

Dal camposanto al cimitero virtuale. Riflessioni sulla Beata Antea Gianetti di Noveledo*

Ai miei cari defunti

1. Introduzione

Sessanta anni fa un signore decise di acquistare una casa a Noveledo, una piccola frazione del Comune di Brissago. La casa si trovava nel nucleo storico di origine medievale, che allora si presentava ancora quasi intatto, come se il tempo si fosse fermato. Era probabilmente per questo che i primi turisti fotografavano i nostri nonni e le nostre nonne come se si trattasse di personaggi usciti da un museo del passato. La frazione era infatti abitata da molti anziani, spesso nati negli ultimi decenni dell'Ottocento. Fu proprio una anziana signora di nome *Gina* a rivelare al nuovo arrivato che la casa da lui acquistata era stata la dimora di una religiosa, che gli abitanti di Noveledo chiamavano *Beata Antea*.

Gina raccontò al nuovo arrivato che, quando era ancora bambina, l'insegnante delle scuole elementari le aveva chiesto di scrivere un componimento su qualcosa che riguardasse la sua frazione. E la sua scelta cadde proprio sulla Beata di Noveledo. Forse proprio per questo la memoria di Antea era rimasta così viva nella sua mente. Ci tenne inoltre a informare il nuovo proprietario che, a pochi metri di distanza dalla casa, si trovava anche una piccola stalla in cui la beata si ritirava a pregare e a meditare. In essa, appeso a una parete, c'era un acquasantino che si diceva fosse appartenuto alla beata. In effetti, sia io che alcuni abitanti di Noveledo appartenenti alla mia generazione, ricordano di averlo visto. Gina concluse le sue osservazioni ricordando che nella stalla in cui Antea pregava, normalmente si teneva il maiale, costume abbastanza in uso ancora negli anni 50 e 60 del Novecento ticinese.

* Ringrazio per i preziosi suggerimenti: Davide Adamoli, Sara Bernasconi, Daniele Bolognini, Ludovica Cadario, Alida Calzascia, Silvana e Mauro Fiscalini, Giulio Foletti, Giuliana Giger, Johannes Keller, Katarina Livlljanic, 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 e Hans-Ueli Zulauf, Daniel Zulauf e tutti gli abitanti di Noveledo.

Fu questa la vicenda che indusse il nuovo proprietario a chiamare la casa appena acquisita *Casa Antea*. E così si chiama tutt'oggi.

Nella frazione i vecchi parlavano spesso della *Beata Antea* – nome che pronunciavano fondendo in sinalefe nome e attributo in un'unica parola. Della *Beatantea* si parlava con ammirazione e anche con reverenza e il fatto che i nostri avi l'avessero avuta come vicina di casa era motivo di orgoglio.

Per noi bambini la storia della Beata Antea faceva parte del mondo misterioso che la sera i nonni ci svelavano davanti al fuoco del camino. Un mondo fatto di guerre e di stenti, di contrabbandieri che chiedevano di nascondersi nelle cantine, di ebrei fuggiti per le montagne dalla vicina Italia, che nel cuore della notte bussavano alla porta per cercare rifugio e cibo. E non mancavano, per farci provare quel sentimento misto di paura e di fascino che a volte attira i bambini, le storie di galline con la testa mozzata che razzolavano nei vicoli della frazione. Il genere *horror* prevedeva anche racconti di anziane che correvano come torce umane per i vicoli della frazione alla ricerca della prima fontana perché, addormentatesi la sera davanti al fuoco del camino e caduteci dentro, si erano risvegliate in fiamme. Oppure le storie, raccontate a mezza voce, di neonati impiccati in cantina perché frutti di relazioni proibite.

La storia di Antea, per noi bambini, faceva parte di questo mondo, e in qualche modo in quel mondo la avevamo riposta. Certamente di tanto in tanto si riproponeva la questione della verità storica di Antea, anche perché nel corso degli anni erano emersi alcuni riscontri scritti. Fu per questo che i nuovi proprietari di *Casa Antea*, sulla scorta dei pochi riferimenti storici disponibili, iniziarono a fare qualche ricerca e si recarono anche ad Arona, dove, si diceva, la beata avesse lasciato alcune tracce. Ma non riuscirono a scoprire quasi nulla.

Nessuno avrebbe pensato che nel nuovo millennio si sarebbe venuti a conoscenza, grazie a uno studioso torinese, della esistenza di un manoscritto¹ del Seicento, una cosiddetta leggenda agiografica, dedicata proprio alla nostra beata. In un saggio pubblicato su una rivista di storia religiosa, Daniele Bolognini rivelava di aver trovato nell'archivio del *Monastero delle clarisse cappuccine di Nostra Signora del Suffragio* di Torino, un manoscritto agiografico su una certa *Antea Gianetti da Bressago*, e ripercorreva alcuni momenti salienti della sua storia, a cominciare dagli anni che trascorse a Noveledo.

Va da sé che la scoperta del manoscritto, per noi che abbiamo sempre sentito parlare di Antea già nella nostra infanzia, ha suscitato come prima cosa un sentimento di entusiasmo. E di speranza che grazie al manoscritto potremmo scoprire qualcosa non soltanto sulla figura di Antea ma anche sulla storia della nostra frazione. Certamente, come ho detto, la storia di Antea nel manoscritto è considerata attraverso la lente deformante del linguaggio agiografico. Sono detti *agiografici* (da agio-grafia: scritti relativi ai santi) quei testi che narrano la storia di un personaggio amplificando, enfatizzando e scegliendo quegli elementi che aumentano le probabilità che venga riconosciuto dalla Chiesa cattolica come beato o come santo. In genere, prima che un individuo venga dichiarato “santo” tramite canonizzazione, avviene per l’appunto la beatificazione.

Per capire meglio chi è stata veramente Antea sarà quindi necessario mettere a confronto la *legenda* scritta dall’agiografo con altre fonti scritte e orali, affinché possiamo verificare riscontri o incongruenze che ci permettano di mettere a fuoco il periodo che più ci interessa, quello cioè che Antea trascorse nella nostra frazione. In altre parole, affiancando il punto di vista del soggetto agiografico ad altri punti di vista, dovremmo poter ottenere una narrazione che ci permetta di avvicinarci a un quadro plausibile di quella che viene definita la verità storica.

Siccome però non mi è stato consentito di citare dal manoscritto e di visionare le lettere in cui si parla di Antea Gianetti, mi limiterò a considerare quelle parti del manoscritto utilizzate da Bolognini nello studio già pubblicato.

Lo scopo di questa *pagina web* è di raccogliere elementi e suggestioni che potranno in seguito venire criticati, modificati e completati da chi riterrà utile avere a disposizione una piattaforma dedicata ad Antea Gianetti e al pensiero mistico. Più contributi ci saranno, meglio riusciremo a capire Antea e il suo tempo. Ci chiederemo quale significato abbia confrontarci con un personaggio vissuto quasi mezzo millennio di anni fa e cercheremo di capire se e perché questa operazione può aiutarci a comprendere meglio il nostro tempo. Se la religione ai tempi di Antea era ancora un elemento centrale come indicatore di valori morali e come garante di coesione sociale, in che misura lo è ancora oggi? Nel caso in cui non lo sia, che cosa ne ha preso il posto? E chi ha assunto nelle società contemporanee il ruolo che nel medioevo avevano le beate e le sante?

Cercheremo di costruire un *orizzonte interpretativo* che sarà la base di una discussione fra tutti coloro che saranno interessati a intervenire.

2. Questioni di metodo

Da sempre l'esigenza di conservare la memoria di personaggi significativi fa parte della storia del Cristianesimo.² Basti pensare alla voluminosa e diffusissima opera di Jacopo Da Varagine (1228-1298) la *Leggenda Aurea*, che raccoglie le storie dei santi³, e al progetto monumentale degli *Acta Sanctorum*⁴ di Jean van Bolland.⁵

Bisogna tener presente che il testo agiografico è un testo il cui il santo (o il beato⁶) è sempre “santo per gli altri”⁷, nel senso che viene descritto come lo rappresenta la società del tempo. Per questo le agiografie non sono biografie, ma, per certi aspetti, sono addirittura delle anti-biografie. Esse non considerano, ad esempio, dei dettagli biografici che potrebbero essere di grande importanza ma però inficiare l'immagine pubblica dei personaggi⁸. Tuttavia, non tutte le agiografie hanno lo stesso grado di inaffidabilità biografica. Ci sono agiografie più vicine al santo *reale* e agiografie più vicine a un santo *costruito* su misura per soddisfare le aspettative del tempo.

In generale, possiamo dire che l'agiografia ha uno scopo educativo. Essa è uno *specchio* utile per valutare se il proprio comportamento corrisponda o meno al modello di santità agiografico. L'agiografia è un manuale, un *exemplum* a disposizione di chi voglia vivere come un santo o come una santa. È per questo che i testi agiografici seguono degli schemi narrativi molto simili, tanto da sembrare interscambiabili fra loro. Ma allora non basterebbe conoscere un testo solo per conoscerli tutti?

Potremmo rispondere che il singolo testo agiografico va letto come parte di un grande libro infinito che li contiene tutti,⁹ a cui ogni agiografia fornisce un piccolo contributo. Oppure potremmo dire che a noi le agiografie interessano non tanto in quanto testi di fede ma come testi che ci informano sui molti personaggi che girano attorno alle sante e ai santi, e che ci danno informazioni sulla loro società.¹⁰ È stato osservato che a trarre beneficio dalle fonti agiografiche sono soprattutto le donne, sia come autrici che come protagoniste.¹¹ Ciò fa dei testi agiografici una miniera inesauribile di dati, in particolare

sul modo di rappresentare la donna e sul suo ruolo nella società bassomedievale.¹²

Devo riconoscere che, almeno all'inizio, la *leggenda* di Antea mi ha incuriosito soprattutto per capire se contenesse degli aspetti reali della vita di Antea a Brissago e in particolare a Noveledo. Quanto c'è di vero e quanto di inventato? Tuttavia mi sono reso conto che, sebbene un approccio investigativo sia legittimo, occorre tenere ben presente che il testo agiografico, analogamente all'iconografia, persegue obiettivi diversi da quello di darci conferme storiche¹³ e che perciò interrogarlo su di esse contribuisce, almeno in parte, a travisarne il senso.

Ci sono delle somiglianze fra l'agiografia di Antea e le agiografie di altri personaggi? Sì, esistono delle analogie fra la leggenda agiografica di Antea e le agiografie delle cosiddette *sante vive*.¹⁴ Le *sante vive* erano donne che, ancora in vita, venivano considerate dei modelli di santità popolare. Nelle loro leggende ci sono degli stereotipi che probabilmente ritroviamo nella leggenda di Antea¹⁵. Solo con una attenta analisi del manoscritto potremo però stabilire se e in quale misura questi stereotipi sono applicabili al "caso Antea". Eccone un conciso riassunto.¹⁶

In genere le sante hanno origine sociale modesta, e ciò spiega perché spesso non possono dar seguito al loro desiderio di entrare in monastero. Le sante vive seguono dei precisi modelli di santità, come ad esempio quello indicato da Caterina da Siena. Spesso sono analfabete. La loro vocazione religiosa emerge già nella prima infanzia. Sono virtuose e conducono una vita austera, fatta di rinunce e digiuni e a volte si astengono totalmente dal cibo e sopravvivono solo grazie all'eucarestia. Spesso si sottopongono a penitenze come all'uso del cilicio. Alcune hanno dei segni visibili delle sofferenze come ad esempio le stimmate. Svolgono una intensa attività di orazione. Hanno un rapporto comunicativo privilegiato col divino che si manifesta in estasi mistiche, e hanno visioni sul modello neoplatonico. Sono però anche delle efficaci combattenti contro il demonio tentatore, e quindi partecipano con successo a riti esorcistici. Descrivendo gli stati estatici fanno spesso uso di elementi iconografici, di dipinti visti in cappelle e chiese. Dispongono di capacità profetiche e sono strumento di rivelazioni e di miracoli. Sono in grado di intercedere presso i santi. Hanno un forte carisma che gli permette di acquisire una grande popolarità e di mobilitare masse di persone, a volte intere città. Ne sono coscienti e hanno una spiccata consapevolezza di dover svolgere un ruolo nella società e nella

chiesa. È per questo che prendono molte iniziative a sostegno dei poveri e dei malati. Svolgono il ruolo di consigliere delle corti e dei principi che a volte le ringraziano favorendo il processo di canonizzazione.

3. I primi anni

Fino al sedicesimo anno di età Antea ha vissuto a Noveledo. Il fatto che sappiamo per trasmissione orale dell'esistenza di un personaggio nato più di mezzo millennio orsono, ci rivela che la memoria di Antea Gianetti non abbandonò mai gli abitanti della frazione. Ne fecero la "loro" Beata, incuranti del fatto che mai si avviò un processo di beatificazione.

Secondo il suo agiografo, Padre Gerolamo Villani, Antea nasce a Lucca nel 1570, e nello stesso anno si trasferisce con i genitori a Noveledo. Il padre è originario di Brissago, la madre toscana. È la madre a insegnare alla figlia a recitare il rosario e pare che già a cinque anni Antea sapesse "lavorar di bindelli", cioè filare la lana¹⁷.

Da Brissago si andava spesso in pellegrinaggio nei santuari vicini, come quello di Re in Val Vigezzo.¹⁸ La frequentazione, in compagnia della madre, del monastero della "Madonna del Monte" sopra Varese avrebbe fatto sorgere il desiderio nella bambina di entrare in convento, progetto irrealizzabile perché la famiglia non aveva la necessaria disponibilità economica.

È probabilmente anche questo il motivo per cui a 16 anni Antea si unisce in matrimonio con un muratore che, secondo l'agiografo, la maltratterà – forte forse anche del fatto che gli statuti di Brissago non prevedevano punizioni per la violenza domestica¹⁹ – anche per la sua eccessiva generosità nei confronti dei poveri.

