auquel il était difficile de se soustraire. Mon impression est qu'Antea affronta sa nouvelle situation dans un état d'esprit nullement accommodant, mais au contraire profondément rebelle.

On pourrait interpréter le départ de Noveledo comme l'abandon des lieux de ses premières aspirations, celles de la prière et de sa communion avec la nature dans toutes ses manifestations : Noveledo était un lieu envoûtant où le travail dictait les rythmes quotidiens,

ceux de la prière intense et de la méditation. Mais ce serait une exagération romantique de décrire ce départ comme le renoncement à une idylle et à une liaison exclusivement harmonieuse avec la nature. J'imagine que les textes hagiographiques mettent l'accent sur toutes les césures biographiques en les représentant comme des moments difficiles surmontés grâce au courage héroïque des saintes ou alors à leur soumission résignée à la volonté de la Providence. La « fragilité » des sentiments ne peut certes pas prévaloir pour de futures candidates à la sainteté. Dans son texte sur « L'enracinement » Simone Weil insiste sur le fait que les jeunes paysannes, après leur lune de miel avec la nature, vécue à travers leur contact avec la terre, traversent une phase durant laquelle l'enthousiasme de l'enfant cède la place à un sentiment d'ennui et à l'attente convulsive du dimanche.⁵² C'est le moment où – note Weil – la jeune paysanne est perdue et ne pense trouver une issue à cet ennui qu'à travers le voyage.

Si nous interprétons les phases de l'existence d'Antea en utilisant les critères de la sociologie des migrations⁵³, nous pouvons dire qu'à la phase de la lune de miel vécue à Noveledo (vierge), et après le choc du mariage (épouse), commence celle, suite à la mort subite du mari, de l'autonomie retrouvée (veuve). Bien que les veuves appartenassent à une catégorie de personnes particulièrement fragilisées⁵⁴, le fait de pouvoir voyager permit à Antea de disposer d'une nouvelle liberté et d'une autonomie retrouvée.

Car conformément aux principes de ces temps, les veuves étaient étroitement surveillées. En général, bien que l'on exigeait d'elles de mener une vie retirée, on leur accordait une certaine liberté de mouvement. Mais toujours sous la supervision sanctionnatrice d'un père confesseur.⁵⁵ Le modèle de la sainte vivante provoquait évidemment une crise au sein du pouvoir masculin représenté par le père spirituel, dans le sens que ce modèle renversait les rôles pour ceux qui voyaient dans le « père spirituel » la référence principale et nécessaire à une vie de croyant.⁵⁶ L'une des préoccupations des pères confesseurs était donc d'empêcher les saintes de leur être supérieures.

À travers le sacrement de la confession le père spirituel influençait et contrôlait l'existence des saintes vivantes, à commencer par leur intériorité et jusqu'à leur prescrire comment se vêtir.

Il est difficile de s'imaginer qu'Antea se sentait à l'aise dans l'ambiance des cours princières, si différente de celle dans laquelle elle avait grandi. D'autre part on lui demandait de rester fidèle à elle-même : une jeune femme dépenaillée qui allait à pieds nus parmi les ruelles de Noveledo. Nous pouvons en déduire que ces saintes se trouvaient dans une situation contradictoire : d'une part elles étaient supposées faire partie d'une famille noble, elles étaient bien vêtues et révérees, et forcées à modérer leur attitude ascétique étant donné les mœurs de la cour. D'autre part elles devaient donc rester authentiques, afin de répondre aux exigences des courtisans⁵⁷, qui s'attendaient à être en présence de véritables candidates à la sainteté. Mais être soi-même par choix ou par devoir sont deux attitudes profondément divergentes. Nous devons nous demander si les saintes vivantes devaient parfois se soumettre à un jeu auquel il leur était impossible de se soustraire. Nous n'avons pas les éléments à disposition qui valideraient ou non cette hypothèse. De même nous ne pouvons pas savoir dans quelle mesure un individu particulier suivait les préceptes religieux par conviction ou s'il le faisait pour des raisons d'obligations sociales lui procurant des avantages.

Un élément apparaît clairement aussi bien dans des hagiographies de saintes vivantes que dans ce que nous savons de la vie d'Antea, c'est la coexistence de deux aspects

comportementaux qui ne sont contradictoires qu'en apparence. D'un côté nous trouvons chez Antea une forte tendance à la méditation et à la mystique, de l'autre elle se distingue par une grande capacité entrepreneuriale, dont l'ultime objet est de réaliser son projet de diffuser la dévotion aux défunts.⁵⁸

Les Franciscains utilisaient déjà la stratégie de la communication de masse : ils imprimaient des feuillets à bas prix qui étaient largement répandus⁵⁹ afin de promouvoir leurs propres convictions. Peut-être Antea apprit-elle d'eux à élaborer des « affiches » pour communiquer avec ce qu'aujourd'hui nous appellerions *le grand public*. Peut-être le fait qu'elle devait mettre son temps à disposition des élites d'alors avait pour but, grâce aux ressources obtenues ainsi, d'atteindre le plus de personnes possibles. Pourrait-on alors dire qu'Antea était un Robin des Bois spirituel ?⁶⁰

6. Union mystique et consolation

Au cours de l'histoire du mysticisme dans la culture spirituelle occidentale les femmes ont tenu un rôle fondamental.⁶¹ Malgré cela les textes écrits par les mystiques étaient souvent anonymes, probablement parce que les auteures craignaient de devenir la cible de personnes adhérant aux préjugés d'alors.

Le charisme rebelle des mystiques fascinait les hommes de pouvoir au point que l'on a dit que les textes mystiques de femmes avaient été écrits de manière à donner l'impression que des hommes les avaient élaborés.

L'éruption du mysticisme au 17^{ème} siècle⁶² a produit de nombreux exemples d'écrits ascétiques, mystiques et de piété en prose italienne.⁶³ Il s'agit de témoignages de foi dans lesquels les angoisses, les peurs et la signification qu'avait la religion pour tant de personnes émergèrent, des personnes qui pour diverses raisons vivaient à l'écart de la population active.⁶⁴ Ces témoignages atteignent parfois des niveaux sublimes de profondeur et de puissance religieuse, comme celui de la Clarisse Camilla Battista de Verano.⁶⁵ C'était une époque où la sensibilité religieuse dominait, riche en sentiments et élans de passion.⁶⁶ Une analyse des écrits mystiques de ces temps pourrait-elle nous aider à comprendre le mysticisme d'Antea ?⁶⁷

Comme le soulignent de nombreuses mystiques, leur expérience est toujours très personnelle et unique, et donc difficile d'accès, si ce n'est à travers la perspective de qui l'a éprouvée soi-même. Pour cette raison il n'est pas facile de trouver un langage qui pourrait décrire la particularité et l'unicité de cette expérience. Probablement seul le langage de la poésie le peut, sous sa forme la plus exceptionnelle : l'on pense par exemple au *Cantique des Cantiques*⁶⁸ ou à la prose de Thérèse D'Avila.

C'est pourquoi il est difficile de délimiter des contours sémantiques clairs dans le concept du mysticisme.⁶⁹

De même les représentations picturales des états extatiques sont souvent peu convaincantes, même si c'étaient les mystiques elles-mêmes qui, en décrivant leurs extases, s'inspiraient de tableaux vus dans une chapelle ou une église.⁷⁰ L'on disait que les traits du visage des mystiques en extase changeaient complètement, et qu'elles devenaient beaucoup plus belles.⁷¹

Est-ce possible que l'analphabétisme d'Antea ait favorisé son élan mystique ? On ne peut pas l'exclure, puisque la contemplation mystique ne requiert pas nécessairement le support du

langage écrit. Mais il y a de nombreux exemples indiquant que l'écriture encourage la méditation.⁷²

L'extase mystique présuppose un contact intense et direct avec le divin, souvent accompagné de visions et de musique angélique, et du détachement radical de la société environnante.

De ce temps l'on accordait une grande importance à la distinction entre l'état mystique authentique et l'état mental causé par des illusions diaboliques.

Dans la mystique chrétienne un profond rapport d'amour se crée avec un Dieu *personnel* qui pénètre la sphère la plus intime du Sujet. Cet aspect personnel se manifeste de manière exemplaire dans le concept du mariage mystique.⁷³

Souvent le détachement de la réalité intramondaine au moyen du mysticisme est interprété comme un acte libérateur qui délivre d'un quotidien oppressant. L'on parlerait en terme psychanalytique d'une *répression* de la réalité. Nous avons vu que la femme devait se soumettre à l'homme, que ce soit dans le domaine domestique ou celui du travail pécuniaire, et qu'à cela s'ajoutaient les règles imposées par une Église traditionnellement misogyne. Dans ce contexte l'extase de la mystique a été interprétée de manière réductrice comme un transfert dans son *for intérieur*, dans sa conscience, d'un besoin de liberté qui ne peut pas se réaliser en son *for extérieur*, dans la réalité de ses propres relations avec autrui. C'est d'ailleurs ainsi qu'une historiographie marxiste l'interpréterait, en tant que mysticisme exprimant de manière extrême un sentiment religieux, qui ne constitue qu'une fuite extrême d'une réalité devenue oppressante et insupportable.

Le fait que ces femmes intériorisaient des conflits insolubles *in foro externo* les rendait plus attentives aux soins à procurer – et dans ce contexte nous pourrions parler du soin de la guérison des âmes – et leur permettait d'avoir la grande sensibilité nécessaire à qui s'occupe des difficultés et des problèmes d'autrui. Antea, comme les saintes vivantes, était appréciée pour son aptitude à procurer de l'aide dans le domaine des relations personnelles, pour sa disponibilité à vouloir comprendre les autres, en tenant compte de leur fragilité et vulnérabilité. Cette faculté à consoler, durant une époque de turbulences politiques, dominée par la peur, les maladies et la violence publique et privée⁷⁴, a certainement contribué aux succès des saintes vivantes et cette faculté était une de leurs caractéristiques principales. Malgré tout la capacité de soigner et de consoler les âmes pouvait aussi avoir son origine dans la faculté, propre aux saintes et favorisée par leur position marginale comparé à la majorité de la population, d'assumer un point de vue *extérieur* face aux problèmes qui assaillaient les gens. Ceci était peut-être dû à la grande endurance des saintes quand il s'agissait de supporter des situations extrêmement difficiles. Il suffit de penser à leur refus de se nourrir, ce qui limitait leur alimentation au sacrement de l'eucharistie. Ou alors au fait de renoncer à des biens terrestres quels qu'ils soient. Ce désir de ne rien posséder peut être considéré comme un geste de religiosité profonde qui signifierait l'abandon absolu à une puissance supérieure, le geste de se libérer de manière absolue de toute peur et d'avoir une confiance absolue en ce qui est divin.⁷⁵

7. Sorcière ou superstar ?

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la majeure partie des persécutions pour sorcelleries ont eu lieu au début des temps modernes, et précisément durant la période qui nous intéresse.⁷⁶ Les sorciers et sorcières risquaient la torture et la mort sur le bûcher. La pratique de la magie était très courante et l'on était d'avis qu'être sorcière était un comportement inné, acquis principalement par transmission héréditaire.⁷⁷