Subito dopo il matrimonio la coppia si trasferisce a Sesto Calende da dove, per motivi di lavoro, il marito si assenta spesso. Morirà all'età di 32 anni.²⁰

Sull'infanzia di Antea si sa poco. È tuttavia molto probabile che non sia stato un periodo gioioso. Come normale in quei tempi per gli strati più umili della popolazione, l'infanzia era breve, quasi inesistente²¹. I "piccoli adulti" venivano integrati prematuramente nei processi lavorativi, come attesta anche il fatto che la punibilità giuridica dei minori era equiparabile a quella dei maggiorenni.²²

Sulla presenza di traumi possiamo soltanto formulare delle ipotesi. Certamente dal punto di vista dell'odierna psicologia alcuni comportamenti delle piccole mistiche verrebbero considerati come disturbi della personalità borderline.²³

La lingua parlata da Antea è presumibilmente un volgare simile a quello usato negli scritti del tempo. È anche probabile che la madre toscana, responsabile della educazione religiosa della figlia, influisca sul suo idioma.²⁴ Antea non impara né a leggere né a scrivere: non esiste la scuola pubblica e solo col tempo si diffonderà la figura del maestro privato. Non è però escluso che, perlomeno in età adulta, Antea avesse imparato a leggere.²⁵

La predicazione, la confessione e l'amministrazione del sacramento della penitenza avvenivano in volgare, anche perché era importante che le direttive religiose fossero ben comprese e osservate.²⁶ Le fonti religiose e linguistiche di Antea sono quindi state presumibilmente quelle legate alla partecipazione al culto e alla riproduzione di formule e di comportamenti indotti dalla numerosa letteratura popolare religiosa. Inoltre bisognerà tener conto dei sermoni ascoltati in chiesa in occasione di messe e funerali, che ricalcavano in buona parte i modelli agiografici di grande diffusione.²⁷ La catechesi veniva ridotta a pochi concetti centrali: il *peccato*, che andava sottoposto a confessione per ottenere il *perdono*, presupposto della *redenzione*.

Una trattazione a parte andrebbe dedicata alla questione del canto liturgico durante gli uffizi sacri. Molto probabilmente nelle piccole chiese c'erano delle donne che cantavano durante la messa²⁸ un po' come avveniva ancora fino a qualche anno fa a Brissago. Probabilmente si praticava anche il canto gregoriano, secondo le feste dell'anno liturgico. Normalmente questo repertorio veniva però cantato non dal popolo ma dal celebrante, dalla *schola cantorum* oppure dai cantanti più istruiti. Si hanno inoltre notizie di *salmatrices* di Traffume, e non è escluso che venissero chiamate a condecorare le funzioni religiose durante le festività.²⁹

Immaginiamo che il modo di pensare di Antea sia stato influenzato durante l'infanzia dal suo rapporto con la natura che costituiva il suo habitat quotidiano. Se la natura era fonte di lavoro e fatica, era anche occasione di meditazione e di ristoro. Ed era soprattutto nel contatto con la natura che Antea poteva percepire il creato come qualcosa di incommensurabile e come quella dimensione che, trascendendo l'uomo come misura

dell'esistente,³⁰ lo apre all'esperienza dell'Assoluto, su cui ci soffermeremo più avanti.

4. Spazi e tempi

Se osserviamo le fotografie di Brissago risalenti a fine Ottocento, ma anche quelle più recenti, oppure se consideriamo il paese dal lago o dalla riva opposta, ne intravediamo ancora gli insediamenti originari. In particolare si intravedono i contorni delle frazioni medievali. Il nucleo di Noveledo veniva considerato ancora negli anni Sessanta del secolo scorso “un museo vivente di architettura medievale montana”³¹

Nel mondo di Antea le frazioni costituivano dei microcosmi sulla cui organizzazione interna ancora poco si conosce. L'ambiente vitale era, a differenza di oggi, architettonicamente omogeneo e le case erano spesso costruite a gradoni per seguire la morfologia del territorio.

Ma come viveva la popolazione di Noveledo mezzo millennio fa? È soprattutto grazie agli approcci di analisi della storia quotidiana che possiamo approssimativamente sapere come si articolava la vita di tutti i giorni.³² La mia impressione è che in molte cose la vita dei miei nonni alla fine dell'Ottocento non fosse molto diversa da quella di Antea. I bisogni fisiologici venivano espletati in giardino, non c'era energia elettrica e quindi si usavano le candele o dei surrogati della cera, l'acqua veniva raccolta alla fontana della frazione, la soddisfazione dei bisogni alimentari veniva garantita in gran parte dal lavoro della terra.

Il confine fra spazio pubblico e privato era meno netto di oggi, anche a causa della povertà di infrastrutture private che costringeva a condividere le risorse pubbliche. I panni si lavavano al fiume e gli statuti definivano con precisione il confine al di sopra del quale non era possibile farlo. È probabile che quando ancora non c'erano le fontane, l'acqua fosse raccolta dai vari rivoli e poi fatta convogliare in contenitori disposti nel seminterrato, a disposizione di due o più case.³³ I locali erano minuscoli, spesso abitati da più persone e certamente non era facile trovare uno spazio adeguato dove rimanere soli. Probabilmente per questo Antea si rifugiava in contemplazione e preghiera nella stalla destinata agli animali.

La maggior parte delle frazioni non ha una vera e propria piazza, il che non esclude che, come avveniva ancora cinquanta anni fa, ci fossero luoghi comuni in cui si svolgeva la vita

sociale. All'entrata di Noveledo c'era uno spazio, chiamato la "Preora" e oggi trasformato in parcheggio, in cui ci si trovava la sera dopo il lavoro a discutere e a (s)parlare.³⁴

Molti spazi venivano vissuti come comuni. Quelli della mia generazione si ricordano come negli anni sessanta del secolo scorso cominciarono ad apparire i cartelli che segnalavano che sentieri e passaggi fino ad allora accessibili a tutti, erano ora da considerare privati.

Ancora oggi molte abitazioni del nucleo di Noveledo – perlomeno quelle di chiara origine rurale – sono collegate l'una con l'altra a formare un fitto reticolo, oggi spesso interrotto da porte murate che segnalano la fine di una proprietà. Allora invece, dove non c'era un passaggio da una abitazione all'altra, e qualora i rapporti fra parenti lo consentissero o lo richiedessero, venivano costruiti passaggi sospesi allo scopo di trasferirsi nella abitazione vicina senza dover uscire nei vicoli. Si potevano così raggiungere in pochi passi i parenti e non si può escludere che vi siano stati periodi in cui si poteva percorrere tutta la frazione senza nemmeno uscire di casa. Costruire una casa appresso all'altra consentiva anche di risparmiare una dose ingente di lavoro, visto che la nuova costruzione poteva approfittare del muro già esistente della casa a cui ci si andava ad appoggiare.

In una società dedita quasi esclusivamente ad agricoltura e pastorizia, lo spazio veniva utilizzato fino all'ultimo centimetro e i confini perimetrali dei terreni venivano tracciati con la massima acribia. Questo spiega perché a chi ancora oggi si addentra nei nostri boschi non può sfuggire la presenza di numerosi muretti a secco, testimoni di un intenso sfruttamento del terreno da coltivare.

Osservando antiche mappe del paese scopriamo una ragnatela di strade e di sentieri che rendevano possibile il passaggio fra i numerosi luoghi contrassegnati con nomi oggi in gran parte sconosciuti e di cui andrebbe approfondito il significato per una toponomastica religiosa, l'agiotoponomastica.³⁵

Spesso gli abitanti si spostavano per il lavoro, anche perché avevano terreni sparsi un po' ovunque sul territorio del comune. Non è escluso che alloggiassero in luoghi diversi, a dipendenza da dove li portava il lavoro. Di conseguenza, anche i monumenti religiosi a cui faceva capo Antea non erano sempre gli stessi, ma cambiavano a dipendenza da dove si svolgeva il suo lavoro.

Molti commentatori hanno ripetutamente sottolineato la fatica di lavorare in un territorio ripido, impervio e “verticale” come quello di Brissago. Oggi le numerose scale che collegano le frazioni vengono soprattutto utilizzate da sportivi dilettanti muniti di raffinati fitness trackers e rinvigoriti da drink energetici arricchiti da frutti esotici. Ai tempi di Antea le salite venivano affrontate con pesanti gerle da corpi che già nella giovane età avevano conosciuto il peso del duro lavoro.

Tuttavia, il significato anche spaziale della verticalità³⁶ svela tutta la sua potenzialità se lo consideriamo nella dimensione religioso-mistica. La simbologia ascensionale ha un ruolo importante e non solo nella mistica cristiana.

L’ascensione esprime il cammino che porta all’esperienza catartica di vicinanza all’Assoluto, che coincide con il raggiungimento della vetta.³⁷

È in questa chiave che possiamo leggere l’ascesa ai Monti di Antea, dove si recava a pascolare le bestie, la cui lana ella stessa avrebbe poi filato nella casa di Noveledo. L’idea del cammino ascensionale verso l’illuminazione mistica trovava quindi nell’infanzia di Antea un riscontro concreto nella morfologia paesaggistica in cui ella si muoveva. Del resto anche in Agostino troviamo la rappresentazione simbolica dell’ascesa verso Dio grazie a mezzi quali la croce, la scala di Giacobbe³⁸, l’albero e la montagna.³⁹

Se seguiamo queste suggestioni spaziali che legano la dimensione religiosa al significato simbolico degli spazi presenti nel pensiero mistico, significativo è il ruolo della “valle” in quanto “valle di lacrime”⁴⁰ come luogo in cui, attraverso l’umiltà, è possibile assurgere al regno celeste. La valle veniva connotata negativamente ancora nella mia generazione, come luogo buio e pericoloso. Nei momenti di sconforto si minacciava di andare in valle a “buttarsi via”, cioè a togliersi la vita.

Tutto lo spazio pubblico – ma in grande misura anche quello privato – veniva sacralizzato da riti saltuari che coinvolgevano tutti quei segni che erano stati distribuiti in esso nel corso dei secoli: cappelle, croci, chiesette, mete di regolari processioni di differenti dimensioni.⁴¹ Per individuare i percorsi sacri di Antea, se tralasciamo la sua particolare affezione per la chiesa della “Madonna del Ponto” – detta oggi Madonna di Ponte –, che ai suoi tempi molto probabilmente era poco più che una cappella⁴², occorrerà fare una indagine accurata di quali fossero i monumenti religiosi già presenti sul territorio comunale a fine Cinquecento.⁴³

Dopo il legame di consanguineità, in particolare quello fra madre e figlia, il legame costituito dalla religione era l'elemento più profondo di solidarietà sociale. Ci siamo chiesti se Noveledo non avesse assunto per Antea una funzione sostitutiva di quella vita conventuale che avrebbe voluto condurre, a cui dovette rinunciare per la mancanza dei mezzi economici. Noveledo era un modello ridotto, in modo analogo al monastero, del mondo religioso nella sua quintessenza rituale.⁴⁴ E Antea vi infondeva forse un'aura di santità, anche in seguito alla convinzione del tempo, secondo cui la permanenza delle "sante" in spazi profani li trasformasse in spazi sacri.⁴⁵

La sacralità dello spazio trovava il suo corrispettivo nella sacralità del tempo. Il tempo sacro e il tempo profano probabilmente in gran parte coincidevano. Il tempo quotidiano era anzitutto indicato dal ritmo della natura, dal sorgere e dal tramontare del sole. In secondo luogo veniva scandito dal suono delle campane.⁴⁶

Nell'ambiente vitale contadino il tempo era però soprattutto legato alla percezione singola degli avvenimenti e al loro valore come tempo vissuto e non come tempo oggettivo, misurato. Non era ancora il tempo urbano, misurato, cronologicamente scandito da quelle che non saranno le campane della chiesa ma le campane da lavoro della civiltà industriale.

Sebbene gli storici individuino tracce di questo passaggio dal tempo *vissuto* al tempo *misurato* già nel Trecento⁴⁷, il "tempo di Antea" era ancora quello legato ai ritmi naturali dell'attività agricola e della pratica religiosa. Questo tempo primordiale⁴⁸ avrebbe segnato la quotidianità ancora a lungo, perlomeno in ambienti rurali. È il tempo che Heidegger associa all'essere-nel-tempo, in cui la temporalità umana viene percepita come tale nella sua forma più autentica.⁴⁹ L'essere umano non è *nel* tempo, ma è bensì il tempo a costituire l'essenza dell'essere umano. È il tempo dei sentieri che vengono percorsi a piedi, in cui la fatica scandisce lo scorrere del tempo senza misurarlo in unità tutte uguali. È più il tempo ciclico dell'ellenismo, ripreso dalla concezione di Nietzsche dell'eterno ritorno, che non il tempo lineare del cristianesimo sottomesso a un *telos*.⁵⁰

Probabilmente solo più tardi, ospite alle corti dei nobili, Antea dovette sottoporsi ai ritmi imposti dagli impegni di corte e a malincuore accettare mezzi di trasporto come le carrozze, e sostituire al tempo *vissuto* del camminare il tempo *profano* dell'efficienza. Avrà dovuto anche rinunciare di offrire a Dio la fatica e la sofferenza provocata dai piedi spesso feriti e

sanguinanti a causa delle lunghe camminate. Infine, se a Brissago il camminare era frutto di scelta libera e favoriva la meditazione e il silenzio, più tardi anche gli spostamenti sarebbero stati sottoposti al controllo del padre confessore.

5. Vergine, sposa e vedova

A 16 anni Antea lascia Noveledo per raggiungere Sesto con il marito. Lo stato matrimoniale costituisce un'involuzione rispetto al senso di autonomia che la dimensione religiosa aveva iniziato a trasmetterle.⁵¹ Col matrimonio Antea veniva reintegrata in un ruolo femminile dal cui ambito, quello familiare, difficilmente era possibile liberarsi. La mia impressione è che Antea avesse affrontato la nuova situazione matrimoniale con spirito per nulla accomodante, ma profondamente ribelle.