L'on a souvent constaté les analogies évidentes entre les saintes et les sorcières.⁷⁸ Leurs histoires semblables ont engendré de nombreuses interprétations, de nature psychopathologique aussi⁷⁹, provenant de la part de personnes qui s'attardaient sur le caractère sexuel de l'union entre humain et divin. Souvent les saintes racontaient que durant leur extase elles étaient devenues l'épouse du Christ qui les avait embrassées et leur avait donné un anneau nuptial invisible, mais dont elles sentaient la présence à leur doigt. Les sorcières par contre confessaient avoir eu des rapports amoureux avec des démons et avoir reçu des objets, comme par exemple des amulettes.⁸⁰

Au Tessin aussi les procès contre les sorcières se terminaient souvent sur le bûcher ou, si le juge était particulièrement clément, par la décapitation.⁸¹

Les administrateurs des Statuts de Brissago indiquaient que dans le village des actes de magie noire⁸² avaient été effectués et que le curé avait dénoncé certaines femmes qui prétendaient avoir guéri ou prévenu des maladies avec des onguents et des rituels magiques. Un rituel particulièrement abominable consistait, toujours selon les administrateurs statutaires, à faire passer un chat sur le berceau d'un nouveau né et d'ensuite enterrer vivant le pauvre animal.⁸³

La sorcellerie et la magie imprégnaient la vie quotidienne, et la conviction était très répandue que grâce à elles l'on pouvait modifier, en bien ou en mal, l'environnement et le destin d'une personne. L'utilisation par exemple d'amulettes et de rituels était fréquente et le commun des mortels aussi pouvait en faire usage.⁸⁴ Si les sorcières faisaient peur à cause de leur éventuelle association avec le malin, elles étaient aussi respectées et appréciées pour leur facultés présumées de guérir. Elles pouvaient provoquer le mal, mais aussi le combattre, et sous de nombreux aspects elles jouissaient de la même considération que les moines et les prêtres.

L'ambivalence de l'Église face à la superstition était due au fait qu'elle ne voulait pas refroidir l'enthousiasme des fidèles et les éloignant d'elle. Il était nécessaire de diriger les croyances superstitieuses vers des croyances reconnues par l'Église. À cette fin l'idée du miracle, par exemple, fut substitué à l'acte superstitieux, ce qui permit de distinguer clairement entre le pouvoir attribué légitimement aux saintes et celui inacceptable de leurs antagonistes.⁸⁵ L'on insista aussi sur la nécessité d'une politique ecclésiastique qui puisse lutter contre l'ignorance en matière religieuse grâce à l'éducation en particulier des jeunes filles adeptes de la foi.⁸⁶

Dans l'environnement religieux, caché derrière l'exceptionnalité des femmes, l'on suspectait toujours une duperie du malin. Quand une femme menait une vie religieuse autonome l'on se demandait s'il y avait là œuvre du démon.⁸⁷

À cause de la fragilité et vulnérabilité inhérentes qu'on leur attribuait, les femmes étaient considérées comme des proies faciles et des alliées du malin. C'est peut-être pourquoi selon les normes juridiques de la cité médiévale le deuil des femmes était considéré excessif, et il aurait pu permettre au malin de s'infiltrer, bien que c'était les femmes qui effectuaient les rites funéraires. C'est pour cette raison que l'on tenta d'exclure les femmes « d'abord du

cortège funéraire, ensuite de la sépulture ». ⁸⁸ Un passage des Statuts de Brissago nous informe que les femmes devaient être exclues des célébrations pour les défunts à *l'extérieur* de l'église, et ce probablement parce que l'on craignait la manifestation immodérée de leur douleur. ⁸⁹ Ce fut cette volonté de discipliner les femmes en bridant leur *pathos* qui conduisit à une forte masculinisation et cléricatisation du rite funèbre. ⁹⁰

Nous pouvons dire que tout ce qui était considéré irrationnel était soumis à l'examen des autorités ecclésiastiques. Les éléments liés à la superstition se manifestaient aussi dans les rêves et visions ce qui – parce que les rêves ne se gênent pas d'associer des éléments religieux aux éléments magiques – pouvait donner lieu à des interprétations ambiguës. Les rêves étaient traités avec méfiance, car ils pouvaient révéler des vérités dissimulées au sujet de l'au delà, qui se soustrayaient au contrôle direct des autorités ecclésiastiques. Et voilà pourquoi les rêves étaient modifiés dans les hagiographies, afin d'éliminer de possibles malentendus qui auraient pu envoyer les saintes entre les mains de l'inquisition.

Qui sait si et comment Gerolamo Villani, hagiographe d'Antea, est intervenu au sujet du rêve auquel il se réfère dans son manuscrit : au cours de l'un de ses nombreux voyages Antea chercha refuge auprès de « ses morts », dans un cimetière, n'ayant pas trouvé refuge chez les vivants. Durant son sommeil elle rêva qu'un gros orage avait éclaté et que les défunts, en tant que geste de reconnaissance pour l'attention que la Beata avait accordé à leurs âmes, sortirent de leurs tombes, se libérèrent des linceuls dans lesquels ils étaient enroulés et formèrent une grande tente pour abriter Antea de la pluie diluviale. ⁹¹

La mise en scène de rêves dans les textes hagiographiques est due à ce que l'intérêt pour les aspects exceptionnels des saintes primait sur l'intérêt concernant leur vertu ou les aspects biographiques en eux-mêmes. Les hagiographies traitaient volontiers les miracles, les souffrances corporelles, les morts tragiques et les luttes contre le malin et donc aussi les rêves fantastiques.

Il faut souligner le fait que le récit onirique implique une disposition, que nous pourrions qualifier de subversive, à dévoiler les facettes de sa propre identité qui ne sont pas contrôlées par une subjectivité vigilante. Raconter un songe implique la révélation de l'inconscient, du monde des impulsions et des désirs qui aurait été impensable au cours du premier millénaire. ⁹² Au fait, quand on exigeait des premiers chrétiens de révéler leur identité ils répondaient : « Je suis chrétien ! ». L'individu était défini depuis l'extérieur, et non d'un point de vue internaliste.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi ce sont les aspects exceptionnels de la vie des saintes qui intéressaient les hagiographes : ce sont justement ces aspects-là qui éveillent l'intérêt pour les saintes et leur succès auprès de leurs adeptes. Ceci devait aussi accroître la probabilité d'une issue positive au processus de canonisation. ⁹³

De manière analogue les héros du sport ne sont pas acclamés parce qu'ils s'entraînent quotidiennement avec une discipline de fer, mais parce ils ont des succès, comme celui de battre un record du monde, qui les rendent uniques aux yeux de leurs fans.

Antea, comme tant de saintes vivantes, devint ainsi une sorte de *superstar*, d'*Athlète de la religion* ⁹⁴, dont on louait les dons extraordinaires, mais dont l'image publique fut aussi le fruit d'une stratégie de marketing raffinée, soigneusement rédigée par son hagiographe.

Pour conclure, pouvons-nous considérer le personnage de la sorcière comme un modèle faisant concurrence à celui des saintes vivantes ? La construction sociale de la sorcière a certainement tendance à se superposer au modèle de la sainte. La juxtaposition de saintes et

de sorcières nous permet de mieux comprendre ce que l'on attendait de la part de personnages comme Antea, et à quel possibles malentendus l'on pouvait les soumettre.⁹⁵

8. Les vivants et les âmes du purgatoire

L'idée que la pensée de la mort doit constamment nous accompagner tout au long de notre vie est fréquente dans la pensée philosophique. En concordance avec cette idée nous avons la conviction platonicienne, reprise par Montaigne, selon laquelle la philosophie doit nous enseigner à mourir.

Cependant le rapport d'Antea avec la mort n'est pas philosophique, il est d'ordre religieux. Et il n'est compréhensible que dans le contexte de la *naissance du purgatoire*.⁹⁶ Certains historiens sont d'avis que ce dernier a pris sa forme définitive au 12^{ème} siècle, en admettant toutefois qu'au moins depuis le 4^{ème} siècle diverses étapes intermédiaires ont mené à son concept définitif.

Brièvement défini, le purgatoire est le lieu de purification pour ceux qui au cours de leur vie terrestre n'ont pas atteint l'état de sainteté.

Tout change avec la naissance de ce *troisième lieu*, en particulier pour ce qui est des schémas mentaux des individus et de leur manière de percevoir le temps. Le purgatoire en tant que « supplément biographique »⁹⁷ auquel on n'accède qu'après la mort, sape une logique binaire qui ne voyait pas d'alternative à la vie éternelle au Paradis et à la souffrance éternelle en Enfer. Comme peu de personnes peuvent se vanter de mener une vie dans la sainteté, le Purgatoire devint la destination probable de la majorité des croyants, et il n'est pas étonnant que la littérature hagiographique nous ait fourni de vastes témoignages de la popularité du Purgatoire.⁹⁸

Le fait d'importance capitale est que les prières des vivants contribuent à réduire ou alléger la période que les défunts traversent durant le processus de purification, avant le jugement dernier et l'entrée au Paradis.⁹⁹ Ceci est confirmé aussi par le *Purgatoire* de Dante, où toutes les âmes sans exception, demandent au Poète de s'assurer que les vivants prient pour eux, car comme le dit Manfred de Suède à la fin du troisième chant « on progresse beaucoup ici grâce à ceux d'en bas ».¹⁰⁰, ce qui signifie qu'*ici au Purgatoire*, grâce aux vivants (*ceux d'en bas*), l'on peut beaucoup progresser, faire avancer sa purification. Et les vivants aussi, à travers leurs prières et leurs intercessions en faveur des défunts, augmentent leurs propres *chances* d'un au delà heureux. Ainsi une situation d'avantages réciproques est créée, une situation *win-win*. Voilà pourquoi les activités missionnaires d'Antea se concentraient principalement sur les âmes du Purgatoire et elle en fit son slogan *Priez pour les âmes du Purgatoire !* La mystique de Novédo devint une véritable *militante pour la libération des âmes du Purgatoire*.¹⁰¹ Tout cela était en concordance avec une tendance très répandue, presque obsessionnelle au Haut Moyen âge, de demander des messes pour les défunts, ce qui peut-être était l'expression d'une incertitude fondamentale quant aux dévotions.¹⁰²

Avec l'invention du Purgatoire, « enfer non perpétuel, mais temporaire »¹⁰³, le rapport psychologique et émotif avec les défunts évolue. Désormais, il n'y a pas seulement la solidarité entre les vivants, mais aussi entre vivants et morts *en état de grâce*.¹⁰⁴

En outre l'interaction entre morts et vivants renforce le sens de la responsabilité des enfants envers leurs parents, les enfants étant sollicités de contribuer, dans la mesure du

possible, à un au delà moins lourd de souffrances pour leurs parents. Tout comme ce qui était advenu des croyances populaires concernant les « esprits », la liturgie elle aussi, dans les arts et dans la dévotion catholique pour les morts, créa une sorte de « lien de l'âge » entre les défunts et les enfants, les jeunes gens, les conjoints et les personnes âgées.¹⁰⁵

La proximité émotionnelle entre morts et vivants créée par la théorie du Purgatoire semble concorder avec la proximité physique des défunts dans la vie quotidienne d'Antea.

Ce n'est au fait qu'au cours des siècles que les défunts seront de plus en plus éloignés des habitations, aussi pour des questions d'hygiène publique. À l'origine les morts étaient enterrés dans l'église, une pratique qui par la suite sera limitée au clergé, puis tout à fait abandonnée. Nous savons par exemple que Antonio Rainaldi, un prêtre de Brissago, a été enterré sous l'autel principal de l'église de la paroisse.¹⁰⁶ Les autres défunts étaient enterrés dans un cimetière, dans un espace qui n'était pas clairement délimité, autour de l'église. Il s'agissait toujours d'un près.¹⁰⁷ Parfois l'établissement d'un cimetière précédait celui d'un village¹⁰⁸ puis, en se développant de manière concentrique, le village était agrandi. Autour de l'église, l'on enterrait les morts n'ayant pas de pierre tombale individuelle. Il suffisait d'une grande croix pour tous. Plus à l'extérieur l'on érigeait un mur séparant espaces sacrés et profanes, et tenant les animaux à l'écart des tombes. Les Juifs et les enfants non baptisés avaient un espace séparé. Les suicidés étaient jetés dans une fosse commune ou un fleuve. Au delà du cimetière se développait la zone habitée, le village. Puis venait la zone cultivée. Ainsi pour aller à l'église et rentrer chez soi il fallait traverser le cimetière.

Des recherches archéologiques ont démontré qu'un peu partout dans le village et les hameaux il y a des tombes éparses, ce qui pourrait indiquer l'existence de cimetières ou de structures similaires créées pour les communautés des hameaux.¹⁰⁹

L'on pourrait dire qu'à une communauté imprégnée de religion¹¹⁰ correspondait une réalité imprégnée par les morts, que ce soit du point de vue de l'espace ou des émotions.

Le cimetière était considéré comme un lieu sacré, mais comme la séparation entre *sacré* et *profane* était floue, le cimetière pouvait devenir la scène d'activités qui n'étaient pas vraiment celles de la dévotion. En témoignent aussi les récits de prêtres déplorant l'utilisation du cimetière en tant qu'espace où étendre le linge, le foin, le grain à faire sécher au soleil. Ou alors pour des discussions animées parsemées de gros jurons qui étaient si courantes dans le village qu'il fallait les sanctionner sévèrement, conformément aux statuts.

De plus dans les cimetières des rencontres eurent lieu qui se terminèrent par la mort violente de parties en conflit.

Il est alors compréhensible qu'à l'occasion de visites pastorales l'on condamnait ces excès et aussi le manque de soins accordés au cimetière, comme l'absence de murs empêchant l'accès des animaux aux tombes.¹¹¹

D'autre part ce n'était pas sans une certaine bienveillance que l'on observait la manifestation d'un esprit un peu « dure »¹¹² parmi la population de Brissago, habituée à une vie très simple et rudimentaire. Certains comportements étaient aussi dus à la grande pénétration du culte des morts dans le quotidien des villageois : dans une société marquée par la violence et la maladie, les rapports avec la mort n'étaient pas le résultat de réflexions abstraites, mais faisaient partie d'un quotidien naturel. Les morts étaient tout près des gens, comme la mort est l'immuable et fatale compagne de la vie.

Du reste garder les morts chez soi jusqu'aux obsèques était une pratique commune il y a quelques décennies encore et de nos jours c'est toujours l'usage dans quelques rares familles.

La pénétration de la mort dans le quotidien se manifestait de manière encore plus évidente lors des funérailles qui, comme nous l'avons vu, n'étaient pas considérées comme des événements privés mais publics, au point que les statuts prescrivait la participation obligatoire des chefs de famille. Sinon il leur fallait payer une amende.

J'imagine que, comme c'était encore le cas il n'y a pas si longtemps, le défunt était accompagné par une procession depuis sa maison jusqu'au cimetière.

L'un des effets de l'invention du Purgatoire était celui d'asséner un coup aux conceptions archaïques selon lesquelles les âmes des défunts revenaient pour menacer églises et cimetières en perturbant les vivants. Alors qu'au cours du 15^{ème} siècle beaucoup de gens pensaient encore que dans les cimetières des « âmes en peine » rodait, entre la vie et la mort¹¹³, le Purgatoire devint ainsi le lieu où les morts étaient paisiblement unis aux vivants en attendant la rédemption, et le cimetière se transforma en salle d'attente.

9. L'espoir des affligés

Antea était-elle heureuse ? Est-ce possible de répondre à cette question ? Y a-t-il un sens à la poser ? Il est déjà assez difficile de savoir si l'un de nos contemporains est heureux, alors que dire d'un personnage ayant vécu il y a 500 ans ! La plus grande partie de ce que nous savons d'Antea base sur des sources fragiles et sur des hypothèses dans lesquelles nous projetons probablement une partie de nos attentes : nous voudrions qu'Antea soit telle que nous la voulons. Malgré cela nous présumons qu'Antea fut heureuse et nous tentons de fournir des motifs pour justifier cette hypothèse.

Nous pouvons tenter d'élucider la question de savoir si Antea était heureuse en tenant compte de ses aspects strictement religieux et théologiques. Supposons que le sentiment religieux provienne de la recherche du sens de notre existence et de celle du monde. Nous pouvons évidemment trouver une réponse au sujet de ce sens dans d'autres domaines de notre existence : par exemple celui du travail, ou de l'attention que nous accordons aux relations interpersonnelles. Nous pouvons même assouvir notre soif d'un sens de l'existence à travers la conviction que ce sens consiste du fait que l'existence est privée de sens. Si nous croyons que la recherche d'un sens se pose face au vide créé par son absence-même, nous pouvons simplement plonger notre regard dans l'abîme. Voilà pourquoi, en tant qu'existentialiste athée, Camus affirme que l'unique problème philosophique vraiment sérieux est celui du suicide.¹¹⁴

En réalité la question se pose de cette manière surtout quand il s'agit de situations exceptionnelles : face à la perte d'une personne aimée, face à une situation traumatisante qui semble sans issue, et donc dénuée de sens. C'est dans l'affliction que le besoin de consolation et de justice se fait le plus pressant.¹¹⁵

Mais les gens au Moyen Âge ne s'affligeaient pas tant en raison du vide de la réalité des existentialistes, ils craignaient plutôt la faim, la misère, la maladie, les épidémies. Leur peur, qui probablement était pire que toute autre, était celle de la fin du monde¹¹⁶, la peur d'un *jugement universel* qui aurait définitivement fait le procès à toutes les injustices humaines. La peur de la mort n'était pas la peur du néant, mais la peur de la perspective qu'il fallait s'attendre à un au delà rempli de souffrances qui, dans le pire des cas, pouvaient être éternelles.

Nous avons vu que la doctrine du Purgatoire dédramatise le passage de la vie à la mort en nous accordant un troisième espace purificateur. Un espace pour qui n'est pas toujours bon, mais pas toujours mauvais non plus.¹¹⁷

Pouvons-nous croire qu'Antea était heureuse parce que le Purgatoire lui offrait la perspective d'une rédemption facilitée ? Bien sûr que non. Antea étant en odeur de sainteté, très probablement pour elle la perspective du passage directe au Paradis s'ouvrait. Il serait aussi assez contradictoire de penser que la félicité d'Antea naissait d'un calcul utilitariste concernant la possibilité d'un au delà au Paradis.

Nous pourrions simplement dire qu'Antea était heureuse parce qu'elle croyait à la résurrection des morts et à la vie éternelle. Et d'où provenait cette conviction ? Nous pouvons certainement dire qu'il ne serait pas raisonnable de penser qu'après la mort tout se termine, et ce pour diverses raisons. L'une d'entre elles concerne la justice : si durant la vie terrestre ce sont toujours les plus forts à vaincre, nous voudrions qu'au moins dans l'au delà justice soit faite pour toutes les injustices et les souffrances subies sur terre ! Car nous nous attendons à ce qu'au moins après la mort, ce soit le Bien qui prenne le dessus, et que nous puissions parvenir à cette félicité qui pour Aristote est au cours de notre vie le but ultime de nos actes. De plus, il semble juste qu'il y ait un lien entre un comportement éthique dans ce monde et une vie dans l'au delà, et ceci certainement pas aux dépens d'actes moralement irréprochables. Mais l'on pourrait arguer que le sens de la croyance en l'au delà est précisément de donner un sens à nos souffrances et que ceci se produit indépendamment de l'existence ou de la possibilité d'une récompense après la mort.

Mais retournons à la question de ce qui créait la félicité d'Antea. Nous avons exclu qu'il s'agissait uniquement de la croyance en une vie éternelle après la mort. Mais alors, de quoi s'agissait-il ? La félicité d'Antea était le fruit de sa manière d'écouter et de la contemplation.¹¹⁸ D'une capacité mystique à s'ouvrir à l'Absolu. Pour clarifier cela, il nous faut aborder maintenant la question du temps de la vie éternelle. Nous pouvons décrire le temps terrestre comme une succession d'instantanés durant lesquels nous essayons de ne pas nous ennuyer et de nous libérer de nos craintes. Ce temps est rythmé par la domination de l'avant et de l'après. Tout après se transforme irrémédiablement en un avant et ainsi de suite de façon inexorable. C'est le règne de la fugacité de l'instant.

Quand nous nous imaginons la vie éternelle, nous lui attribuons une qualité complètement différente, libérée de l'esclavage de la succession d'instantanés. Dans notre capacité représentationnelle limitée, nous disons que c'est la domination de *l'éternelle simultanéité* qui remplace *la fugacité du temps terrestre*. Souvent le rapport entre *le temps terrestre de la fugacité* et *le temps éternel* est mal interprété, comme si ces temps étaient séparés chronologiquement. *D'abord* il faudrait le temps terrestre, *puis*, après la mort, le temps de la félicité éternelle, une négation du temps terrestre. Mais comme l'éternité n'est pas – comme dirait Hegel – *une négation abstraite* du temps humain, mais la transposition de la temporalité à un autre niveau, l'éternité n'est pas *l'après* du temps terrestre, mais *un autre temps*.

Croire en la vie éternelle n'est donc pas croire en une vie éternelle *après la mort*, puisque la vie éternelle est incorporée *au milieu* de notre vie terrestre. Pour un Chrétien il n'y a pas de différence entre un avant la mort et un après la mort. Le théologien suisse Hans Urs von Balthasar¹¹⁹ cite à ce propos la promesse de Jésus dans Jean 14, 15 – 21 :

« Je ne vous laisserai pas orphelins : je reviens vers vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus ; mais vous, vous me verrez, car je vis et que vous vivrez. »

Cette promesse signifie que vous êtes naturellement encore de ce monde, mais que la mortalité ne vous appartient plus. Voilà pourquoi nous voulons penser à Antea comme étant une personne heureuse et pourquoi nous pensons que son infélicité pourrait provenir de notre propre projection. Pour Antea la vie éternelle était présente dans sa vie de tous les jours et la mort terrestre ne la concernait pas. Et c'est dans ses moments mystiques qu'elle vivait de la façon la plus complète le sens de son être éternel. C'est pourquoi nous voulons l'appeler la mystique de Noveledo.