Verrebbe spontaneo interpretare la partenza da Noveledo come abbandono dei luoghi dei primi desideri, della intensa preghiera ma anche della intima unione con la natura in tutte le sue manifestazioni: Noveledo era uno spazio magico, in cui il lavoro dettava i ritmi quotidiani anche della preghiera e della meditazione. Vi è però probabilmente una esagerazione romantica nel descrivere questa partenza come abbandono di un territorio idillico e di un rapporto di armonia con la natura. Immagino che i testi agiografici enfatizzino tutte le cesure nello sviluppo biografico come momenti superati grazie all'eroico coraggio oppure alla rassegnata sottomissione delle sante al volere della Provvidenza. La "fragilità" dei sentimenti non può certo prevalere in futuri soggetti candidabili alla santità. Nel suo celebre testo sul "radicamento", Simone Weil insiste sul fatto che le giovani contadine, dopo la luna di miele con la natura, vissuta a contatto con la terra, attraversano una fase in cui l'entusiasmo infantile cede al sentimento della noia e alla spasmodica attesa della domenica.⁵² È quello il momento in cui – osserva la Weil – la giovane contadina è persa e vede soltanto nel viaggio una via d'uscita da questa condizione di noia.

Se interpretiamo le fasi della esistenza di Antea con i criteri usati dalla sociologia della migrazione⁵³, potremmo dire che, alla fase di luna di miele trascorsa a Noveledo (verginità), e dopo lo shock del matrimonio (moglie), fa seguito, grazie alla morte improvvisa del marito, una fase di ritrovata autonomia (vedova). Sebbene non vada trascurato che le vedove appartenessero a una categoria particolarmente debole⁵⁴, il

poter viaggiare consentirà ad Antea di disporre di una nuova libertà e una rinnovata autonomia.

Nella precettistica del tempo la condizione vedovile veniva considerata con molta attenzione. In genere, benché le aspettative sociali fossero che le vedove conducessero vita ritirata, gli veniva riconosciuta una certa libertà di movimento. Sempre però sotto la supervisione sanzionatoria di un padre confessore.⁵⁵ Il modello della santa viva poneva indiscutibilmente in crisi il potere maschile rappresentato dal padre spirituale, in quanto rovesciava i ruoli che vedevano nel “padre spirituale” il riferimento principale e necessario per condurre una vita devota.⁵⁶ Una preoccupazione del padre confessore era quindi probabilmente anche di evitare che la santa prendesse il sopravvento anche su di lui.

Tramite il sacramento della confessione il padre spirituale controllava e indirizzava l'esistenza delle sante, a cominciare dall'interiorità fino a deciderne il tipo di abbigliamento.

È difficile immaginarsi che Antea si trovasse a suo agio nell'ambiente delle corti così diverso dagli ambienti in cui era cresciuta. D'altra parte ciò che le veniva chiesto era presumibilmente di essere se stessa: la stracciona che girava a piedi nudi per i vicoli di Noveledo. L'impressione che si ricava è che le sante si trovassero in una condizione contraddittoria: per un verso entravano a far parte della famiglia nobile, venivano vestite e riverite, e anche costrette ad ammorbidire la loro condotta ascetica a favore della decenza di corte. D'altro lato dovevano rimanere se stesse, proprio per appagare le aspettative degli ambienti cortigiani⁵⁷, che erano di trovarsi davanti delle vere candidate alla santità. Ma essere se stessi per scelta o per dovere sono due cose profondamente diverse. E inevitabile sembra porsi la questione se le sante vive a volte dovessero stare a un gioco a cui non avrebbero più potuto sottrarsi. Non abbiamo elementi per avvalorare questa ipotesi, ma nemmeno elementi contrari. Analogamente non possiamo sapere in che misura il singolo individuo seguisse i precetti religiosi per convinzione, oppure per ottemperare a degli obblighi sociali traendone dei vantaggi.

Un elemento che sembra emergere chiaramente sia dalle agiografie delle sante vive che da quello che sappiamo di Antea, è la convivenza di due aspetti comportamentali solo apparentemente contraddittori. Se da un lato riscontriamo in Antea una forte tendenza alla meditazione e alla mistica, d'altro lato la contraddistingue anche una spiccata capacità

imprenditoriale, il cui fine ultimo è la realizzazione del suo progetto, cioè la diffusione della devozione dei morti⁵⁸.

I francescani facevano uso già allora di tecniche di comunicazione di massa: stampavano dei fogli a basso prezzo a larga diffusione⁵⁹ per diffondere le proprie convinzioni. Fu forse da loro che Antea imparò a preparare dei “cartelli” per comunicare con quello che oggi chiameremmo *il largo pubblico*. Forse il tempo che doveva mettere a disposizione delle élites del tempo era finalizzato, grazie alle risorse ottenute, a raggiungere con la sua missione il numero maggiore possibile di persone. Antea va forse considerata un Robin Hood spirituale?⁶⁰

6. Unio mistica e consolazione

Nella storia del misticismo della cultura spirituale occidentale le donne hanno avuto un ruolo fondamentale⁶¹. Tuttavia, gli scritti delle mistiche erano spesso anonimi, probabilmente perché le autrici temevano di essere prese di mira dai pregiudizi del tempo.

Il carisma ribelle delle mistiche affascinava gli uomini di potere, tanto che si è detto che gli scritti mistici delle donne spesso sono scritti in modo tale da suscitare l'impressione che potrebbero essere stati scritti da uomini.

L'esplosione mistica del Seicento⁶² ha prodotto numerosi esempi di scritti ascetici, mistici, di pietà in prosa italiana⁶³. Si tratta di testimonianze di fede in cui emergono le angosce, le paure e il significato che aveva la religione per molti soggetti che per motivi diversi vivevano separati dalla società attiva e operante.⁶⁴ Sono testimonianze che raggiungono anche dei livelli eccelsi di profondità e di potenza religiosa, come nel caso della clarissa Camilla Battista da Verano.⁶⁵ Era un periodo in cui predominava una sensibilità religiosa ricca di sentimenti e di forti slanci di passione.⁶⁶ Ma un'analisi degli scritti mistici di quel periodo potranno aiutarci a capire il misticismo di Antea?⁶⁷

Come sottolineano molte mistiche, l'esperienza mistica è sempre un'esperienza molto personale e unica, e quindi difficilmente accessibile se non dalla prospettiva di chi l'ha provata. Proprio per questo è difficile che vi sia un linguaggio che ne sappia cogliere la peculiarità e l'irripetibilità. È

probabile che sia in grado di farlo soltanto la lingua della poesia nelle sue più alte espressioni: si pensi ad esempio al *Cantico dei Cantici*⁶⁸ o alla prosa di Teresa d'Avila.

Da questo deriva anche probabilmente la mancanza di chiari contorni semantici del concetto di misticismo.⁶⁹

Anche le rappresentazioni pittoriche degli stati estatici sono spesso poco convincenti, anche se, come accennato, erano le mistiche stesse, nel descrivere le loro estasi, ad ispirarsi a pitture viste in qualche chiesa o cappella.⁷⁰ Si diceva che le mistiche in estasi cambiassero completamente i tratti del viso, divenissero molto più belle.⁷¹

È possibile che l'analfabetismo di Antea ne abbia favorito lo slancio mistico? Non è da escludere, anche perché la contemplazione mistica non richiede necessariamente il supporto della lingua scritta, pur essendoci molteplici esempi in cui la scrittura funziona da incoraggiamento alla meditazione.⁷²

L'estasi mistica presuppone un contatto intenso e diretto col divino, spesso accompagnato da visioni e musiche angeliche, e un radicale distacco dalla società circostante.

Era però grande la preoccupazione del tempo, di distinguere il genuino stato mistico da stati mentali causati da illusioni diaboliche.

Nella mistica cristiana si stabilisce un profondo rapporto d'amore con un Dio *personale* che penetra nella sfera più intima dell'io. Questo aspetto personale si manifesta in modo esemplare nel concetto di matrimonio mistico.⁷³

Spesso si è interpretato il distacco dalla realtà intramondana per mezzo del misticismo come un atto di liberazione da una quotidianità opprimente. In termini psicoanalitici si parlerebbe di *rimozione* della realtà. Abbiamo osservato come la donna venisse sottomessa dal maschio sia in ambito domestico che in quello lavorativo, e come a questo si aggiungevano le regole imposte da una chiesa tradizionalmente misogina. Sullo sfondo di queste considerazioni l'estasi mistica è stata interpretata in chiave riduttiva come il trasferimento *in foro interno*, nella propria coscienza, di un bisogno di libertà che non è realizzabile *in foro esterno*, nella realtà delle proprie relazioni interpersonali. È del resto questa la lettura che ne farebbe una storiografia marxista, secondo cui la mistica come espressione estrema del sentimento religioso, altro non è che la estrema fuga da una realtà divenuta oppressiva e insostenibile.

L'interiorizzazione da parte delle donne di conflitti non risolvibili *in foro esterno*, le avrebbe rese più attente alle problematiche della cura – in questo contesto potremmo dire

anche della cura delle anime – determinandone la maggiore sensibilità necessaria a prendersi cura delle difficoltà e dei problemi delle persone. Antea, come le sante vive, vengono apprezzate per la loro capacità di cura nell'ambito dei rapporti personali, per la loro disponibilità a comprendere gli individui tenendo conto della loro fragilità e vulnerabilità. Questa competenza nel consolare, in un periodo politico turbolento, dominato dalle paure, dalle malattie e dalla violenza pubblica e privata⁷⁴, ha sicuramente contribuito al successo delle sante vive e ne costituisce una caratteristica centrale. Tuttavia, la capacità di cura e consulenza delle anime potrebbe aver avuto origine nella abilità, propria delle sante e favorita dalla loro posizione marginale rispetto a gran parte della popolazione, di assumere un punto di vista *esterno* rispetto ai problemi che assillavano le persone. E questo poteva essere il frutto di una maggior resistenza delle sante nel sopportare situazioni di estremo disagio. Basti pensare all'esercizio estremo della rinuncia a nutrirsi, che limitava l'assunzione di cibo al sacramento dell'eucarestia. Oppure alla rinuncia radicale al possesso di beni di qualsiasi tipo. Nel desiderio di non possedere è possibile vedere un gesto di profonda religiosità che consiste nell'abbandono assoluto a un potere superiore, gesto di assoluta liberazione da qualsiasi paura e di assoluta fiducia nel divino.⁷⁵

7. Strega o superstar?

Contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, la maggior parte delle persecuzioni per stregoneria è avvenuta proprio nella prima età moderna, e precisamente nel periodo da noi considerato.⁷⁶ Streghe e stregoni rischiavano la tortura e la morte sul rogo. Le pratiche magiche erano molto diffuse e si riteneva che l'essere strega fosse un'attitudine innata, acquisita principalmente per trasmissione ereditaria.⁷⁷

Sono state spesso rilevate evidenti analogie fra le sante e le streghe.⁷⁸ Le somiglianze dei loro racconti hanno generato molteplici interpretazioni, anche di natura psicopatologica⁷⁹, da parte di chi si è soffermato sul carattere sessuale delle unioni fra umano e divino. Spesso le sante raccontavano che nell'estasi erano divenute spose di Gesù, che le aveva abbracciate e gli aveva dato un invisibile anello nuziale, di cui però sentivano la presenza al dito. Le streghe confessavano invece di aver avuto rapporti amorosi con i demoni e di aver

ricevuto in dono degli oggetti come ad esempio degli amuleti o altro.⁸⁰

Anche in Ticino i processi alle streghe terminarono spesso con il rogo o, se il giudice voleva mostrarsi particolarmente clemente, con la decapitazione.⁸¹

I curatori degli Statuti di Brissago riferiscono che in paese vi furono fenomeni di magia nera⁸² e che il parroco aveva denunciato alcune donne che pretendevano guarire o prevenire malattie con unguenti e riti magici. Particolarmente abominevole era il rito, rilevato anche dai curatori degli Statuti, che consisteva nel far transitare un gatto sulla culla di un neonato, per poi sotterrare vivo il povero animale.⁸³

La stregoneria e la magia permeavano la vita quotidiana, ed era molto diffusa la convinzione che, grazie ad esse, si potesse modificare l'ambiente e il destino delle persone sia in bene che in male. Era frequente ad esempio l'uso di amuleti e di riti che potevano essere compiuti anche da gente comune.⁸⁴ Se le streghe incutevano timore per le loro possibili coalizioni con il maligno, esse venivano però considerate con rispetto e apprezzate per la loro presunta capacità di guarigione. Potevano sì provocare il male, ma potevano anche combatterlo e, per molti aspetti, venivano considerate alla stregua di monaci e di preti.