10. L'avenir du culte des morts

Peut-être est-il arrivé à certains d'entre vous de voir apparaître sur Facebook ou un autre *réseau social* la page web d'une personne que vous connaissiez et qui est décédée depuis longtemps. Facebook est en voie de devenir le plus grand cimetière existant et le nombre d'utilisateurs décédés augmente de manière vertigineuse, au point que déjà durant ce siècle leur nombre dépassera celui des utilisateurs vivants. L'on prédit que jusqu'à la fin de ce siècle le nombre d'utilisateurs disparus sera de près de 5 milliards.¹²⁰

La critique des changements survenus dans le culte des morts au sein des sociétés contemporaines est devenue un lieu commun de la critique sociale : dans la civilisation mondiale les défunts seraient devenus un ballast humain dont il faudrait se libérer au plus vite. Une société s'adressant uniquement à l'avenir, inconsciente de son passé, aurait tendance à réduire le culte des morts à une nécessité *due* et non vraiment *vécue*. De plus, le nombre croissant de personnes souhaitant renoncer à des obsèques ou à une pierre tombale portant leur nom démontrerait la rapidité et l'anonymité dont on se sert pour se défaire de la mémoire des morts. L'expérience nous enseignerait que ce n'est finalement qu'une question de temps jusqu'à ce que leurs propres descendants oublient leurs noms. La critique des sociétés contemporaines atteint son point culminant quand elle dénonce le manque de sensibilité pour les défunts ; ce manque de sensibilité se montrerait de façon exemplaire dans l'évaporation de la substance religieuse dans nos sociétés.

Si nous observons attentivement ce phénomène, nous réalisons cependant qu'il s'agit d'un processus plus complexe. D'abord, il faut surtout tenir compte du fait que l'augmentation du nombre de morts est inversement proportionnelle à l'espace disponible pour leur sépulture. La conséquence inévitable en est que le nombre d'années pendant lesquelles les familiers peuvent aller au cimetière rendre visite à leurs défunts diminue. Le temps pendant lequel une tombe est à disposition pour le culte est souvent limité – selon le développement démographique du pays en question – à moins d'une génération. Désormais l'on décide principalement de crématiser les corps, ce qui permet d'allonger cette période. Ce n'est pourtant qu'une question de temps jusqu'à ce que le nombre d'espaces cémétériaux se révèle trop exigü et qu'il soit inévitable de réduire le temps de maintien dans les cimetières. Une autre décharge de l'espace des cimetières provient de la coutume croissante de disperser les cendres des défunts dans les forêts et les lacs en s'appuyant sur des rites improvisés provenant de la philosophie *new age*. Ces rites permettraient aux défunts, non seulement

symboliquement, de retourner au *cycle vital* qui voit en la nature le début et la fin d'un processus circulaire durant lequel le mystère de la vie se reproduit à l'infini. Indépendamment des contenus philosophiques religieux attribués aux procédures de la « sépulture par dispersion », ces procédures peuvent aussi être interprétées en tant que désir légitime de certains défunts de ne pas accabler la parenté d'obligations rituelles, dont l'exécution devient de plus en plus compliquée au cours de ces temps de grande mobilité.

Le développement de cimetières dits *cimetières virtuels*¹²¹, doit être interprété comme étant en rapport de complémentarité avec ces procédures. Les cimetières virtuels ne sont pas la manifestation d'une disponibilité réduite à préserver la mémoire des morts. Au contraire, ils permettent d'allonger de manière indéfinie le nombre de générations ayant la possibilité de rendre visite à la personne défunte et de se souvenir d'elle, par exemple en acquérant une fleur virtuelle ou grâce à d'autres actes rituels. La création d'espaces commémoratifs est un moyen efficace pour partager un deuil et pour tempérer la douleur causée par la perte d'une personne bien aimée.

Cependant, face aux difficultés persistantes concernant l'effacement de données digitales, que ce soit de personnes vivantes ou décédées, il pourrait paradoxalement s'avérer problématique de préserver le droit à l'oubli, à l'exigence légitime d'être oublié.¹²²

La juxtaposition de la mort digitale et de la mort physique ainsi que la problématique de la gestion de l'héritage digital constituent un défi qui n'est pas sans importance et qui pourrait nous obliger à redéfinir les lignes conceptuelles que nous suivons quand nous sommes confrontés à la compréhension et la gestion de la mort.¹²³

Ceci ne concerne pas uniquement des phénomènes largement présents tels que la pratique d'obsèques streaming en direct, mais aussi la question du maintien en vie d'une personne physiquement morte et revitalisée de façon digitale.

L'espace digital est-il en voie de prendre la place du troisième espace dont nous avons parlé et deviendra-t-il une coda digitale de la vie terrestre ?¹²⁴ Il est probable que les pratiques commémoratives et rituelles qui se présentent grâce à la dimension digitale changeront notre manière de traiter les Âmes des défunts. Elles augmenteront les chances des Âmes du Purgatoire d'optimiser l'apport de soins pour leurs âmes au moyen de l'attention efficace et ponctuelle que leurs bien aimés leur procureront. Ceci augmentera leurs chances d'aller plus vite au Paradis. Les vivants aussi profiteront du fait de pouvoir prendre soin plus facilement des âmes du Purgatoire. Les tombes des morts, même n'étant pas présentes physiquement, sont déjà à notre complète disposition sur l'écran de nos téléphones portables.

La conséquence de tout ceci est-elle l'abolition des cimetières de nos villages et villes ? D'abord il y a eu le cimetière dans l'église et autour d'elle, puis on a dû créer un espace cémétériel en dehors de la zone habitée¹²⁵, et finalement un cimetière digital a-t-il été créé, qui annule le cimetière en tant que structure architectonique concrète ? Ce n'est évidemment pas le cas, puisqu'un peu partout nous pouvons constater une tendance opposée. C'est précisément durant nos temps de constante accélération temporelle que se manifeste la nécessité de conserver la mémoire historique. Ce fait est corroboré par exemple par la mise sous protection de tombes particulières ou de cimetières entiers considérés comme biens culturels. Ce genre d'actions ne dérive pas en premier lieu de la volonté de préserver la mémoire individuelle des défunts. Face à l'élargissement progressif et rapide d'entières zones bâties, et la transformation d'espaces verts en zones habitées, les gens éprouvent un sentiment d'insécurité croissant au sujet de leurs propres racines, ainsi que le besoin de créer un rapport

de continuité avec le passé. L'altération excessive du *monde vital* des individus ne se produit pas sans entraîner des conséquences importantes. Sous sa forme extrême, la négligence et l'atteinte à la mémoire collective, les personnes se voient contraintes d'accepter des modifications exagérées de leurs habitudes perceptives et relatives à leur mobilité, ce qui engendre l'insatisfaction et le refus de prendre soin du *bien commun*. Un antidote important à cela est de s'engager pour préserver ce qui est encore à notre disposition et qui peut revitaliser la sensibilité pour l'environnement. Quand il ne s'agit pas d'une question d'importance vitale, il faut éviter d'éliminer mêmes les plus infimes fragments de notre passé.

Les personnes rentrant au pays, après quelques années d'absence, partagent l'expérience commune de ne plus reconnaître les lieux. L'on pourrait leur dire que « la vie a continué ! » et que le progrès ne peut attendre ceux qui souhaiteraient qu'un passé de carte postale leur soit restitué. Ce jugement est erroné dans les sens qu'il n'y a pas de contradiction entre innovation et conservation. Préserver des parties de notre passé n'est certainement pas en contradiction avec une éthique du progrès. Au contraire, ceci découle de la connaissance de l'importance des rites pour l'existence des gens. Les espaces vitaux ont la fonction de garantir aux personnes qui y vivent une existence potentiellement agréable où le sens d'appartenir n'est pas sacrifié aux intérêts individuels. Ce ne sont pas que les rites de caractère religieux qui contribuent à un habitat familial adapté aux besoins des gens, mais aussi des rites plus profanes comme participer au carnaval, à un concert rock ou à la projection d'un film dans la salle du village. La déritualisation de la vie quotidienne signifie ultimement réduire la vie à un champs d'exercices technologiques et par cela la déshumaniser.¹²⁶

En conclusion, le culte de la dévotion aux morts n'est qu'un aspect des soins à procurer à la mémoire, nécessaires pour compenser¹²⁷ les effets de notre époque. Mais cet aspect est un élément central, un signe de respect et d'amour pour nos bien aimés. Le plus ancien signe d'humanité se manifeste à travers la dévotion aux morts. Souvenons-nous qu'à Athènes personne ne pouvait exercer une fonction publique s'il n'était pas démontré que les tombes de sa famille étaient maintenues dans un état décent. Personne n'était considéré capable de s'occuper déceimment des vivants s'il n'était pas capable de donner aux morts la dignité qui leur est due.¹²⁸

11. Antea n'est pas un Mezaràt¹²⁹

Durant les années soixante-dix le philosophe états-unien Thomas Nagel publia un essai célèbre qui porte le titre « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? ». ¹³⁰ L'intention de Nagel était de démontrer que nous n'avons aucune possibilité de savoir quelle est l'expérience du monde faite par une chauve-souris. Les difficultés de Nagel consistaient évidemment du fait que nous ne sommes pas des chauves-souris et ne disposons donc pas des facultés sensorielles nécessaires à la perception de leur monde. Parfois, face à Antea, j'ai éprouvé une sensation analogue à celle décrite par Nagel à l'égard des chauves-souris. Il y a bien sûr une différence fondamentale entre le cas de Nagel et le nôtre, dans le sens qu'Antea faisait partie du genre humain et que nous pouvons supposer que dans de nombreux domaines notre manière de voir et de ressentir le monde était semblable à celle d'Antea. Malgré cela, quand nous nous penchions sur Antea, nous percevions la grande distance entre sa manière de voir les choses et la nôtre, ne serait-ce que parce qu'une distance de 500 ans nous sépare d'elle.

Nous nous sentions particulièrement inadéquats quand nous nous aventurions par exemple à comparer nos grands-parents à Antea, ou alors quand nous parlions des émotions d'Antea comme si elles étaient les nôtres, en transférant par exemple ce que *nous* voulons dire, en parlant de liberté, à la manière de concevoir le monde de la part d'une femme ayant vécu il y a 500 ans dans un contexte radicalement différent du nôtre. Par exemple, ce que nous ressentons aujourd'hui comme une contrainte, l'était-elle aussi pour Antea ?

Pourtant, réfléchir sur Antea nous a amené à considérer diverses questions, fondamentales pour notre vie civile aussi, comme celle relative à la présence et à la fonction du Sacré, à la fonction de la dimension religieuse dans la société moderne, aux rapports entre le passé et le présent, à la mémoire collective, à la quintessence de l'expérience religieuse.

Une question qui me semble inévitable concerne le concept de la religion en tant que base d'une analyse des expériences d'Antea. La religion, que signifiait-elle pour Antea ? La dimension du « religieux » était un fait naturel, au sein duquel elle avait été éduquée et avait grandi.¹³¹ Beaucoup d'entre nous – du moins les plus âgés – ont grandi dans la foi catholique, dans un mode de vivre et de penser transmis par nos parents et notre environnement. Pour Antea ce mode était probablement ancré encore plus profondément en elle, dans le sens que la dimension du « religieux » pénétrait le quotidien où il n'y avait pas de dimension en dehors de la dimension religieuse. Il n'y avait pour ainsi dire pas d'autres offres sur le marché !

Antea ne s'intéressait probablement pas à la question, devenue virulente avec l'avènement de l'illumination en particulier, qui était de savoir si l'existence de Dieu était ou non démontrable à travers des arguments rationnels. Son désir de Transcendance prévalait, et il était exhaussé dans la dimension religieuse.

Je me suis souvent demandé comment Antea vivait le *religieux*, et j'ai tenté d'imaginer comment se déroulait son quotidien. Dans ce contexte il m'a semblé important de ne pas me laisser déconcerter par le récit hagiographique qui pourrait impliquer, à travers sa recherche d'analogies avec les *saintes vivantes*, un aplatissement de la vie d'Antea sur un modèle aprioristique. Et qui pourrait faire que, par inadvertance, le système des valeurs et préjugés hagiographiques soit repris. Les biographies consistent de processus qui n'obéissent pas à des schémas prédisposés et qui sont donc difficilement pronosticables, et il est hautement improbable qu'ils se répètent : elles décrivent des destins individuels.

Vous aurez noté que nous avons suivi une méthodologie éclectique, qui n'a certainement pas pour objectif une analyse critique de l'hagiographie d'Antea. Ce n'était pas notre but et nous n'avions pas non plus les informations nécessaires pour le faire.

Cependant, c'est une chose de s'interroger sur ce qu'était la dimension religieuse pour Antea, et une autre de savoir quel est le modèle interprétatif le plus approprié pour pouvoir comprendre Antea dans le contexte religieux de son temps. Quelle approche nous permet-elle le mieux de comprendre Antea dans le contexte de son époque ? Il nous a semblé utile d'appliquer certains éléments d'une approche sociologique de la religion de type fonctionnaliste. Ceci nous permet de considérer le phénomène religieux comme un *système de communication*, en faisant abstraction du modèle de la *conscience de soi* : nous ne savons pas vraiment ce qu'Antea pensait et éprouvait. Quand nous avons essayé de thématiser ces aspects, nous l'avons fait à partir d'une perspective fictionnelle : nous avons donc supposé que, nous basant sur nos connaissances et notre sensibilité, dans une situation donnée Antea aurait agi et pensé d'une certaine manière. Considérer Antea en utilisant le modèle des

femmes nommées les *saintes vivantes* nous a permis de disposer d'un système comparatif utile pour comprendre la mystique de Noveledo.

Une approche fonctionnaliste cependant considère la religion non comme un instrument pour résoudre les problèmes spécifiques de l'individu, elle l'étudie en tant que fonction sociale. Bien que la religion puisse être superflue pour un individu particulier, elle ne l'est pas pour le système communicatif de la société. Dans cette perspective, la religion permet d'instaurer un rapport de loyauté parmi les membres d'un groupe, tandis que la loyauté à la doctrine passe au second plan.¹³² Une approche fonctionnaliste de la personne d'Antea nous donne la possibilité d'expliquer quel pourrait avoir été son rôle en tant que *sainte vivante* entre la fin du 15^{ème} et le début du 16^{ème}. Mais cette approche ne nous permet pas de comprendre de façon approfondie les particularités d'Antea, de capter la singularité qui faisait d'elle un être différent et unique parmi les autres. Bref, cette approche indiquerait que nous prenons Antea pour un mezaràt, une chauve-souris, et non un être humain.

Notre intérêt pour Antea est surtout lié au fait que nos destins se sont croisés. Les saintes vivantes ne nous intéressent pas toutes de la même manière et dans la même mesure. Ce sont nos sentiments qui font d'un objet un objet particulier, et non l'objet en lui-même. En effet, nous ne faisons pas le deuil de tous les morts de ce monde, mais de ceux qui pour nous ont joué un rôle important.¹³³ Mais nous pourrions dire que notre proximité émotive avec Antea peut aussi constituer un élément qui fait obstacle à notre compréhension, au lieu de la faciliter. Mais nous pensons que l'implication émotive favorise la compréhension et qu'elle est un instrument permettant de « lire le monde ». Les émotions sont des sources de connaissances non moins importantes que les sources cognitives.

Lorsque nous avons imaginé la vie quotidienne d'Antea, nous avons retenu que les rites jouaient un rôle important.¹³⁴ Nous nous sommes demandé, par exemple, dans quelle mesure les valeurs morales d'Antea étaient sustentées par le chant liturgique, la prière, l'éducation maternelle, le sacrement de la confession, les sermons entendus à l'église. Nous avons pensé à Noveledo en tant qu'environnement où Antea pouvait accomplir les rites dans toute leur simplicité et pureté, et peut-être en tirer un grand bénéfice grâce à la liberté dont elle jouissait, contrairement à sa situation à la cour des princes, où elle devait se soustraire aux règles de comportement imposées par l'étiquette.

Nous avons pensé que la Nature était essentielle pour Antea, peut-être parce que nous nous-mêmes fait l'expérience de l'extraordinaire et explosive exubérance de la flore de l'endroit, avant que la verdure ne cède la place au développement de l'habitat au cours des années soixante et soixante-dix du dernier siècle. Durant l'enfance et l'adolescence d'Antea, Dieu était en premier lieu la nature, c'était le Dieu de substance de Spinoza en sa qualité « illimité, éternel et infini », qu'elle pouvait percevoir tous les jours, quand elle soignait les bêtes et travaillait aux champs, ou qu'elle faisait les foins. La nature était celle à laquelle le Christ avait emprunté les sujets de ses paraboles¹³⁵, qu'Antea avait si souvent entendues, racontées par sa mère ou durant les messes à la Madonna di Ponte. La religiosité de la jeune Antea devait encore être liée à une religion naturelle, profondément différente de celle de sa maturité, mais qui devait être enrichie d'expériences accumulées au cours de ses nombreux voyages, d'échanges avec les personnes qu'elle rencontrait et d'entretiens avec son père spirituel. C'est pourquoi ses rapports avec la religion doivent être considérés sous l'aspect de la processualité, et ce serait une adultération hagiographique de les prendre pour une constante immuable ayant accompagné Antea depuis sa prime enfance jusqu'à la mort.¹³⁶

Sur ce point je partage l'avis de Georg Simmel, exprimé dans ses réflexions¹³⁷, où il décrit la religion comme un parcours le long d'un sentier, au cours duquel la religion acquiert substance et *tonalité* durant la confrontation du *sujet humain* à trois éléments : la *nature*, le *sens du destin* et le *monde des humains*. J'ai insisté sur le fait que l'expérience de Noveledo était surtout reliée au premier de ces éléments et que l'extase mystique en était un facteur central. Durant les phases successives d'Antea les aspects sotériologiques et sociaux prévalaient probablement sur ce premier élément qu'est la nature.

C'est à Noveledo qu'Antea a vraisemblablement fait ses premières expériences d'*auto-transcendance*¹³⁸, cette expérience qu'éprouve toute personne qui se transcende et dépasse les limites de son propre moi. C'est l'expérience que nous vivons quand nous sommes fascinés par quelque chose en dehors de nous, au point de nous éloigner du Moi pour nous ouvrir à un *Autre* de manière absolue et exclusive. C'est ce que nous ressentons par exemple durant une randonnée quand, à la fin d'une fatigante montée vers un sommet, nous l'atteignons finalement et, nous retournant pour regarder l'espace parcouru, nous admirons un merveilleux paysage qui semble sans limites.

Cependant l'expérience auto-transcendantale d'Antea ne se sera pas limitée à ses rapports avec la nature, qui inévitablement s'étaient restreints au cours de sa vie. Au contraire, cette expérience se sera étendue à d'autres endroits, en s'articulant de manières diverses. Elle se sera manifestée par exemple dans les moments de générosité absolue durant lesquels elle aidait les personnes dans le besoin en se privant de tout, ou alors quand elle priait pour les âmes des défunts, ou qu'elle se mettait aux services des élites de son temps. L'auto-transcendance signifiait dans ces cas-ci une aide inconditionnelle, le dépassement des limites du Soi, qui surmonte ses limites dans son Amour de l'Autre.

Ceci dit, nous savons bien qu'il serait plutôt présomptueux de vouloir enfermer dans une formule l'expérience religieuse d'Antea, qui est l'expérience la plus intime, élémentaire et brute qu'une personne puisse faire.¹³⁹

Nous nous sommes imaginés Antea comme une Beata pour les affligés et les souffrants, qui portait son attention particulière à ceux qui vivaient en marge de la société : des *underdogs*, tout comme les gens de Noveledo, habitués à la vie dure du travail des champs. Mais dire cela serait peut-être amoindrir l'élan religieux d'Antea, tellement radical qu'il ne donnait pas d'espace ni aux regrets, ni aux préférences qui auraient offert au Soi un soulagement qui ne lui était pas dû. La radicalité du renoncement qui s'exprime à travers le choix mystique est d'un absolu irrévocable et, comme le dit Hans-Urs von Balthasar sur ses pages splendides, il n'est pas un moyen visant à atteindre un but, mais plutôt « l'expression, la plénitude-même de l'amour chrétien ».¹⁴⁰

12. Oublier Antea ? Le dilemme de la sécularisation

Nos réflexions sur Antea nous ont conduits à examiner la fonction de la religion en tant que facteur social d'adhérence. Nous avons vu que les Statuts de Brissago nous donnaient d'importantes informations sur la société au temps d'Antea et sur le rôle que la religion y tenait. Antea était active durant une période où, comme l'observe l'historien Virgilio Gilardoni¹⁴¹, la strate sociale des paysans était de plus en plus mise sous pression par la strate émergente des artisans qui recherchaient fébrilement de nouveaux espaces. Par conséquence

les réactions des familles et des petits seigneurs locaux devinrent de plus en plus violentes, et la religion fut appelée à prendre position et à tempérer les conflits, une tâche qui fut en effet accomplie par les prêtres¹⁴² et les *saintes vivantes*.

Un processus qui accompagna de manière discontinue la période que nous avons prise en considération est celui de la *sécularisation*, une période intense dans le sens qu'elle impliquait une *perte de signification de la religion*. L'époque d'Antea était encore reliée à une société pré-séculière, dans laquelle la religion imprégnait la vie. La question de la sécularisation est importante dans le cadre d'une réflexion sur les différences entre la société où vivait Antea et la société d'aujourd'hui. Dans les Statuts de Brissago nous retrouvons certains aspects juridiques ou politiques, qui semblent annoncer l'émancipation de la dimension « politique » de celle « religieuse », et qui démontrent le passage graduel d'une dimension à l'autre. Le processus de sécularisation est en réalité complexe et varié, il ne peut pas être réduit à une soustraction élémentaire du « religieux » au « politique ».¹⁴³ C'est pour éviter cette simplification qu'il est préférable de définir la société contemporaine en tant que *société post-sécularisée*.¹⁴⁴ Dans celle-ci, à l'opposé de la société *sécularisée*, la dimension religieuse est reconsidérée comme étant essentielle pour leur fonctionnement. L'avenir d'une illusion freudien¹⁴⁵ est remplacé par l'illusion d'un futur sans religion.