L'ambivalenza della Chiesa nei confronti della superstizione era presumibilmente dovuta al fatto di non voler smorzare troppo l'entusiasmo dei fedeli, allontanandoli da sé. Bisognava piuttosto indirizzare le credenze superstiziose sulla strada delle credenze legittimamente riconosciute dalla Chiesa. A questo fine fungeva ad esempio l'idea di miracolo come sostitutiva dell'atto superstizioso, consentendo di distinguere chiaramente fra il potere legittimamente attribuito alle sante da quello inaccettabile delle loro antagoniste.⁸⁵ Si insisteva anche sulla necessità di una politica ecclesiastica che supplisse alla ignoranza religiosa con l'istruzione in particolare dei fanciulli alla fede.⁸⁶

Nell'ambito religioso, dietro la eccezionalità della donna covava sempre il sospetto che ci fosse qualche finzione operata dal maligno. Là dove una donna pretendeva di condurre una propria vita religiosa autonoma si sospettava che si nascondesse l'opera del demonio.⁸⁷

A causa della intrinseca fragilità e vulnerabilità che si attribuiva ai soggetti femminili, esse erano considerate facili prede e alleate del maligno. Forse per questo, sebbene fossero le donne a gestire il rituale dei morti, la normativa delle città

medievali individuava nel lutto delle donne il pericolo dell'eccesso che avrebbe potuto offrire spazio al maligno. Si tentava perciò di escluderle "dapprima dal corteo e quindi anche dalla sepoltura".⁸⁸ Anche in un passaggio degli statuti di Brissago si dice di voler escludere le donne dalle celebrazioni per i defunti *esterne* alla chiesa, probabilmente perché se ne temevano la teatralità smodata nel manifestare il dolore.⁸⁹ Fu proprio questo disciplinamento del *pato*s femminile a condurre a una forte mascolinizzazione e clericalizzazione del rituale funebre.⁹⁰

Potremmo dire che tutto ciò che veniva considerato irrazionale veniva sottoposto al vaglio delle autorità ecclesiastiche. Elementi legati alla superstizione si manifestavano anche nei sogni e nelle visioni che – proprio per la disinvoltura in cui nei sogni si mischiavano elementi religiosi ad elementi magici – potevano dar adito ad interpretazioni ambigue. I sogni venivano visti con diffidenza perché potevano rivelare delle verità nascoste dell'aldilà che si sottraevano al diretto controllo delle autorità ecclesiastiche. Ecco perché gli agiografi li modificavano, eliminando quei possibili fraintendimenti che avrebbero potuto far finire la santa nelle mani dell'inquisizione.

Chissà se e come sarà intervenuto Gerolamo Villani, l'agiografo di Antea, sul sogno di cui egli riferisce nel manoscritto: nel corso di uno dei suoi numerosi viaggi, Antea, non avendo trovato alloggio presso i vivi, cercò rifugio presso "i suoi morti", in un cimitero. Addormentatasi, sognò che scoppiava un forte temporale e che i defunti, come gesto di riconoscenza per l'attenzione che la beata aveva avuto per le loro anime, uscirono dalle loro tombe, si liberarono dai lenzuoli in cui erano stati avvolti e formarono una grande tenda con cui misero al riparo Antea dalla forte pioggia.⁹¹

La messa in scena dei sogni nei testi agiografici è dovuta al maggiore interesse per gli aspetti eccezionali delle sante piuttosto che per le loro virtù o per gli aspetti propriamente biografici. Le agiografie si dedicano volentieri ai miracoli e alle sofferenze corporali, alle morti tragiche e alle lotte con il maligno e, per l'appunto, ai sogni fantastici.

Va sottolineato il fatto che il racconto dei sogni presuppone una disponibilità che potremmo definire sovversiva, a svelare quella parte della propria identità che non è controllata da una vigile soggettività. Il raccontare un sogno presuppone uno sdoganamento dell'inconscio, del mondo delle pulsioni e dei desideri che sarebbe stato impensabile nel primo millennio.⁹²

Infatti, quando ai primi cristiani veniva ingiunto di rivelare la propria identità, essi rispondevano: “Sono cristiano!”. La soggettività veniva definita dall'esterno, non da un punto di vista internalista.

Non è difficile capire perché siano gli aspetti eccezionali della vita delle sante a interessare le agiografie: sono proprio questi gli aspetti che stimolavano l'interesse per le sante e il loro successo presso i loro seguaci. Questo avrebbe anche aumentato le probabilità di un esito positivo del processo di canonizzazione.⁹³

In modo analogo gli eroi del mondo sportivo non vengono acclamati perché si allenano quotidianamente seguendo una ferrea disciplina, ma per quelle imprese, come il superamento di un record mondiale, che li rendono unici agli occhi dei contemporanei.

Antea, come molte sante vive, divenne così una sorta di *Superstar*, di *Atleta della religione*⁹⁴, di cui vennero lodate le doti straordinarie e la cui immagine pubblica fu anche il frutto di una raffinata strategia di marketing, studiata con cura dal suo agiografo.

Per concludere, possiamo considerare la figura della strega come un modello concorrenziale a quello delle sante vive? Sicuramente la costruzione sociale della strega tendeva a sovrapporsi al modello della santa. Il confronto fra le sante e le streghe ci consente di capire meglio quali fossero le aspettative eccezionali di cui venivano investiti personaggi come Antea, e a quali possibili fraintendimenti potessero essere sottoposti.⁹⁵

8. I vivi e le Anime del Purgatorio

L'idea che il pensiero della morte debba accompagnare costantemente la nostra esistenza è frequente nel pensiero filosofico. In sintonia con questa idea è anche la convinzione platonica, poi ripresa da Montaigne, secondo cui la filosofia dovrebbe insegnare a morire.

Tuttavia il rapporto di Antea con la morte non è filosofico, bensì religioso. Ed è comprensibile solo nel contesto di quella *nascita del purgatorio*⁹⁶, che alcuni storici collocano nella sua forma definitiva nel secolo XII, pur riconoscendo che, perlomeno a partire dal IV secolo, vi siano stati diversi passaggi intermedi che avrebbero condotto al concetto di purgatorio.

Detto in breve, il Purgatorio è il luogo di purificazione per coloro che, nel corso della loro vita terrena, non hanno raggiunto lo stato di santità.

Con la nascita di questo *terzo luogo* tutto cambia, in particolare gli schemi mentali degli individui e il modo in cui percepiscono il tempo. Il “supplemento di biografia”⁹⁷ a cui si avrà accesso soltanto dopo la morte, mette in crisi la logica binaria che non vedeva alternativa fra la vita eterna in Paradiso e l’eterna sofferenza all’Inferno. Siccome sono pochi a poter vantare una vita di santità, il Purgatorio diventò una meta probabile per la maggioranza dei fedeli, e non stupisce che la letteratura agiografica ci fornisca una vasta testimonianza della popolarità del Purgatorio.⁹⁸

Di fondamentale importanza è il fatto che le preghiere dei vivi contribuiscano a ridurre ed alleviare il periodo che i defunti attraversano in questo processo di purificazione, prima del giudizio finale che precede l’entrata nel Paradiso⁹⁹. Ne troviamo conferma anche nel *Purgatorio* di Dante, in cui tutte le anime, senza eccezione, chiedono al Poeta di fare in modo che i vivi preghino per loro, poiché, come dice Manfredi di Svevia alla fine del terzo canto “qui per quei di là molto s’avanza”¹⁰⁰, che significa che *qui nel Purgatorio*, grazie ai vivi (*quei di là*), si può progredire molto, avanzare in purificazione. E anche i vivi, con le loro preghiere e i loro suffragi a favore dei defunti, aumentano le loro *chances* di un aldilà felice. Si viene così a creare una situazione di vantaggio reciproco, una situazione *win-win*. Ecco perché l’attività missionaria di Antea si concentra prevalentemente sulle anime del Purgatorio e Antea fa suo lo slogan *Pregate per le anime del Purgatorio!* La mistica di Noveledo diventa una vera e propria *militante della liberazione delle anime del Purgatorio*.¹⁰¹ Tutto questo in sintonia con una tendenza diffusissima, quasi ossessiva nel tardo medioevo, di ordinare le messe per i morti, espressione forse di una incertezza di fondo riguardo alle devozioni.¹⁰²

Con l’invenzione del Purgatorio, “inferno non perpetuo, ma temporaneo”¹⁰³, cambia allora anche il rapporto psicologico, emotivo con i defunti. Ora non c’è solo solidarietà fra i vivi, ma anche fra i vivi e i morti *in stato di grazia*.¹⁰⁴

Inoltre l’interazione fra vivi e morti rinforza il rapporto di responsabilità dei figli nei confronti dei genitori, per cui i figli vengono sollecitati a contribuire a un aldilà dei genitori alleggerito, nel limite del possibile, dalle sofferenze. In analogia a quello che era avvenuto nelle credenze popolari

riguardo agli “spiriti”, anche nella liturgia, nell’arte e nella devozione cattolica per i morti, veniva a crearsi una sorta di “fascia di età”, quella dei defunti, collocata accanto a quelle dei bambini, dei giovani, dei coniugati e dei vecchi.¹⁰⁵

Alla vicinanza emozionale fra vivi e morti generata dalla teoria del Purgatorio sembra corrispondere la vicinanza fisica dei defunti nella vita quotidiana di Antea.

Sarà infatti solo nel corso dei secoli che i defunti verranno sempre più allontanati dal centro abitativo, anche per questioni di igiene pubblica. In origine i morti venivano seppelliti in chiesa, prassi che venne in seguito riservata soltanto al clero e poi del tutto abbandonata. Sappiamo ad esempio che Antonio Rainaldi, sacerdote di Brissago venne sepolto sotto l’altar maggiore della chiesa parrocchiale.¹⁰⁶ Gli altri defunti venivano invece sepolti in uno spazio cimiteriale non chiaramente delimitato, nello spazio circostante la chiesa. Spesso si trattava di un prato.¹⁰⁷ A volte il cimitero ha addirittura preceduto l’insediamento dei villaggi¹⁰⁸ e poi, secondo un modello di sviluppo concentrico, si è sviluppato l’insediamento abitativo. Attorno alla chiesa si seppellivano i morti privi di lapidi individuali. Bastava una unica grande croce per tutti. In un cerchio più esterno veniva poi eretto un muro che doveva separare lo spazio sacro da quello profano e tenere lontani gli animali dalle tombe. Gli ebrei e i bambini non battezzati prima di morire venivano esclusi e avevano uno spazio separato. I suicidi infine venivano gettati in una fossa comune o abbandonati alle correnti di un fiume. Al di là del cimitero si sviluppava la zona abitata dai vivi, il paese. Seguiva da ultima la zona coltivata. In questo modo per andare in chiesa e tornare alla propria abitazione bisognava attraversare il cimitero.

Accertamenti archeologici hanno appurato che un po’ in tutto il paese e anche nelle frazioni vi sono tombe sparse, il che potrebbe far pensare all’esistenza di cimiteri o comunque a strutture simili create per le comunità delle frazioni.¹⁰⁹

Si potrebbe dire che a una società impregnata di religione¹¹⁰ corrispondeva una realtà impregnata di morti, sia dal punto di vista spaziale che da quello emotivo.

Il cimitero era sì considerato un luogo sacro, ma dato che la separazione fra *sacro* e *profano* non era netta, esso poteva diventare palcoscenico di attività non propriamente devote. Lo testimoniano anche i racconti delle visite pastorali in cui si deplora l’uso dello spazio cimiteriale per stendere i panni, il fieno, il grano ad asciugare al sole. Oppure per discutere

animatamente, bestemmiando pesantemente, cosa tanto diffusa nel paese da richiederne una severa sanzione negli statuti.

Inoltre nei cimiteri si verificarono diversi scontri che portarono alla morte violenta dei contendenti.

Nelle visite pastorali comprensibilmente si deprecavano questi eccessi e anche la scarsa cura dello spazio cimiteriale, come la mancanza di protezioni che avrebbero dovuto tenere lontani gli animali dalle tombe.¹¹¹

D'altro lato non senza una certa benevolenza si osservava come alcuni comportamenti fossero la manifestazione dello spirito un po' "rude"¹¹² della popolazione di Brissago, abituata a una vita molto semplice ed essenziale. Alcuni comportamenti erano però anche la conseguenza della forte compenetrazione della cultura dei morti nella quotidianità delle persone. Inoltre, in una società in cui violenza e malattia erano marcatamente presenti, il rapporto con la morte non era il risultato di una riflessione astratta, ma godeva quasi di una naturalezza quotidiana. I morti erano contigui ai vivi, così come la morte era indissolubilmente e fatalmente compagna della vita.

Del resto tenere i morti in casa fino alla celebrazione del funerale era prassi comune fino a pochi decenni fa e in parte viene tuttora praticata da alcune poche famiglie.

La compenetrazione della morte nella quotidianità si manifestava in modo ancor più evidente in occasione dei funerali che, come abbiamo visto, erano considerati non eventi appartenenti alla sfera privata ma a quella pubblica, tanto che gli statuti vi rendevano obbligatoria la partecipazione dei capofamiglia. Se ciò non avveniva, veniva richiesto il pagamento di una multa.

Immagino che, come ancora avveniva qualche decennio fa, il defunto venisse accompagnato in processione dalla propria casa fino al cimitero.

Infine, uno degli effetti dell'invenzione del Purgatorio fu anche di assestare un colpo alle concezioni arcaiche secondo le quali le anime dei defunti tornavano a minacciare chiese e cimiteri disturbando i vivi. Sebbene ancora nel Quattrocento molti ritenessero che nei cimiteri vagassero "anime in pena", in bilico fra la morte e la vita¹¹³, il Purgatorio divenne il luogo dove i morti erano uniti pacificamente ai vivi nell'attesa della redenzione, e il cimitero si trasformò in sala d'aspetto.

9. La speranza degli afflitti

Antea era felice? È possibile rispondere a questa domanda? E ha senso porla? È già difficile dire se un nostro contemporaneo è felice, figurarsi di un personaggio vissuto 500 anni fa! La maggior parte di quello che sappiamo su Antea è basato sulla fragilità delle fonti e su ipotesi in cui parzialmente probabilmente proiettiamo i nostri desideri: noi vorremmo che Antea fosse come vorremmo che ella fosse. Presupporremmo tuttavia che Antea fosse felice e cerchiamo di fornire i motivi di questa ipotesi.

Possiamo cercare di rispondere alla domanda sulla felicità di Antea prendendo in considerazione gli aspetti prettamente religiosi e teologici della questione. Assumiamo il presupposto che il sentimento religioso nasce dalla ricerca di un senso per la nostra esistenza e per il mondo. Ovviamente possiamo anche trovare una risposta alla nostra domanda di senso in altri ambiti della nostra esistenza: ad esempio nel nostro lavoro, nella cura dei rapporti interpersonali. Possiamo addirittura sfamare il nostro bisogno di senso nella convinzione che il senso dell'esistenza consista nel suo essere priva di senso. Se riteniamo che la ricerca del senso ci ponga davanti al vuoto creato dalla sua mancanza, possiamo semplicemente volgere lo sguardo nell'abisso. Ecco perché, da esistenzialista ateo, Camus afferma che l'unico problema filosofico veramente serio è quello del suicidio.¹¹⁴

In realtà, la questione si pone in questi termini soprattutto in situazioni eccezionali: davanti alla perdita di una persona amata, davanti a delle situazioni traumatiche che ci sembrano senza via d'uscita, cioè senza senso. È nell'afflizione che il bisogno di consolazione e di giustizia si fa più pressante.¹¹⁵

Ma le persone nel Medioevo non erano tanto afflitte dal vuoto esistenziale degli esistenzialisti, quanto dalla paura della fame, della miseria, della malattia, delle epidemie. La paura che probabilmente sovrastava tutte le altre, era quella della fine del mondo¹¹⁶, la paura di un *giudizio universale*, che avrebbe definitivamente fatto giustizia di tutte le ingiustizie umane. La paura della morte non era la paura del nulla, ma della prospettiva che ci aspettasse un aldilà colmo di sofferenze che, nella peggiore delle ipotesi, potrebbero essere eterne.

Abbiamo visto che la dottrina del Purgatorio sdrammatizza il passaggio dalla vita alla morte consegnandoci un terzo spazio purificatore. Uno spazio a favore di coloro che non sono del tutto buoni ma nemmeno del tutto cattivi.¹¹⁷

Possiamo credere che Antea fosse felice perché il Purgatorio le dava una prospettiva di redenzione facilitata? Ovviamente

no. In odore di santità, per Antea molto probabilmente si prospettava la variante di un passaggio diretto al Paradiso. Sarebbe anche abbastanza contraddittorio pensare che la felicità di Antea nascesse da un calcolo utilitaristico sulle probabilità di un aldilà in Paradiso.

Potremmo semplicemente dire che Antea è felice perché crede alla resurrezione dei morti e alla vita eterna. E da che cosa ricavava questa convinzione? Certamente possiamo sostenere che non sarebbe ragionevole pensare che dopo la morte tutto finisca, e questo per vari motivi. Uno di questi riguarda la giustizia: se nella vita terrena sono sempre i più forti a vincere, vorremmo che almeno nell'aldilà venga fatta giustizia per tutte le ingiustizie e le sofferenze subite nella vita terrena! Ci aspettiamo insomma, che almeno dopo la morte sia il Bene ad averla vinta e che possiamo raggiungere quella felicità che nella vita per Aristotele è il fine ultimo delle nostre azioni. Inoltre, ci sembra giusto che ci sia un nesso fra l'agire eticamente in questo mondo e una vita nell'aldilà, e sicuramente non a svantaggio dell'azione moralmente irreprensibile. Si potrebbe però sostenere che il senso del credere dell'aldilà sia proprio il fornire un senso alle nostre sofferenze e che questo accada indipendentemente dalla esistenza o meno di una ricompensa dopo la morte.

Ma torniamo alla questione da cosa fosse generata la felicità di Antea. Abbiamo escluso che fosse soltanto il frutto del credere in una vita eterna dopo la morte. Ma allora da che cosa? La felicità di Antea era frutto dell'ascolto e della contemplazione.¹¹⁸ Della capacità mistica di aprirsi all'Assoluto. Per chiarire questo, è necessario approfondire un momento la questione del tempo della vita eterna. Possiamo descrivere il tempo terreno come un susseguirsi di attimi in cui cerchiamo di non annoiarci e di liberarci dalle nostre paure. È un tempo scandito dal dominio del prima e del dopo. Ogni dopo si trasforma irrimediabilmente in un prima e così via inesorabilmente. È il regno della fugacità dell'istante.

Quando ci immaginiamo la vita eterna, le attribuiamo una qualità completamente diversa libera dalla schiavitù del susseguirsi degli istanti. Nella nostra capacità rappresentativa limitata diremmo che è il dominio della *eterna simultaneità* che subentra alla *fugacità del tempo terreno*. Spesso si fraintende il rapporto fra il *tempo terreno della fugacità* e *tempo eterno della simultaneità* come se fossero separati cronologicamente. *Prima* ci sarebbe il tempo terreno e *poi*, dopo la morte, il tempo della felicità eterna, negazione del tempo terreno. Siccome però

l'eternità non è – come direbbe Hegel – *astratta negazione* del tempo umano, ma bensì la trasposizione della temporalità su un altro piano, essa non è il *dopo* del tempo terreno, ma è un *altro tempo*.

Crederci alla vita eterna non è quindi credere a una vita eterna *dopo la morte*, poiché la vita eterna è conficcata *nel mezzo* della nostra vita terrena. Per il cristiano non c'è differenza fra il prima della morte e il dopo la morte. Il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar¹¹⁹ cita a questo proposito la promessa di Gesù in Giovanni 14,15-21:

“Non vi lascerò orfani: verrò da voi. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete.”

Il significato è: siete naturalmente ancora nel mondo, ma la mortalità non vi appartiene più. Ecco perché vogliamo pensare ad Antea come un individuo felice e pensiamo che la sua infelicità potrebbe essere una nostra proiezione. Per Antea la vita eterna era presente nella sua vita quotidiana e la morte terrena non la riguardava. Ed era nell'attimo mistico che ella viveva nel modo più completo il senso dell'essere eterna. Ecco perché la vogliamo chiamare la mistica di Noveledo.

10. Il futuro del culto dei morti

Forse anche ad alcuni di voi è successo di vedervi comparire davanti su Facebook o su qualche altro *sito social* la pagina web di una persona che conoscevate e che è già defunta da tempo. Facebook sta diventando il più grande cimitero esistente e il numero di utenti deceduti aumenta in modo vertiginoso, tanto che ancora in questo secolo supererà il numero degli utenti vivi. Si prevede che entro fine secolo il numero di utenti morti sarà di quasi 5 miliardi.¹²⁰

La critica dei mutamenti che ha subito il culto dei morti nelle società contemporanee è diventato un luogo comune della critica sociale: nella civiltà globale i defunti sarebbero divenuti zavorra umana di cui liberarsi al più presto. Una società soltanto rivolta al futuro, priva di coscienza del passato, tenderebbe a ridurre il culto dei morti a una incombenza *dovuta* ma non veramente *vissuta*. A dimostrare la sbrigativa e

anonima liquidazione della memoria dei morti sarebbe fra l'altro il numero crescente di coloro che desiderano rinunciare a una sepoltura e a una lapide su cui venga inciso il loro nome. L'esperienza insegnerebbe che è comunque solo una questione di tempo fino a che i propri discendenti lo dimenticheranno. La critica delle società contemporanee raggiunge la sua acme nella denuncia della mancanza di sensibilità verso i defunti; in essa si mostrerebbe plasticamente l'evaporazione della sostanza religiosa dalle società contemporanee.

Se osserviamo attentamente questo fenomeno ci rendiamo però conto che si tratta di un processo più complesso. Bisogna anzitutto tener conto del fatto che l'aumento del numero dei morti è inversamente proporzionale alla disponibilità di spazio per la sepoltura. La conseguenza è che inevitabilmente diminuisce il numero di anni a disposizione dei familiari per rendere visita ai propri cari nei cimiteri. Il tempo in cui una tomba è a disposizione del culto si riduce spesso – a dipendenza dello sviluppo demografico del paese in questione – a meno di una generazione. La scelta ormai prevalente della cremazione dei cadaveri consente in parte di allungare questo periodo. È però solo una questione di tempo finché anche il numero dei loculi cimiteriali si rivelerà troppo esiguo e inevitabilmente si dovrà ridurre il tempo di permanenza in essi. Un ulteriore sgravio dello spazio dei cimiteri è dato dalla consuetudine crescente di disperdere le ceneri dei defunti nei boschi e nel lago con riti improvvisati sulla scorta di filosofie *new age*. Essi consentirebbero non solo simbolicamente ai defunti di tornare a far parte di quel *ciclo vitale* che vede nella natura l'inizio e la fine di un processo circolare in cui si riproduce infinitamente il mistero della vita. Indipendente dai significati filosofico-religiosi che si vogliono attribuire a queste procedure di "sepoltura per spargimento", esse possono anche essere interpretate come il legittimo desiderio di alcuni defunti di non voler gravare sui parenti con incombenze rituali il cui espletamento in un'epoca di elevata mobilità diventa sempre più complicato.

In un rapporto di complementarità a queste procedure va interpretato lo sviluppo dei cosiddetti *cimiteri virtuali*¹²¹, che non sono la manifestazione di una diminuita disponibilità a conservare memoria dei propri defunti. Al contrario, grazie ad essi si allunga indefinitamente il numero di generazioni a cui è data la possibilità di visitare il defunto e di ricordarlo, ad esempio con l'acquisto di un fiore virtuale o per mezzo di altri atti rituali. La creazione di spazi commemorativi è un mezzo

efficace per la condivisione del lutto e per stemperare il dolore causato dalla perdita dei nostri cari.

In considerazione però delle difficoltà persistenti nella cancellazione, sia da vivi che da morti, dei nostri dati digitali, tutto questo potrebbe paradossalmente rendere problematico il diritto all'oblio, la legittima richiesta di essere dimenticati.¹²²

Certamente, l'accostamento della morte digitale alla morte fisica e la problematica della gestione della eredità digitale costituiscono una sfida di non poco conto, che potrebbe costringerci a ridefinire le linee concettuali con cui affrontiamo la comprensione e la gestione della morte.¹²³

Ciò non riguarda soltanto fenomeni ormai diffusi come la pratica dei funerali in diretta streaming, ma anche la questione del mantenimento in vita di una persona morta fisicamente, ma rivitalizzata digitalmente.

Lo spazio digitale sta prendendo il posto del terzo spazio di cui abbiamo parlato e diventerà una coda digitale della vita terrena?¹²⁴ È probabile che le pratiche commemorative e rituali che si schiudono grazie alla dimensione digitale diversificheranno le modalità con cui ci si occuperà delle Anime dei defunti. Aumenteranno le chances delle Anime del Purgatorio di ottimizzare la cura della loro anima mediante una efficace e puntuale attenzione nei loro confronti da parte dei loro cari. Ciò significherà aumentare le loro probabilità di un accelerato passaggio in Paradiso. E anche i vivi approfitteranno di un accesso facilitato alla cura delle anime del Purgatorio. Le tombe dei morti, pur non essendo vicine fisicamente, possono già ora essere a nostra completa disposizione sullo schermo dei nostri telefonini.

La conseguenza di tutto questo è l'eliminazione dei cimiteri nei nostri paesi e nelle nostre città? Dal cimitero all'interno della chiesa e al cimitero attorno alla chiesa si è giunti all'obbligo di creare aree cimiteriali fuori delle zone abitative¹²⁵ per finire al cimitero digitale quale annullamento del cimitero come concreta struttura architettonica? Ovviamente non è così e un po' ovunque assistiamo invece alla tendenza opposta. È proprio in un'epoca di costante accelerazione temporale che si manifesta la consapevolezza della necessità di conservare la nostra memoria storica. Ne è conferma ad esempio la preoccupazione di porre singole tombe e cimiteri interi sotto la protezione dei beni culturali. Il senso di tali azioni non sta principalmente nel voler conservare il ricordo di defunti considerati nella loro individualità. Di fronte alla progressiva e veloce trasformazione di intere zone con

nuove costruzioni e la tramutazione di ambienti verdi in spazi abitativi cresce nelle persone il sentimento di insicurezza rispetto alle proprie radici e il bisogno di creare un rapporto di continuità con il passato. L'alterazione eccessiva del *mondo vitale* degli individui non avviene senza generare conseguenze importanti. Nella sua forma estrema, il trascurare e danneggiare la memoria collettiva, costringendo le persone a esagerati cambiamenti nelle loro abitudini sia percettive che relative alla loro mobilità genera insoddisfazione e il rifiuto di prendersi cura del *bene comune*. Un antidoto importante a ciò è l'impegno a conservare tutto ciò che è ancora disponibile a rivitalizzare la sensibilità delle persone nei confronti del proprio habitat. Là dove l'eliminazione di resti seppur frammentari del nostro passato non sia di vitale importanza, essa va evitata.

Coloro che, dopo alcuni anni di assenza, tornano nel paese in cui sono cresciuti, condividono l'esperienza di non riconoscerlo più. Si potrebbe obiettare che "la vita è andata avanti!" e che il progresso non può aspettare chi vorrebbe la restituzione di un passato da cartolina illustrata. L'errore di questo ragionamento è di credere che vi sia contraddizione fra innovazione e conservazione. La conservazione di parti del nostro passato non è certamente in contraddizione con una etica del progresso. Scaturisce invece anche dalla consapevolezza della importanza che i riti hanno per l'esistenza delle persone. Gli spazi vitali hanno la funzione di garantire alle persone che ci vivono un'esistenza possibilmente piacevole in cui il senso di appartenenza non venga sacrificato all'interesse del singolo. Non sono soltanto i riti di carattere religioso a contribuire a costruire un habitat familiare consono ai bisogni delle persone, ma anche quelli più profani che si esprimono in atti come la partecipazione al carnevale, a un concerto rock o alla proiezione di un film nel cinema del paese. Deritualizzare la quotidianità significa in ultima analisi ridurla a mero campo di esercizio tecnologico e quindi deumanizzarla.¹²⁶

In conclusione, il culto della devozione dei morti è solo un aspetto di quella cura della memoria necessaria a compensare¹²⁷ gli effetti della nostra epoca. Ma ne è un elemento centrale. È un segno di rispetto e di amore verso i nostri cari. Nella devozione per i morti si manifesta il segno più antico di umanità. Ricordiamoci che ad Atene nessuno poteva ricoprire una carica pubblica se non era dimostrato che le tombe dei suoi famigliari fossero tenute in uno stato dignitoso. Nessuno veniva ritenuto in grado di occuparsi dignitosamente

dei vivi se non era in grado di dare ai defunti la dignità che gli spetta.¹²⁸

11. **Antea non è un Mezaràt**¹²⁹

Negli anni settanta il filosofo statunitense Thomas Nagel pubblicò un saggio che lo rese famoso dal titolo “Come ci si sente ad essere un pipistrello?”¹³⁰ L’intento di Nagel era di dimostrare che non abbiamo nessuna possibilità di sapere quale esperienza del mondo fa un pipistrello. Ovviamente la difficoltà di Nagel era dovuta al fatto che gli esseri umani non sono pipistrelli e che quindi non dispongono dei dispositivi sensoriali con cui i pipistrelli conoscono la realtà. A volte ho provato nei confronti di Antea una sensazione analoga a quella di Nagel nei confronti dei pipistrelli. Ovviamente c’è una differenza fondamentale fra il caso descritto da Nagel e il nostro caso, in quanto Antea faceva parte del genere umano e quindi possiamo presupporre che in molte cose il nostro modo di vedere e di sentire il mondo sia analogo a quello di Antea. Tuttavia, occupandoci di Antea, abbiamo percepito la grande distanza fra il suo modo di vedere il mondo e il nostro, non foss’altro che per i cinquecento anni che ci dividono da lei. In particolare, ci siamo sentiti inadeguati quando ad esempio ci siamo avventurati in confronti fra i nostri nonni e Antea, oppure quando abbiamo parlato delle emozioni di Antea come se fossero le nostre, trasferendo ad esempio quello che *noi* intendiamo parlando di libertà al modo di concepire il mondo di una donna vissuta 500 anni fa in un contesto radicalmente diverso dal nostro. Ad esempio, quello che noi oggi percepiamo come costrizione lo era anche per Antea?