Il serait intéressant d'analyser comment dans la société sécularisée (ou post-séculière) les rites religieux sont devenus des rites, dont les éléments religieux ont été modifiés ou même substitués. Il suffit de penser aux pèlerinages religieux, encore très répandus durant les années soixante du dernier siècle, auxquels se sont substituées des tournées en autocar pour groupes de pensionnaires, contraints de s'acquitter d'une rapide visite à un sanctuaire en participant à d'interminables démonstrations publicitaires pour des casseroles et de la vaisselle en inox.

La question de la transformation progressive de la ritualité ne peut pas être interprétée uniquement en tant qu'une *sécularisation* des rites dans le sens d'une restriction de leur portée religieuse. La question doit aussi être considérée en termes d'un abandon progressif de la dimension du « rituel » en faveur d'une *intériorisation* de la dimension du « religieux ».¹⁴⁶ Il s'agit d'une tendance qui s'intensifiera durant la réformation protestante, et qui a eu un essor important avec la diffusion du sacrement de la confession.¹⁴⁷ Par conséquent, au Bas Moyen âge un rapport antagoniste s'installa entre la religion comprise en tant que *fait personnel et intime* et les formes religieuses qui continuaient à voir dans la *ritualité collective* le point d'appui de la dimension religieuse. Il est difficile d'évaluer comment Antea était impliquée dans ce processus d'intériorisation progressive de la dimension religieuse. Mais la compétence marquée dont elle faisait preuve, quand il s'agissait de conseiller et de procurer des soins aux âmes, pourrait indiquer son passage à une phase dans laquelle la religion se rapportait plutôt à une *forme interne* qu'à une expression rituelle.

C'est aussi pourquoi le portrait d'une *Antea politique* ne convient que peu à la mystique de Noveledo, du moins si par cela l'on voudrait suggérer qu'Antea était la « conseillère des princes » dans le sens que Machiavel attribue au terme. Le rôle des *saintes vivantes* en tant que soigneuses d'âmes des puissants devrait néanmoins être analysé sous toutes ses facettes.

Politique, Antea l'était au mieux dans le sens attribué au terme par Hannah Arendt, qui était d'avis que le rôle le plus important de la politique consistait des soins procurés au Bien commun et de la constante préoccupation d'inclure l'Autre dans les processus décisionnels.¹⁴⁸

C'était peut-être la proximité d'Antea aux personnes affligées qui poussait les commentateurs à réprover l'utilisation, de la part du « peuple », de l'appellatif « Beata »,

comme nous continuerons de la nommer. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, bien qu'aucune procédure de canonisation n'ait eu lieu, pour nous Beata Gianetti était et reste la Beata Antea de Noveledo.¹⁴⁹ D'autant plus que les processus de canonisation étaient aussi le fruit de raisonnements qui n'avaient pas grand chose à voir avec l'appréciation effective de la sainteté du sujet en question. Les canonisations au cours du 14^{ème} et 15^{ème} siècle promouvaient de préférence des personnages qui se distinguaient par leur haute naissance, et l'Église était très attentive quand il s'agissait de jouer « ses meilleures cartes » pour affronter les exigences des élites de la Renaissance qui était aux portes. Dans ce contexte la pauvreté, qui figurait dans le registre des vertus profitables à la sainteté canonisée, fut significativement marginalisée.¹⁵⁰

Au troisième millénaire, quel sens y a-t-il à s'occuper d'Antea ? Pourrait-elle devenir un modèle comportemental pour la société post-séculière ? Pouvons-nous découvrir des qualités positives qui ferait d'elle un point de référence pour les non croyants aussi ? Que nous enseigne Antea par rapport à notre vie spirituelle ?

Les aspects éthiques émergeant du personnage d'Antea sont multiples, à commencer par les plus évidents, qui sont liés à ses activités de consolatrice des affligés et à sa capacité d'être attentive aux personnes et de les soulager. Ces aptitudes étaient le fruit de sa foi, mais aussi des épreuves traversées ; en effet, ce ne sont que les personnes ayant souffert qui savent consoler et soulager. De ce point de vue la scission d'Antea en ce que nous avons nommé ses *deux âmes* ne peut être qu'une fiction analytique, ou si nous voulons, hagiographique. L'âme mystique méditative et l'âme entrepreneuriale sont complémentaires et forment ensemble une unité en la mystique de Noveledo.

En écrivant ce texte nous nous sommes parfois demandé si l'histoire que nous racontions était celle d'Antea ou la nôtre. À vrai dire elle se situe entre les deux, il est donc probable que le texte que vous lisez en ce moment est hagiographique, car son objectif est de nous rapprocher du personnage d'Antea telle que nous l'imaginons, et comme nous voulons qu'elle ait réellement été.

Bien que chacun soit libre de se souvenir ou d'oublier quelqu'un ou quelque chose comme bon lui semble, je pense qu'Antea ne devrait pas être oubliée. Elle fait partie de l'histoire de notre village et chacun est libre d'accorder à Antea le poids qu'il souhaite, selon ses croyances et son histoire personnelle. L'importance d'Antea dépendra de la place que chacun d'entre nous lui permettra d'occuper dans sa mémoire. Pour moi, Antea est la Beata dont parlaient les anciens de Noveledo qui, en allant à la messe le dimanche, faisaient le signe de croix devant l'écurie où elle avait médité. Pour d'autres, Antea pourrait être un cas intéressant à expliquer à travers les catégories psychologiques. Pour d'autres encore, un personnage à étudier historiquement. Et pour d'autres, elle pourrait devenir un éventuel sujet de fiction littéraire.¹⁵¹

Nous n'avons pas connaissance de phénomènes de vraie dévotion à Antea¹⁵², et qui sait si les espaces parcourus par elle deviendront un jour le but de dévotions : souvent des lieux particulièrement reliés à la vie de saints ont amplement nourri l'imagination humaine.¹⁵³

Bien qu'aujourd'hui l'utilisation de noms de saints ne soit que peu courante, il n'y a que quelques décennies cette coutume était étroitement liée à la dévotion aux saints.¹⁵⁴ Qui sait si à Brissago quelqu'un aura l'idée de nommer sa fille Antea ? Antea n'est pas un nom courant. Au cours des vingt dernières années, les petites filles auxquelles l'on a donné son nom, en Italie, étaient chaque année moins de vingt en moyenne (données Istat).

Pour conclure, comment alors devons-nous nous imaginer concrètement Antea Gianetti ? Je ne réussis pas à ne pas me l'imaginer autre que d'une religiosité tenace, mais docile dans les rapports interpersonnels. Rebelle et déterminée. Résolue, mais douce et empathique. Une femme chez laquelle le manque d'instruction ne correspondait certainement pas à un analphabétisme émotionnel.

Et quelle apparence avait Antea ? Les images à notre disposition peuvent-elles nous aider à mieux la comprendre ?

La gravure dont nous disposons de *la Madone Antea, merveilleuse servante de Dieu* me semble la plus significative : elle la représente avec un regard attentif, sévère, mais confiant, tourné vers le haut, comme *en attente*. Peut-être sommes-nous ici à la fin du parcours qui avait débuté avec les premières expériences d'auto-transcendance de la jeune Antea. La Transcendance n'est pas révélée juste pour un moment, comme il advient dans l'instant magique de l'extase mystique. En effet, le regard d'Antea est très différent de celui des représentations d'extases mystiques. Ici le regard est dirigé attentivement vers l'Absolu, il n'exprime ni la crainte, ni l'extase, mais semble représenter l'instant topique que Max Scheler décrit comme l'instant où l'Être fondatif se présente à l'être humain *dans le même acte* dans lequel l'être humain se perçoit comme fondé en lui.¹⁵⁵ C'est l'instant durant lequel entre le Soi et l'Autre se réalise le rapport très doux qui s'exprime dans *l'état de grâce*.

L'histoire d'Antea pourrait être l'occasion de commencer à nous occuper de l'histoire de la religiosité à Brissago. L'objectif de notre *site web* est aussi celui de contribuer à ce que nous écrivions ensemble cette histoire, avec qui voudra participer. C'est Antea qui nous a indiqué cette voie : ayant dû renoncer à la vie de couvent, à l'âge adulte elle choisit l'activité de missionnaire, comme le firent du reste de nombreuses saintes vivantes, parce qu'elle pensait que le rôle de missionnaire devait prévaloir sur celui de la réclusion conventuelle. Comme les saintes vivantes, Antea a ainsi provoqué une véritable révolution des coutumes religieuses et civiles. Elle encourageait diverses œuvres de miséricorde et d'assistance qui étaient les précurseuses des services sociaux, comme les hôpitaux, rendus possibles par l'engagement caritatif des dévots qui espéraient une récompense dans l'au delà.¹⁵⁶

Mais n'oublions pas que, après Antea et aussi avant elle, il y a eu tant de personnes ayant offert à l'Église et à la communauté de Brissago leur contribution. J'en cite de mémoire quelques-unes, et la liste suivante s'allongera certainement : Madame Angela Bianchini et son mouvement des « crociatine », Don Giuseppe Pisoni qui, après avoir passé plusieurs années à Brissago, décida à l'âge de plus de soixante-dix ans de se rendre en Amérique du Sud pour s'occuper des enfants des bidonvilles, les Sœurs de la Casa San Giorgio della Congregazione delle Piccole Figlie di San Giuseppe, qui pendant des décennies ont procuré leurs soins à nos anciens.

Ce sont eux et tant d'autres, dont nous ne connaissons même pas les noms, qui ont su demeurer sur la voie initiée par Antea. Il s'agit de mystiques ne sachant même pas qu'ils l'étaient. Ce sont les personnes que le théologien José M. Castillo décrit dans le dernier chapitre de son livre fondamental¹⁵⁷, et c'est sur ses paroles que nous voulons conclure notre contribution :

« L'Évangile sans coupes ni réductions ne peut être compris et vécu uniquement par des mystiques, dans la mesure où ces mystiques sont *simples*. Je me réfère aux mystiques qui paraissent des gens normaux et qui n'attirent donc aucune attention. Il s'agit de *personnes bonnes* même dans les

circonstances les plus dures de la vie, dans la disette due à un salaire qui ne suffit pas jusqu'à la fin du mois, dans l'incertitude d'un travail précaire, dans la solitude de qui vit dans une culture différente de la sienne, sous le poids d'une communauté de vie parmi laquelle personne ne te comprend, durant une maladie sans espoir de guérison, dans la vieillesse vécue sans amertume ni ressentiments, dans l'anonymat de qui n'est pas important et ne fait rien pour appeler l'attention... Quand une personne, en dépit de tout cela et de tant d'autres situations imaginables ne cesse d'être simplement une personne bonne, dans ce cas, cette personne est une mystique. »¹⁵⁸

© 2023 by Marco Molteni

¹ *Breve narrazione di alcune azioni di Antea Gianetti da Bressago raccolte dal Padre Gerolamo Villani sacerdote della Compagnia di Gesù scritte in Como l'anno 1617 ad uso delle Madri cappuccine di Torino Borgo Po*, dans Bolognini (2011), p. 157. Pour la bibliographie citée dans les notes suivantes: www.beataantea.ch

² Boesch Gajano (2020), p. 94.

³ Au sujet de l'importance de la *Legenda Aurea* en tant que texte de référence pour toute la tradition hagiographique après le 13^{ème} siècle, cf. Benvenuti (2005), p. 205.