Riflettere su Antea ci ha però portati a considerare varie questioni fondamentali anche per il nostro vivere civile, come quella relativa alla presenza e alla funzione del Sacro, alla funzione della dimensione religiosa nelle società moderne, al rapporto fra passato e presente, alla memoria collettiva, alla essenza dell’esperienza religiosa.

Una questione che mi sembra inevitabile è quella relativa al concetto di religione da porre alla base di un’analisi della esperienza di Antea. Che cos’era la religione per Antea? La dimensione del “religioso” era un fatto naturale, in cui era stata educata e cresciuta.¹³¹ Molti di noi – perlomeno quelli meno giovani – sono cresciuti in questo modo nella fede cattolica come un modo di vivere e di pensare tramandatoci dai nostri

genitori e dal nostro ambiente. Per Antea ciò valse probabilmente ancora più profondamente, nel senso che la dimensione del “religioso” permeava la quotidianità in cui non c’era una dimensione esterna a quella religiosa. Non c’erano per così dire delle offerte alternative sul mercato!

Ad Antea probabilmente non interessava la questione divenuta virulenta in particolare con l’illuminismo, se cioè l’esistenza di Dio sia o no dimostrabile con argomenti razionali. A prevalere era il fatto che il suo desiderio di Trascendenza fosse appagato nella dimensione religiosa.

Mi sono spesso chiesto come fosse il modo di vivere il *religioso* di Antea, e ho cercato di immaginare come fosse la sua quotidianità. In questo mi è sembrato importante non lasciarsi fuorviare dal racconto agiografico, che potrebbe indurre, mediante la ricerca di analogie con le *sante vive*, ad appiattare la vita di Antea su un modello aprioristico. E magari ad assumere inavvertitamente il sistema di valori e i pregiudizi agiografici. Le biografie sono processi che non ubbidiscono a degli schemi predisposti e che perciò sono difficilmente pronosticabili e, con elevata probabilità, non si ripetono: rappresentano destini singolari.

Non sarà sfuggito che abbiamo seguito una metodologia eclettica, certamente non indirizzata a un’analisi critica della agiografia di Antea. Non era questo il nostro scopo e non avevamo nemmeno a disposizione le informazioni necessarie per farlo.

Un conto è però interrogarsi su che cosa fosse la dimensione religiosa per Antea, altra questione è quale sia il modello interpretativo più adeguato a capire Antea nel contesto della religione del suo tempo. Quale approccio ci consente di capire al meglio Antea nel contesto della sua epoca? Ci è sembrato utile utilizzare alcuni elementi di un approccio di sociologia della religione di stampo funzionalista. Ciò ci consente infatti di considerare il fenomeno religioso come *sistema comunicativo*, astraendo dal *modello dell’autocoscienza*: noi non sappiamo cosa Antea veramente pensasse e provasse e, dove abbiamo cercato di tematizzare questi aspetti, abbiamo assunto una prospettiva finzionale: abbiamo cioè presupposto che, sulla base delle nostre conoscenze e sensibilità, Antea in una data situazione avrebbe potuto agire e pensare in un determinato modo. Considerare Antea con il modello delle cosiddette *sante vive* ci ha permesso di disporre di un sistema di confronto utile alla comprensione della mistica di Noveledo.

Un approccio funzionalista considera però la religione non come strumento di soluzione dei problemi specifici dell'individuo, ma la considera nella sua funzione sociale. Sebbene la religione potrebbe anche essere superflua per singoli individui, essa non lo è per il sistema comunicativo della società. Secondo questa prospettiva la religione permette di instaurare un rapporto di lealtà fra i componenti di un gruppo, mentre la lealtà nei confronti della dottrina passa in secondo piano.¹³² Un approccio funzionalista al personaggio di Antea ci permette di spiegare quale potesse essere il suo ruolo nella veste di *santa viva* fra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento. Non ci consente però di capire a fondo le peculiarità di Antea, di coglierne la singolarità che ne faceva un individuo differente e unico rispetto a tutti gli altri. È insomma come considerarla come un mezarat, un pipistrello e non come un essere umano.

Il nostro interesse per Antea è legato soprattutto al fatto che i nostri destini si sono incrociati. Ovviamente non tutte le sante vive ci interessano allo stesso modo e nella stessa misura. Sono i nostri sentimenti a fare di un oggetto un oggetto particolare, non l'oggetto in sé. Infatti, non soffriamo della morte di tutti i morti di questo mondo, ma di coloro che hanno avuto un significato importante per la nostra vita.¹³³ Potremmo però sostenere che la vicinanza emotiva ad Antea possa essere anche un elemento che ne ostacola la comprensione, invece che facilitarla. Noi riteniamo al contrario che proprio il coinvolgimento emotivo sia uno strumento di comprensione, un modo di "leggere il mondo". Le emozioni sono fonte di conoscenza non meno importanti delle fonti cognitive.

Nell'immaginarci la quotidianità di Antea, abbiamo ritenuto che i riti avessero un ruolo importante.¹³⁴ Ci siamo chiesti in che misura per esempio i valori morali di Antea abbiano tratto nutrimento dal canto liturgico, dalle preghiere, dall'educazione materna, dal sacramento della confessione, dai sermoni uditi in chiesa. Abbiamo pensato a Noveledo come il contesto in cui Antea poteva esercitare i riti nella loro semplicità e purezza, e forse trarre da essi un grande beneficio grazie alla libertà di cui godeva, mentre invece nel contesto delle corti nobiliari sarebbe dovuta sottostare a regole comportamentali imposte dalle etichette di corte.

Abbiamo supposto che la Natura fosse centrale per Antea, forse perché noi stessi abbiamo condiviso la straordinaria ed esplosiva rigogliosità della flora del paese, prima che il verde cedesse spazio allo sviluppo edilizio degli anni settanta del

secolo scorso. Nell'infanzia e nell'adolescenza di Antea Dio era in primo luogo la natura, era il Dio della sostanza di Spinoza in quanto "illimitato, eterno e infinito" che lei poteva percepire quotidianamente quando accudiva gli animali e lavorava nei campi o nei prati a *fare il fieno*. La natura era analoga alla natura a cui Cristo improntava i temi delle sue parabole¹³⁵, che Antea avrà ascoltato tante volte dalla madre o nelle messe alla Madonna di Ponte. La religiosità della giovane Antea sarà stata ancora legata a una religione naturale, profondamente diversa da quella del periodo maturo, che sarà stata invece arricchita dalle esperienze accumulate nel corso dei frequenti viaggi, dallo scambio di opinioni con le persone che incontrava e dai colloqui con il padre spirituale. Il rapporto con la religione andrà perciò considerato nei termini della sua processualità, e sarebbe una storpiatura agiografica considerarlo una costante immutabile che ha accompagnato Antea dalla prima infanzia alla morte.¹³⁶

Condivido su questo punto le riflessioni di Georg Simmel¹³⁷ che descrive la religione come un percorso lungo un sentiero, che acquisisce sostanza e *tonalità* nel corso di un confronto fra il *soggetto umano* e tre elementi: la *natura*, il *senso del destino* e il *mondo umano*. Ho insistito sul fatto che l'esperienza di Noveledo fosse soprattutto legata al primo di questi elementi e che l'estasi mistica ne era un fattore centrale. Gli aspetti soteriologici e sociali probabilmente prevalsero nelle fasi successive.

È a Noveledo che presumibilmente Antea fece le prime esperienze di *autotrascendenza*,¹³⁸ quelle esperienze che ognuno prova quando trascende se stesso oltrepassando il confine del proprio sé. È l'esperienza che facciamo quando siamo talmente affascinati da qualcosa che sta fuori da noi da farci allontanare dal Sé per aprirci ad un *Altro* in modo assoluto ed esclusivo. È il sentimento che ad esempio proviamo durante un'escursione quando, alla fine di una faticosa salita verso una vetta, finalmente la raggiungiamo e, girandoci a considerare lo spazio percorso, ammiriamo un paesaggio meraviglioso che sembra non avere limiti.

Tuttavia l'esperienza autotrascendentale di Antea non si sarà limitata ai suoi rapporti con la natura, che inevitabilmente si saranno ridotti in numero nel corso della vita. Al contrario, quella esperienza si sarà estesa ad altri ambiti, articolandosi in modi diversi. Si sarà manifestata ad esempio nei momenti di assoluta generosità in cui aiutava i bisognosi privandosi di tutto, oppure quando pregava per le anime dei defunti, o anche

quando si metteva al servizio delle élites del tempo. Autotrascendenza significava in quei casi aiuto incondizionato, superamento dei limiti del Sé che sconfinava nell'Amore per l'Altro.

Detto questo, sappiamo bene che sarebbe piuttosto presuntuoso pretendere di racchiudere in una formula l'esperienza religiosa di Antea che è l'esperienza più intima, elementare e cruda che una persona possa fare.¹³⁹

Ci siamo immaginati Antea come una Beata per gli afflitti, per i sofferenti, e in particolare attenta a coloro che vivevano ai margini della società: agli *Underdogs*, come la gente di Noveledo, abituata alla vita dura del lavoro dei campi. Ma forse dire questo è già sminuire l'impeto religioso di Antea che era tanto radicale da non dare spazio né a rimpianti né a preferenze che avrebbero dato al Sé un rilievo che non gli spettava. La radicalità della rinuncia che si articola nella scelta mistica è di una assolutezza irrevocabile e, come dice Hans-Urs von Balthasar in splendide pagine, non è un mezzo finalizzato al raggiungimento di uno scopo, quanto piuttosto "l'espressione, la pienezza stessa dell'amore cristiano."¹⁴⁰

12. Dimenticare Antea? Il dilemma della secolarizzazione

Riflettere su Antea ci ha condotti a considerare la funzione della religione come collante sociale. Abbiamo visto come gli Statuti di Brissago ci diano importanti informazioni sulla società del tempo di Antea e sul ruolo assunto in essa dalla religione. Antea operava in un periodo in cui, osserva lo storico Virgilio Gilardoni¹⁴¹, il ceto rurale veniva sempre più messo sotto pressione dalla spasmodica ricerca di nuovo spazio da parte del ceto emergente degli artigiani. Ne conseguì la reazione spesso violenta delle famiglie e dei signorotti locali, e la religione fu chiamata a prendere posizione e a mitigare il conflitto, compito di cui in effetti si fecero carico sia i parroci¹⁴² che le *sante vive*.

Un processo che ha accompagnato in modo discontinuo il periodo che abbiamo preso in considerazione è quello della *secolarizzazione*, intesa come *perdita di significato della religione*. L'epoca di Antea era ancora legata a una società pre-secolare, in cui la religione permeava la vita delle persone. La questione della secolarizzazione è importante nel quadro di una riflessione sulle differenze fra la società in cui visse Antea e le società odierne. Negli statuti di Brissago troviamo alcuni

aspetti, sia giuridici che politici, che sembrano prefigurare un'emancipazione della dimensione del "politico" da quella del "religioso", a dimostrazione della gradualità del passaggio da una dimensione all'altra. Il processo della secolarizzazione è in realtà un processo complesso e variegato, non riducibile a una elementare sottrazione del "religioso" al "politico".¹⁴³ Proprio per sviare questa semplificazione, si è preferito definire le società contemporanee come società *post-secolarizzate*.¹⁴⁴ In esse, a differenza delle società *secolarizzate*, la dimensione religiosa va riconsiderata come essenziale per il loro funzionamento. Al freudiano futuro di un'illusione¹⁴⁵ è subentrata l'illusione di un futuro senza religione.

Sarebbe interessante analizzare come nelle società secolarizzate (o post-secolari) i riti religiosi si siano trasformati in riti in cui l'elemento religioso veniva trasformato oppure addirittura sostituito. Si pensi a come i pellegrinaggi religiosi, ancora ampiamente diffusi negli anni Settanta del secolo scorso, furono sostituiti da gite in pullman di gruppi di pensionati, costretti a barattare una veloce visita a un santuario con interminabili dimostrazioni pubblicitarie di pignatte e vasellame inox.