⁴ da Varazze (2007). V. aussi Rochini, Chiapparini (2022), p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 43 s.

⁶ Jusqu'au 14^{ème} les termes de *santo* et *beato* furent considérés comme synonymes et interchangeables, cf. Benvenuti (2005), pp. 200-201. Comme heuristiquement nous plaçons Antea parmi les *saintes vivantes*, nous utilisons les deux termes comme il était encore courant au 14^{ème}, donc comme étant interchangeables. En général, quand nous utilisons le terme de *santo*, c'est pour souligner la proximité d'Antea aux *saintes vivantes*, tandis que pour nous l'emploi du terme de *beato* a un sens plus biographique.

⁷ Delooz (1976).

⁸ von den Steinen (1968).

⁹ Gouillet (2005), p. 251. Par référence à Genette (1982), p. 559.

¹⁰ Boesch Gajano (2020), p. 235.

¹¹ *Ibid.*, p. 236.

¹² *Ibid.*

¹³ Rochini, Chiapparini (2022), p. 52.

¹⁴ Zarri dans Benvenuti (2005), pp. 245-247. V. aussi Rochini, Chiapparini (2022), pp. 448-450, et aussi van Kessel (2002).

¹⁵ Zarri (1985). Et aussi Cantimori (1967).

¹⁶ Cf. le chapitre *Le sante vive* dans Zarri (1990), pp. 87-164.

¹⁷ Au sujet du rapport entre mère et fille v. Duby-Perrot (1991), p.54.

¹⁸ Frigerio, Pisoni (1984), p.79.

¹⁹ *Ibid.*, chap.70.

²⁰ Van Kessel dans Duby Perrot (1991), p. 203.

²¹ Ariès (1960).

²² Frigerio, Pisoni (1984), chap. 185, p. 177.

²³ Frenken (2002), p. 17.

²⁴ Il existe de la documentation sur les Tessinois vivant à Florence, mais faisant partie de l'élite, qui s'exprimaient en un amalgame de vernaculaire, de toscan et de langage diplomatique. Cf. Silvia Morgana, *La lingua*, dans Ostinelli, Chiesi (1985), pp. 451-462. V. p. 461.

²⁵ Sinon il serait étonnant qu'à la cour de Mantoue par exemple Antea se soit donné la peine d'offrir quelques copies de la biographie d'une personne presque contemporaine, Beata Giovanna della Croce. Le fait est signalé par Bolognini (2011), p. 169. En outre Benvenuti (2005), pp. 208-211, explique à maintes reprises l'emploi au 14^{ème} siècle du vernaculaire, qui prit un véritable essor grâce à l'utilisation de textes sacrés en vernaculaire. Benvenuto souligne aussi son effet sur l'alphabétisation des laïcs (*ibid.* p. 209).

²⁶ Rusconi (2002), p. 81.

²⁷ Delcorno (1987), p. 47.

²⁸ Frigerio, Pisoni (1984), p. 78. Lire l'excellente introduction, en particulier aussi au sujet des aspects de la religion, pp. 78-80.

²⁹ Frigerio, Pisoni (1984), p. 78 : Sulla funzione del canto nella liturgia andranno anche considerati i "santoral", cf. Ronchini, Chiapparini 2022, p. 72.

- ³⁰ Serres (2019), p. 104.
- ³¹ Gilardoni (1979), p. 389.
- ³² P. Ariès, G. Duby (1985), p. 344 ss.
- ³³ Gilardoni (1979), p. 393.
- ³⁴ Au sujet du *chiacchiericcio* v. Frigerio, Pisoni (1984), p. 164. A Sesto Antea devint l'objet de cancanages dus à sa générosité irrésistible.
- ³⁵ Au sujet du rapport entre la dévotion des saints et l'iconographie v. Chiesi (2003), pp. 32-33.
- ³⁶ Le Goff (1982), p. 5. De nombreuses personnes signalent cet aspect. V. par ex. Frigerio, Pisoni (1984), p. 152 ss. Et aussi Dubois dans Ostinelli (2015), note 1, référence à p. 292.
- ³⁷ Louis Beirnaert, Le symbolisme ascensionnel de la liturgie et la mystique chrétienne, dans Beirnaert (1964), pp. 391-416, p. 393.
- ³⁸ Genèse, 28,10-22.
- ³⁹ Cf. Confessiones, 13,9 e Enarrationes in psalmos, cit. dans Beirnaert (1964), p. 407.
- ⁴⁰ Eccl.18-26. Ici nous reprenons les suggestions de Beirnaert (1964), pp. 409-410, mais au sujet de la verticalité religieuse cf. aussi H. Rosa (2016), pp. 435-452.
- ⁴¹ Paolo Ostinelli, Chiese, istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa, pp. 387-422, p. 418 dans Ostinelli, Chiesi (2015).
- ⁴² Gilardoni, 1979.
- ⁴³ À Incella, elle pouvait trouver au moins une chapelle datant du 15^{ème} siècle et un peu plus haut l'oratoire de Porbetto, qui était lui aussi plus petit que l'actuel, comme la chapelle. Mais une étude systématique devrait être faite, ainsi que la reconstruction de la situation relative aux édifices et monuments religieux durant la période où Antea se trouvait à Brissago, afin de créer une sorte de « carte du Sacré » de Brissago au cours de la seconde partie du 15^{ème}.
- ⁴⁴ Spaemann (2010b), p. 35.
- ⁴⁵ Boesch Gajano (2020).
- ⁴⁶ Le clocher en tant que forte présence identificative des villages n'apparaît qu'à partir de la période romane. Cf. Ostinelli, Chiesi (2015), p. 396 : « L'époque romane vit la construction, l'élargissement et la transformation selon de nouveaux canons architecturaux d'un grand nombre d'édifices sacrés. Les églises du 12^{ème} et 13^{ème} siècle étaient encore plus grandes, elles se distinguaient fortement des autres constructions dans les habitats par la précision des ouvrages de maçonnerie et leurs décorations, et le clocher devint le point le plus visible du paysage culturel : non seulement il sacralisait le territoire, mais il était aussi l'un des plus forts transmetteurs d'identification pour les individus en tant que membres d'une communauté villageoise. » Nous ne savons pas si les cadrans solaires, dont il y en a un à l'entrée du hameau, étaient présents dans le quotidien d'Antea. V. Gaggioni (2017).
- ⁴⁷ Le Goff (1987), pp. 32-34, situe au 15^{ème} ce changement de la perception du temps.
- ⁴⁸ Ibid., p. 35. Même si Le Goff situe déjà dans la première moitié du 15^{ème} la question de la « perte de temps », je pense que cela ne faisait pas partie de l'orientation temporelle d'Antea.
- ⁴⁹ Heidegger (1976), pp. 4-5.
- ⁵⁰ Le Goff (1987), pp. 20-21.
- ⁵¹ Benvenuti Papi (1988), cf. pp. 206-207.
- ⁵² Weil situe évidemment le discours du déracinement et de la transition de la campagne à la ville dans une période historique différente de celle que nous traitons.
- ⁵³ Oberg (1960).
- ⁵⁴ Benvenuti Papi (1988), p. 205.
- ⁵⁵ Zarri (1990), p. 38.
- ⁵⁶ Zarri (1990), pp.102-103.
- ⁵⁷ Zarri (1990), p.14.
- ⁵⁸ La dévotion aux défunts revient à Odilon de Cluny (994-1048). Le Goff (1982) situe les origines du Purgatoire au 13^{ème} et 14^{ème} siècle. À ce sujet v. aussi le Catéchisme de l'Église catholique, III, 1030-1031.
- ⁵⁹ Cf. Zarri (2005).
- ⁶⁰ Il faudrait établir une cartographie précise des « idéologies » du temps d'Antea, afin de pouvoir évaluer au moins de manière approximative quelles pouvaient être ses pensées. De pareils publications existent et il faudrait les intégrer comme p. ex. Benvenuti (2005), Vauchez (2014), Chiffolleau (1981).
- ⁶¹ Duby, Perrot (1991), p.199.
- ⁶² Zarri (1990), p. 54.
- ⁶³ Cantimori (1967), p.10.
- ⁶⁴ Ibid. Cantimori (1967) réalisa une opération analogue à celle de Ginzburg (2019).
- ⁶⁵ Petrocchi (1996), p. 81.
- ⁶⁶ Au sujet de la présence de ces sentiments aussi parmi les soi-disants hérétiques v. D. Cantimori (2009).

⁶⁷ Je n'ai donc pas énuméré les ouvrages qui ont pu, directement ou indirectement, influencer le mysticisme d'Antea, mais il vaut la peine de citer au moins le traité anonyme *Del Beneficio di Cristo* qui devrait être considéré comme étant « un écrit typique du mouvement italien du renouvellement doctrinal et ecclésiastique, religieux et moral du 16^{ème} siècle ». J'évite la question de savoir si Antea était proche de la *dévotion moderne*, qui est plus proche du pragmatisme libre de superstructures théologiques d'Antea que du mysticisme. Je m'imagine la dévotion d'Antea comme étant pratique et directe, liée aux rites et aux gestes quotidiens. Une dévotion individuelle rythmée par des modules mystiques et ascétiques, probablement orientée sur *De Imitatione Christi* et certainement sur la Sainte Écriture. Une dévotion dans laquelle « l'oraison mentale » est fortement présente, comme l'est la recherche d'une sérénité absolue, une « paix très tranquille », un amour ardent et merveilleux, loin du dur quotidien dans lequel le recours à la violence n'est pas rare.

De nombreux auteurs ont souligné le rôle de la dévotion moderne durant le 15^{ème} en Italie, p. ex. Petrocchi (1996).

⁶⁸ Byatt (1999).

⁶⁹ Leppin (2021). Je me réfère en particulier à la première partie du chap. 10, dédié à la « Devotio moderna: Die Popularisierung mystischer Ideen », pp. 279-290.

⁷⁰ Au sujet du rôle des images v. J.-C. Schmitt (2002). En ce qui concerne la situation au Tessin v. Chiesi (2003), p. 32.

⁷¹ Dans un des deux tableaux d'Antea que je connais, celui en couleur, le peintre s'est efforcé, avec un succès douteux, de la représenter en extase.

⁷² Au sujet du rapport des mystiques avec la langue écrite v. Giovanni Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, dans Pozzi, Leonardi (1988), pp. 21-42, en part. p. 23.

⁷³ Toutefois, si l'interprétation de la mystique à l'écart du monde social, représentée par la sainte méditant dans le silence, pouvait valoir pour Antea à Noveledo, elle ne correspondait certainement plus, déjà à partir du 13^{ème}, à la tendance générale en Europe et à cette nouvelle spiritualité qui veut s'émanciper des contraintes imposées par la vie conjugale et familiale.

Les pages de Thérèse d'Avila sur le mariage et l'extase mystique sont célèbres. V. la voix de Thérèse d'Avila sur enciclopediadelledonne.it

⁷⁴ Chiesi (2003), p. 25.

⁷⁵ James (2022), p. 333.