La questione della progressiva trasformazione della ritualità non va soltanto interpretata nel senso di una *secolarizzazione* dei riti nel senso di una sottrazione della loro portata religiosa. Essa va anche considerata nei termini di un progressivo abbandono della dimensione del "rituale" a vantaggio di una *interiorizzazione* della dimensione del "religioso".¹⁴⁶ Si tratta di una tendenza che si accentuerà con la riforma protestante e che però ha avuto un impulso importante con il diffondersi del sacramento della confessione.¹⁴⁷ Di conseguenza, nel basso medioevo, ha cominciato a delinarsi un rapporto di *antagonismo* fra la religione intesa come *fatto personale e intimo* e quelle forme religiose che continuavano a vedere nella *ritualità collettiva* il fulcro della dimensione religiosa. È difficile stabilire come andrebbe collocata Antea in questo processo di progressiva interiorizzazione della dimensione del religioso. La spiccata competenza che però lei dimostrava nell'ambito della consulenza e nella cura delle anime potrebbe indicare un passaggio a una fase in cui la religione era più *forma interna* che non espressione rituale.

Anche per questo l'immagine di un' *Antea politica* poco si addice alla mistica di Noveleto, perlomeno se con ciò si vuole suggerire che Antea fosse stata "consigliera del principe" nel senso che Machiavelli attribuisce al termine. Il ruolo delle

sante vive nella veste di curatrici dell'anima dei potenti andrebbe tuttavia analizzata nelle sue molteplici articolazioni.

Politica semmai Antea lo era nel senso attribuito al termine da Hannah Arendt, la quale considerava che il ruolo più importante della politica consistesse nella cura del Bene comune e nella costante preoccupazione di includere l'Altro nei processi decisionali.¹⁴⁸

Fu forse la vicinanza di Antea agli afflitti a spingere i commentatori a deprecare l'uso inappropriato da parte del "popolo" dell'appellativo di "Beata", con cui noi continueremo a chiamarla. Come già avemmo occasione di dire, pur non essendo avvenuto nessun processo di canonizzazione, per noi Antea Gianetti era e resta la Beata Antea di Noveledo.¹⁴⁹ Tanto più che i procedimenti di canonizzazione erano anche il frutto di ragionamenti che poco avevano a che vedere con l'effettivo giudizio di santità del soggetto in questione. Le canonizzazioni tre- e quattrocentesche promuovevano preferibilmente personaggi distinti per nascita altolocata e la Chiesa era ben attenta a mettere in campo "le carte migliori" per affrontare le istanze elitarie del Rinascimento che era alle porte. In quel contesto veniva significativamente marginalizzata la povertà dal registro delle virtù utili a favorire la santità canonica.¹⁵⁰

Che senso ha occuparsi di Antea nel terzo millennio? Antea potrà mai essere un modello di comportamento nelle società post-secolari? Nel personaggio di Antea possiamo individuare delle qualità positive che ne fanno un possibile punto di riferimento anche per i non credenti? Cosa ci insegna Antea rispetto alla nostra vita spirituale?

Gli aspetti etici che emergono nella figura di Antea sono molteplici, a cominciare da quelli più evidenti legati alla attività consolatoria degli afflitti e alle sue capacità di attenzione e cura delle persone. Queste capacità erano il frutto della fede, ma anche delle sofferenze subite; è infatti soltanto chi ha provato sofferenza che può consolare e dare sollievo. Da questo punto di vista la scissione di Antea in quelle che abbiamo chiamato le sue *due anime* non può che essere una finzione analitica o, se vogliamo, agiografica. L'anima mistico-meditativa e quella imprenditoriale sono l'una complementare all'altra e vanno a formare un'unità nella persona della mistica di Noveledo.

Scrivendo questo testo ci siamo a volte anche chiesti se quella che stavamo raccontando fosse la storia di Antea oppure la nostra storia. In realtà è un po' entrambe le cose, e quindi probabilmente anche il testo che state leggendo è un testo

agiografico, poiché il suo scopo è di avvicinarvi al personaggio di Antea come noi ci immaginiamo che fosse, e anche come vorremmo che fosse realmente stato.

Sebbene ognuno sia felicemente libero di ricordare e di dimenticare chi e cosa vuole, io credo che Antea non andrebbe dimenticata. È una parte della storia del nostro paese a cui ognuno sarà libero di dare il peso che più gli aggrada, a dipendenza dalle sue convinzioni e dalla sua storia. L'importanza di Antea dipenderà anche dallo spazio che ognuno di noi le consentirà di occupare nella nostra memoria. Per me Antea è la Beata di cui parlavano i vecchi di Noveledo che, quando andavano a messa la domenica, si facevano il segno della croce davanti alla stalla dove Antea meditava. Per altri Antea sarà un interessante caso da spiegare con le categorie della psicologia. Per altri ancora sarà un personaggio da indagare storicamente. E per altri sarà un possibile oggetto di invenzione letteraria.¹⁵¹

Non siamo a conoscenza di fenomeni di vera e propria devozione nei confronti di Antea¹⁵², e chissà se i luoghi di Antea diventeranno mai meta di devozione: spesso la presenza di luoghi particolari accostati alla vita dei santi hanno ampiamente nutrito l'immaginario umano.¹⁵³

Sebbene oggi l'utilizzo del nome di un santo sia prassi ormai poco diffusa, fino a qualche decennio fa ciò era una usanza strettamente correlata all'ambito della devozione santorale.¹⁵⁴ Chissà se a qualcuno di Brissago verrà in mente di chiamare Antea la propria figlia? Antea è un nome poco diffuso. Negli ultimi venti anni le bambine a cui è stato dato il nome di Antea in Italia sono state in media, ogni anno, meno di 20 (dati Istat).

Per concludere, come dobbiamo allora immaginarci concretamente Antea Gianetti? Io non riesco a non immaginarla di una religiosità tenace, ma docile nei rapporti interpersonali. Ribelle e determinata. Risoluta ma dolce ed empatica. Una donna per la quale alla mancata alfabetizzazione non corrispondeva di certo un analfabetismo emotivo.

Ma che aspetto aveva Antea? Le immagini a nostra disposizione possono aiutarci a capirla meglio?

L'incisione di cui disponiamo de *la meravigliosa serva di Dio Madonna Antea* mi sembra quella più significativa: la rappresenta con uno sguardo attento, severo ma fiducioso, volto verso l'alto, come *in attesa*. Siamo qui forse alla fine di quel percorso che era iniziato nelle prime esperienze di autotrascendenza della giovane Antea. Il Trascendente non si dà qui, come avviene nel momento magico della estasi mistica,

solo per un attimo, e infatti lo sguardo di Antea è molto diverso da quello delle rappresentazioni delle estasi mistiche. Qui lo sguardo è rivolto con attenzione all'Assoluto, non esprime né timore e nemmeno estasi ma sembra rappresentare il momento topico che Max Scheler descriverà come l'attimo in cui l'Essere fondativo si presenta all'essere umano *nello stesso atto* in cui l'essere umano si coglie come fondato in quello.¹⁵⁵ È l'attimo in cui fra il Sé e l'Altro da Sé si realizza il rapporto dolcissimo che si esprime nello *stato di grazia*.

La storia di Antea potrebbe essere l'occasione per iniziare a occuparci della storia della religiosità a Brissago. Lo scopo della nostra *website* è anche quello di contribuire a scrivere insieme a chi vorrà, proprio quella storia. È Antea che ci ha già indicato la via: pur dovendo rinunciare alla vita conventuale, da adulta scelse di svolgere attività missionaria, come fecero del resto parecchie sante vive, perché riteneva che il ruolo missionario dovesse prevalere su quello della reclusione conventuale. Come le sante vive, Antea ha così operato una vera rivoluzione sul piano del costume religioso e civile. Ha favorito diverse opere di misericordia e di assistenza che sono state il preludio di servizi sociali, come gli ospedali, resi possibili dall'impegno caritativo di quei devoti che aspiravano a una ricompensa nell'aldilà.¹⁵⁶

Ma non scordiamoci che, dopo Antea, e anche prima di lei, sono state tante le persone che hanno dato il loro contributo alla Chiesa e alla comunità di Brissago. Ne cito a memoria alcune, ma la lista andrà sicuramente accresciuta: la signora Angela Bianchini con il movimento delle "crociatine", Don Giuseppe Pisoni che dopo aver passato parecchi anni a Brissago decise, a più di settant'anni, di andare in Sudamerica a prendersi cura dei bambini delle favelas, le Suore della Casa San Giorgio della Congregazione delle Piccole Figlie di San Giuseppe, che per decenni si sono occupate dei nostri anziani.

Sono loro, e tanti altri di cui nemmeno conosciamo il nome, che hanno saputo continuare sul cammino iniziato da Antea. Si tratta di mistiche e di mistici che nemmeno hanno saputo di esserlo. Sono quelle persone che il teologo José M. Castillo descrive nell'ultimo capitolo di un suo libro fondamentale,¹⁵⁷ ed è con le sue parole che vogliamo terminare anche il nostro contributo:

“ Il Vangelo senza tagli né riduzioni può essere compreso e vissuto soltanto dai mistici, nella misura in cui questi mistici sono *semplici*. Mi riferisco ai mistici che passano per gente normale e che

perciò non attirano l'attenzione di nessuno. Si tratta di *persone buone* anche nelle circostanze più dure della vita, nelle ristrettezze di uno stipendio che non arriva alla fine del mese, nell'incertezza di un lavoro precario, nella solitudine di chi vive una cultura diversa, nella pesantezza di una convivenza in cui nessuno ti capisce, nella malattia senza speranza di cura, nella vecchiaia che si vive senza amarezza né risentimento, nell'anonimato di chi non è persona importante, né fa alcunché per richiamare l'attenzione... Quando una persona, nonostante tutto questo e quant'altro si possa immaginare, non si stanca di essere semplicemente una persona buona, in tal caso, quella persona è un mistico.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 scritti in *Como l'anno 1617 ad uso delle Madri cappuccine di Torino Borgo Po*, cit. in Bolognini (2011), p. 157.

² Boesch Gajano (2020), p. 94.

³ Sull'importanza della *Legenda Aurea* come testo di riferimento per tutta la tradizione agiografica successive al Duecento, cf. Benvenuti (2005), p.205.

⁴ da Varazze (2007). Si veda anche Rochini, Chiapparini (2022), p. 45.

⁵ Ivi, p.43 sg.

⁶ Fino al Trecento i termini di *santo* e *beato* furono considerati sinonimi e intercambiabili, cf. Benvenuti (2005), pp. 200-201. Siccome collochiamo in via euristica Antea nella matrice delle *sante vive*, usiamo entrambi i

termini come avveniva ancora nel Trecento, appunto come interscambiabili. Tendenzialmente quando usiamo il termine *santa* però vogliamo sottolineare la vicinanza di Antea alle *sante vive*, mentre quello di *beata* ha per noi un'accezione più biografica.

⁷ Deloos (1976).

⁸ von den Steinen (1968).

⁹ Goullet (2005), p. 251. Il riferimento è a Genette (1982), p.559.

¹⁰ Boesch Gajano (2020), p. 235.

¹¹ Ivi, p. 236.

¹² Ibidem.

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

¹⁴ Zarri in Benvenuti (2005), pp. 245-247. Ma si veda anche Rochini, Chiapparini (2022), pp. 448-450, e anche van Kessel (2002).

¹⁵ Zarri (1985). Ma anche Cantimori (1967).

¹⁶ Cf. il capitolo *Le sante vive* in Zarri (1990), pp.87-164.

¹⁷ Sul rapporto madre-figlia si veda Duby-Perrot (1991), p.54.

¹⁸ Frigerio, Pisoni (1984), p.79.

¹⁹ Ivi, Cap.70.

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

²¹ Ariès (1960).

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

²³ Frenken (2002), p. 17.

²⁴ Esistono documentazioni su ticinesi che risiedevano a Firenze, appartenenti però alle élites, che si esprimevano con un mix di volgare, toscano e varietà del linguaggio diplomatico. Cf. Silvia Morgana, *La lingua*, in Ostinelli, Chiesi (1985), pp. 451-462. Vedi p. 461.

²⁵ Diversamente sarebbe singolare ad esempio il fatto che alla Corte di Mantova Antea si fosse premurata di regalare alcune copie della biografia di una sua quasi contemporanea, Beata Giovanna della Croce. Ne riferisce Bolognini (2011), p. 169. Inoltre Benvenuti (2005), p. 208-211, spiega diffusamente l'uso del volgare nel Tre-Quattrocento, che subì una vera e propria impennata grazie all'uso di testi sacri in volgare. Benvenuti ne sottolinea anche l'effetto di alfabetizzazione sui laici. (Ivi, p. 209).

²⁶ Rusconi (2002), p. 81.

²⁷ Delcorno (1987), p. 47.

²⁸ Frigerio, Pisoni (1984), p.78. Da leggere l'ottima introduzione, anche in particolare per gli aspetti della religione, pp.78-80.

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

³⁰ Serres (2019), p.104.

³¹ Gilardoni (1979), p. 389.

³² P. Ariès, G. Duby (1985), p. 344 sgg.

³³ Gilardoni (1979), p. 393.

³⁴ Sul *chiacchiericcio* vedi Frigerio, Pisoni (1984), p. 164. A Sesto Antea divenne oggetto di chiacchiericcio per la sua incontenibile generosità.

³⁵ Sul rapporto fra devozione dei santi e iconografia si veda Chiesi (2003), p. 32-33

³⁶ Le Goff (1982), p. 5. Su questo aspetto si soffermano in molti. Si veda ad esempio Frigerio, Pisoni (1984), p. 152 sgg. e anche Dubois in Ostinelli (2015), nota 1, riferita a p. 292.

³⁷ Louis Beirnaert, *Le symbolisme ascensionnel das la liturgie et la mystique chrétienne*, in: Beirnaert (1964), p. 391-416, p. 393.

³⁸ Genesi, 28,10-22.

³⁹ Cf. *Confessiones*, 13,9 e *Enarrationes in psalmos*, cit. in Beirnaert (1964), p. 407.