⁷⁶ Niklaus Schatzmann, *Mentalità religiosa e processi di stregoneria*, dans Ostinelli, Chiesi (2015), pp. 423-438.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Benvenuti (2005), p. 205 parle du « processus d'homologisation du langage avec lequel l'on décrivait (...) la sainteté et la sorcellerie ».

Au sujet du phénomène des sorcières et des saintes vivantes v. le chap. III dédié aux saintes vivantes de Zarri (1990), en part. p.114 ss.

⁷⁹ Marcello Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano 1980.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Giuseppe Martinola, *Processi ticinesi di stregoneria*, S.A. Tipografia editrice Lugano, 1943, p. 7.

⁸² Frigerio, Pisoni (1984), p. 79 ss.

⁸³ Circonstances citées aussi par Frigerio, Pisoni (1984), ici-même.

⁸⁴ Schatzmann dans Ostinelli, Chiesi (2015), p. 436.

⁸⁵ R.I.Moore, *The first European Revolution*, Wiley-Blackwell, 2000.

Au sujet du rapport entre mysticisme et fausse sainteté v. Vismara (2003), en part. le chap. « misticismo e falsa santità », pp. 96-97.

⁸⁶ Vismara (2003), p. 97.

⁸⁷ Boesch Gajano (2020), p. 290. Au sujet de toute cette problématique v. p. ex. Chiara Frugoni, *La femme imaginée*, dans Duby, Perrot, II. *Histoire des femmes en Occident, Le Moyen Âge*, Perrin 2002, pp. 441-520.

⁸⁸ Salvestrini (2007), p. 494.

⁸⁹ Frigerio, Pisoni (1984), p. 81. Référence au chap. 124.

⁹⁰ M. A. Visceglia, pp. 494-495 dans Salvestrini (2007).

⁹¹ Dans son récit sur Antea, Bolognini (2011), à la p. 167, rapporte le transfert du manuscrit.

⁹² J.-C. Schmitt (1994), pp. 58-59.

⁹³ J.-C. Schmitt (1979), pp.18-19.

⁹⁴ Le terme est d'Eusebio di Cesarea, cit. dans Boesch Gajano (2020), dans *Esemplarità e santità*, pp. 267-307, cf. p. 275.

⁹⁵Cf. Jacobson Schutte (2001).

⁹⁶ Le Goff (1982), p. 5.

⁹⁷ Le Goff (1982) cite Ariès à la p. 410.

⁹⁸ Ibid., p. 370.

⁹⁹ Le nombre de représentations iconographiques des âmes du Purgatoire est immense. V. p. ex. Vaurillon-Cervoni, L'iconographie du purgatoire, cit. dans Le Goff (1982), p. 405. Les représentations de la Madonne allaitant les âmes sont d'un intérêt particulier, nous en trouvons un exemplaire à Sigirino, v. Ottavio Besomi. La Madonna di Sigirino. Una Madonna del latte e le anime del Purgatorio, Pagine d'Arte 2008.

¹⁰⁰ Dante, Purgatorio, III, 145, dans Dante Alighieri, Commedia, Vol. II. Purgatorio, Mondadori, Milano 1994, p. 100.

¹⁰¹ Le Goff (1982) au sujet de Sainte Lutgarde, pp. 369-370. Bien qu'on ne sache pas précisément quels sont les textes qui auraient pu contribuer à influencer Antea sur cet aspect, je pense improbable qu'elle n'ait pas été attirée par le *Traité sur le Purgatoire* de Catherine de Gênes (1447-1510), un texte qui peut être lu comme un traité sur la mystique. Petrocchi (1996), p.73, La dottrina del puro amore permea le pagine del Trattato del purgatorio.

¹⁰² J. Chiffolleau, Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge, dans Chiffolleau (1981), pp. 236-256.

¹⁰³ Le Goff (1982), p. 256.

¹⁰⁴ Dictionnaire de Théologie Catholique, Letouzey et Ané, Paris, 1902-1950, Art. Purgatoire, p. 1243.

¹⁰⁵ N. Zemon Davis, Die Geister der Verstorbenen, Verwandtschaftsgrade und die Sorge um die Nachkommen. Veränderungen des Familienlebens in der frühen Neuzeit, dans Zemon Davis (1989), pp. 19-51, p. 27.

¹⁰⁶ Borroni (1896), pp.143-144.

¹⁰⁷ G. De Sandre, Gasparini, La morte nelle campagne bassomedievali, pp. 65-95, p. 81, dans Salvestrini et al. (2007).

¹⁰⁸ J.-C. Schmitt (1994), pp. 209-211.

¹⁰⁹ Ibid., p. 210.

¹¹⁰ Dans la lignée de Le Goff (1982) qui parlait de « société imprégnée de religion » : « Quand la société est toute imprégnée de religion... transformer la géographie de l'au delà, et donc de l'univers, modifier le temps de ce qui vient après la vie, par conséquent la syntonie entre le temps terrestre, historique, et le temps eschatologique, entre le temps de l'existence et le temps de l'attente, cela signifie opérer une lente, mais substantielle révolution mentale. », p. 4.

¹¹¹ D'Alessandri (1909), p. 206.

¹¹² « Ces personnes sont assez bonnes, mais très dures. », durant la visite pastorale de S. Carlo del, 1570, p.121 dans Paolo D'Alessandri, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii, Tipografia Artistica, Locarno, 1909.

¹¹³ Etienne Delaruelle, La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI siècle, Torino, 1980, dans Delaruelle (1980), p. 156.

¹¹⁴ A. Camus, Le Mythe de Sisyphe, Gallimard, 1942.

¹¹⁵ M. Nussbaum, La speranza degli afflitti. Il lutto e i fondamenti della giustizia, EDB, Bologna 2016.

¹¹⁶ Frugoni (2020).

¹¹⁷ Le Goff (1982), p. 249.

¹¹⁸ Dans cette partie je suis la ligne argumentative de Ratzinger (2001), pp. 139-158, p. 150.

¹¹⁹ von Balthasar (1991).

¹²⁰ <https://notiziescientifiche.it/saranno-quasi-5-miliardi-gli-utenti-morti-di-facebook-entro-fine-del-secolo-secondo-studio/>

¹²¹ Ziccardi (2017).

¹²² Rodotà (2012).

¹²³ Remo Bodei, Limite, Il Mulino, Bologna 2016.

¹²⁴ Ziccardi (2017), cf. le chap. dédié à « Repenser l'idée de la mort et du deuil ».

¹²⁵ Cf. Édité de Napoléon Bonaparte signé à Saint-Cloud le 12 juin 1804.

¹²⁶ Spaemann (2010b), pp. 353-372.

¹²⁷ Au sujet de la soi-disante *Kompensationstheorie* v. Joachim Ritter, Hegel und die französische Revolution, Suhrkamp Frankfurt 2015.

¹²⁸ Spaemann (2010b), p. 362.

¹²⁹ Mezaràt, « demi-rat », signifie en dialecte « chauve-souris ». J'ai utilisé le terme trouvé dans un beau livre de Dario Fo où il parle des voyages qu'il faisait enfant pour aller retrouver sa parenté à Brissago. Les mezaràts étaient les habitants de Porto Valtravaglia où Fo vivait avec ses parents. La majorité des habitants étaient contraints de travailler de nuit, parce qu'ils devaient s'occuper d'une grande verrerie, dont les fourneaux devaient fonctionner sans interruption. Cf.: Dario Fo, Il paese dei Mezarat, Feltrinelli, Milano 2002, pp.56-57.

¹³⁰ Thomas Nagel, Cosa si prova ad essere un pipistrello?, Castelvevchi, Roma 2013.

¹³¹ La question de la « naturalité » de la religion et de la « religion naturelle » est un thème abordé par la philosophie de l'idéalisme allemand en tant que moment abstrait dans le mouvement du concept. V. aussi les

études ethnographiques (p. ex. B. Malinowsky, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston, 1948).

¹³² Taylor (2002), p. 98.

¹³³ Nussbaum (2013).

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Weil (1949), pp.117-118.

¹³⁶ Il faut toutefois noter que l'absence de l'aspect évolutif dans la biographie est une caractéristique des hagiographies du Haut Moyen âge, mais à partir du 13^{ème} siècle les choses changent et les hagiographies contiennent aussi p. ex. des phases de la vie des saints qui ne sont pas exemplaires d'un point de vue religieux. Cf. Ronchini, Chiapparini (2022), pp.177-178.

¹³⁷ Simmel (1995), p. 48.

¹³⁸ Joas (2010), p. 11, insiste sur ce concept. Mais pour un discours plus théologique v. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i. B., 2014. En part. pp.150-151.

¹³⁹ Ainsi Josiah Royce, *The sources of Religious Insight*, New York 1912, p. 6.

¹⁴⁰ Hans-Urs von Balthasar, introduction à H-U. von Balthasar (éd. par), *Die grossen Ordensregeln*, Benziger & Co, Einsiedeln, 1948, pp. 18-19.

¹⁴¹ Gilardoni (1979), pp. 288-292.

¹⁴² Ibid., p. 383.

¹⁴³ Au sujet de la problématique de la sécularisation l'on ne devrait pas renoncer au volume de C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press 2007.

¹⁴⁴ Une brillante critique de la thèse de Habermas, qu'il avait exposée à l'occasion de la remise du Friedenspreis durant son discours, se trouve dans H. Joas, *Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas*, pp. 122-128, dans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* Dans l'éd. italienne citée plus haut pp. 135-143. Pour Habermas v. Habermas (2019) et surtout (2022). Pour approfondir la question : Franz Gruber, Markus Knapp (éd. par), *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas "Auch eine Geschichte der Philosophie"*, Herder, Freiburg Basel Wien 2021. V. en part. la réplique de Habermas, pp. 224-252.

¹⁴⁵ Cf. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Epubli 2017.

¹⁴⁶ Taylor (2002), pp. 14-15.

¹⁴⁷ Le concil du Lateran de 1215 énonça l'obligation d'adresser un confesseur. La conséquence en fut l'internalisation de la forme religieuse et une atténuation du rôle des rites. Cf. Taylor (2015), p.15.

¹⁴⁸ H. Arendt, *On Violence*, Houghton Mifflin Company, 1970.

¹⁴⁹ Au sujet du hiatus qui s'établit au 14^{ème} entre la sainteté canonisée et la sainteté perçue cf. Benvenuti (2005), p. 200.

¹⁵⁰ Benvenuti (2005), p. 202.

¹⁵¹ V. p. ex. le volume de D. Maraini sur Chiara di Assisi, *Elogio della disobbedienza*, Rizzoli, Milano 2014, et le volume d'Andrea Fazioli, *La beata analfabeta*, San Paolo 2012.

¹⁵² Au sujet de la « popularité » d'Antea cf. Bolognini (2011), p. 163.

¹⁵³ Rocchini Chiapparini (2022), p. 82.

¹⁵⁴ Ibid., p. 159 et cf. Jean-Claude Schmitt, *L'invention de l'anniversaire*, Arkhê, 2009.

¹⁵⁵ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier, Bonn, 1998, p. 91: "Das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut."

¹⁵⁶ Benvenuti Papi (1988), p. 207.

¹⁵⁷ José M. Castillo, *Fuori dalle righe. Il comportamento del Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.

¹⁵⁸ Ibid., p. 246. Le texte a été légèrement modifié pour des raisons stylistiques.