⁴⁰ Eccl.18-26. Seguiamo qui i suggerimenti di Beirnaert (1964), pp. 409-410, ma sulla verticalità religiosa cf. anche H. Rosa (2016), pp. 435-452.

⁴¹ Paolo Ostinelli, *Chiese, istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, pp. 387-422, p. 418 in: Ostinelli, Chiesi (2015).

⁴² Gilardoni 1979

⁴³ dove poteva incontrare a Incella almeno una cappella del XV secolo e più in alto l'oratorio di Porbetto, anch'esso in uno stato più minuscolo di quello attuale.

Tuttavia andrebbe fatto uno studio sistematico e ricostruire quali fosse la situazione relativa agli edifici e ai monumenti religiosi nel periodo il cui Antea si trovava a Brissago, cercando di tracciare una sorta di "mappa del Sacro" a Brissago nella seconda metà del Cinquecento.

⁴⁴ Spaemann (2010b), p. 35.

⁴⁵ Boesch Gajano (2020).

⁴⁶ Il campanile come forte presenza identificativa dei paesi compare soltanto con il romanico. Cf. Ostinelli, Chiesi (2015), p. 396: "L'epoca del romanico vide la costruzione, l'ampliamento o la trasformazione secondo i nuovi canoni architettonici di una grande quantità di edifici sacri. Le chiese dell'XI e XII secolo erano più grandi, si distinguevano decisamente dalle altre costruzioni negli abitati per l'accuratezza dell'opera muraria e della decorazione, e i campanili diventarono i punti di maggior visibilità nel paesaggio antropizzato: non solo "sacralizzarono" il territorio, ma furono anche uno dei tramiti più forti per l'identificazione dei singoli come membri della comunità dei villaggi."

Non sappiamo se le meridiane, di cui a Noveledo ne ritroviamo una proprio all'entrata della frazione, fossero presenti nella quotidianità di Antea. Si veda: Gaggioni (2017).

⁴⁷ Le Goff (1987), pp. 32-34, che colloca nel XIV secolo questo cambiamento della percezione del tempo.

⁴⁸ Ivi, p. 35. Sebbene Le Goff collochi già dalla metà del XIV secolo la questione della "perdita di tempo", ritengo che ciò non faccia parte dell'orizzonte temporale di Antea.

⁴⁹ Heidegger (1976), pp. 4-5.

⁵⁰ Le Goff (1987), pp. 20-21.

⁵¹ Benvenuti Papi (1988), cf. p. 206-207.

⁵² Ovviamente la Weil colloca il discorso del radicamento e del passaggio dalla campagna alla città in un periodo storico diverso da quello che stiamo trattando.

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 devozione dei defunti risale a Odilone di Cluny (994-1048). Le Goff (1982) fa risalire la nascita del purgatorio ai secoli XII e XIII. Sulla questione si veda anche il Catechismo della chiesa cattolica, III, 1030-1031

⁵⁹ Cf. Zarri (2005)

⁶⁰ Andrebbe fatta una accurata cartografia delle "ideologie" religiose nel tempo di Antea così da valutare almeno approssimativamente quale potesse essere il suo pensiero. Vi sono parecchie pubblicazioni che andrebbero integrate, come ad esempio Benvenuti (2005), Vauchez (2014), Chiffolleau (1981).

⁶¹ Duby, Perrot (1991), p.199.

⁶² Zarri (1990), p. 54.

⁶³ Cantimori (1967), p.10.

⁶⁴ Ibidem. Cantimori (1967) attua un'operazione analoga a quella di Ginzburg (2019).

⁶⁵ Petrocchi (1996), p. 81.

⁶⁶ Della presenza di questi sentimenti anche nei cosiddetti eretici si veda D. Cantimori (2009).

⁶⁷ Tralascio quindi di fare una lista delle opere che avrebbero potuto, indirettamente o direttamente influenzare il misticismo di Antea, ma val la pena citare almeno il trattato anonimo *Del Beneficio di Cristo* che dovrebbe essere considerato quale "scritto tipico del movimento italiano di

rinnovamento dottrinale ed ecclesiastico, religioso e morale nel Cinquecento.” Evito di affrontare la questione se Antea fosse vicina alla *devotio moderna*, più vicina al pragmatismo libero da sovrastrutture teologiche di Antea che non il misticismo. Mi immagino la devozione di Antea come una devozione pratica e diretta, legata ai riti e ai gesti quotidiani. Una devozione individuale, scandita da moduli mistici e ascetici e probabilmente orientata dal *De Imitatione Christi* e sicuramente dalla Sacra Scrittura. Devozione in cui l’”orazione mentale” è fortemente presente, come lo è la ricerca di ottenere una quiete assoluta, una “pace tranquillissima”, un amore ardentissimo e stupendo, lontano dalla dura quotidianità in cui non era raro l’uso della violenza.

Sono parecchi gli autori che sottolineano il ruolo della *devotio moderna* nel Quattrocento italiano, ad esempio Petrocchi (1996).

⁶⁸ (Byatt)1999.

⁶⁹ Leppin (2021). Mi riferisco in particolare alla prima parte del capitolo 10 dedicata a “*Devotio moderna: Die Popularisierung mystischer Ideen*”, pp. 279-290.

⁷⁰ Sul ruolo delle immagini si veda: J-C. Schmitt (2002). Per quanto riguarda la situazione ticinese si veda Chiesi (2003), p. 32.

⁷¹ In una delle due immagini che conosciamo di Antea, quella a colori, il pittore si sforza, con dubbio successo, a rappresentarla in stato estatico.

⁷² Sul rapporto delle mistiche con la lingua scritta si veda: Giovanni Pozzi, *L’alfabeto delle sante*, in: Pozzi, Leonardi (1988), pp. 21-42, in part. p. 23.

⁷³ Tuttavia l’interpretazione della mistica come distacco dal mondo sociale rappresentato dalla santa che medita nel silenzio, se può valere per Antea a Noveledo, certamente non corrisponde più, già a partire dal Duecento, alla tendenza generale in Europa e a quella nuova spiritualità che vuole emanciparsi dalle costrizioni imposte dalla vita coniugale e familiare.

Sul matrimonio e l’estasi mistica sono celebri le pagine di Teresa D’Avila.

Sulla D’Avila si veda la voce Teresa d’Avila in *enciclopediaelledonne.it*

⁷⁴ Chiesi (2003), p. 25.

⁷⁵ James (2022), p. 333.

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

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Benvenuti (2005), p. 205 parla di “processo di omologazione del linguaggio con cui si descrissero (...) la santità e la stregoneria”.

Ma sul fenomeno delle streghe e delle sante vive si veda il capitolo III dedicato alle sante vive di Zarri (1990), in part. p.114 sgg.

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

⁸⁰ *Ibidem*.

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

⁸² Frigerio, Pisoni (1984), p. 79 sgg.

⁸³ Circostanza citata anche da Frigerio, Pisoni (1984), *ivi*.

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

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

Sul rapporto fra misticismo e falsa santità si veda Vismara (2003), in particolare il capitolo “misticismo e falsa santità”, pp. 96-97.

⁸⁶ Vismara (2003), p. 97.

⁸⁷ Boesch Gajano (2020), p. 290. Ma su tutta questa problematica si veda ad es. Chiara Frugoni, *La femme imaginée*, in 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. Il riferimento è a Cap. 124.

⁹⁰ M. A. Visceglia, p. 494-495 in Salvestrini (2007).

-
- ⁹¹ Nel suo saggio su Antea, Bolognini (2011), a p. 167 riporta il passaggio del manoscritto.
- ⁹² J.-C. Schmitt (1994), p. 58-59.
- ⁹³ J.-C. Schmitt (1979), pp.18-19.
- ⁹⁴ Il termine è di Eusebio di Cesarea, citato da Boesch Gajano (2020), in: *Esemplarità e santità*, pp. 267-307, cf. p.275.
- ⁹⁵ Cf. Jacobson Schutte (2001).
- ⁹⁶ Le Goff (1982), p. 5.
- ⁹⁷ Le Goff (1982) cita Ariès a p.410.
- ⁹⁸ Ivi, p. 370.
- ⁹⁹ La rappresentazione iconografica delle anime del Purgatorio è sterminata. Si veda p.es. Vaurillon-Cervoni, *L'iconographie du purgatorie*, cit. in Le Goff (1982), p. 405. Di notevole interesse la rappresentazione della Madonna che nutre le anime con il suo latte, di cui c'è una interessante rappresentazione a 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, in Dante Alighieri, *Commedia*, Vol. II. *Purgatorio*, Mondadori, Milano1994, p. 100.
- ¹⁰¹ Così Le Goff (1982) sulla pia Lutgarda, p. 369-370. Sebbene non esistano certezze su quali testi abbiano potuto contribuire ad influenzare Antea su questo aspetto¹⁰¹, ritengo improbabile che non sia stata attratta da *Il trattato del Purgatorio* di Santa Caterina da Genova (1447-1510), testo che può essere letto come un trattato di mistica. 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*, in 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*, in: Zemon Davis (1989), pp. 19-51, p. 27.
- ¹⁰⁶ Borrani (1896), pp.143-144.
- ¹⁰⁷ G. De Sandre, Gasparini, *La morte nelle campagne bassomedievali*, pp. 65-95, p. 81., in: Salvestrini et al. (2007).
- ¹⁰⁸ J.-C. Schmitt (1994), pp. 209-211.
- ¹⁰⁹ Ivi, p. 210.
- ¹¹⁰ Sulla linea di Le Goff (1982) che parlava di “società impregnate di religione”: “Quando la società è tutta impregnata di religione ... mutare la geografia dell'aldilà, e dunque dell'universo, modificare il tempo di ciò che viene dopo la vita, quindi la sintonia fra il tempo Terrestre , storico, e quello escatologico, tra il tempo dell'esistenza e il tempo dell'attesa, significa operare una lenta ma sostanziale rivoluzione mentale.” p. 4.
- ¹¹¹ D'Alessandri (1909), p. 206.
- ¹¹² “Queste persone sono assai buone persone ma molto rudi.”, in visita pastorale di S. Carlo del 1570 p.121, in: 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, in 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 Seguo in questa parte la linea argomentativa di Ratzinger (2001), pp139-158, 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. il capitolo dedicato al “ripensamento dell’idea di morte e di lutto”.
- ¹²⁵ Cf. editto di Napoleone Bonaparte sottoscritto a Saint-Cloud il 12 giugno 1804.
- ¹²⁶ Spaemann (2010b), pp. 353-372.
- ¹²⁷ Sulla cosiddetta *Kompensationstheorie* si veda Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp Frankfurt 2015.
- ¹²⁸ Spaemann (2010b), p. 362.
- ¹²⁹ Mezarat, “mezzo topo” nel dialetto significa “pipistrello”. Lo prendo qui liberamente da un bel libro di Dario Fo in cui spesso parla dei viaggi che faceva da ragazzino per andare a trovare i parenti a Brissago. I “Mezarat” erano gli abitanti di Porto Valtravaglia, dove Fo viveva con i genitori. La maggior parte degli abitanti erano costretti a lavorare di notte, perché dovevano occuparsi di una grande vetreria i cui forni dovevano rimanere in funzione ininterrottamente. Cf.: Dario Fo, *Il paese dei Mezarat*, Feltrinelli, Milano 2002, pp.56-57.
- ¹³⁰ Thomas Nagel, *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, Castelveccchi, Roma 2013.
- ¹³¹ La questione della «naturalità» della religione e della “religione naturale” è un tema toccato sia nella filosofia dell’idealismo tedesco come momento astratto nel movimento del concetto. Ma si vedano anche gli studi etnografici (p. es.: B. Malinowsky, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston, 1948).
- ¹³² Taylor (2002), p. 98.
- ¹³³ Nussbaum (2013).
- ¹³⁴ Ivi
- ¹³⁵ Weil (1949), pp.117-118.
- ¹³⁶ Bisogna tuttavia osservare che l’assenza dell’aspetto evolutivo nella vicenda biografica è una caratteristica delle agiografie altomedievali, mentre a partire dal XII secolo le cose cambiano e le agiografie comprendono ad esempio anche fasi non religiosamente esemplari della vita dei santi. Cf. Ronchini, Chiapparini (2022), pp.177-178.
- ¹³⁷ Georg Simmel (1995), p. 48.
- ¹³⁸ Su questo concetto insiste Hans Joas (2010), p. 11. Ma per una trattazione più teologica si veda Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i. B., 2014. In part. pp.150-151.
- ¹³⁹ Così Josiah Royce, *The sources of Religious Insight*, New York 1912, p. 6.
- ¹⁴⁰ Hans-Urs von Balthasar, *Einleitung a: H-U. von Balthasar (a cura di)*, *Die grossen Ordensregeln*, Benziger & Co, Einsiedeln, 1948, p. 18-19.
- ¹⁴¹ Gilardoni (1979), pp. 288-292.
- ¹⁴² Ivi, p. 383.
- ¹⁴³ Irrinunciabile per la problematica della secolarizzazione è il volume di C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press 2007
- ¹⁴⁴ Una brillante critica alla tesi di Habermas esposta originariamente in occasione dell’assegnazione della Friedenspreisrede del 2001 si trova in H. Joas, *Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas*, pp. 122-128, in *Braucht der Mensch Religion?*, Nella ed. Italiana citata sopra, p. 135-143. Di Habermas si veda Habermas (2019) e soprattutto (2022). Per approfondire la questione: Franz Gruber, Markus Knapp (a cura di), *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas "Auch eine Geschichte der Philosophie"*, Herder, Freiburg Basel Wien 2021. In particolare si veda la replica di Habermas, pp. 224-252.
- ¹⁴⁵ Cf. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Epubli 2017.
- ¹⁴⁶ Taylor (2002), p.14-15.

¹⁴⁷ Con il concilio laterano del 1215 subentra l'obbligo di affidarsi a un confessore con la conseguente internalizzazione della forma religiosa e un'attenuazione del ruolo dei riti. Cf. Taylor (2015), p. 15.

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

¹⁴⁹ Sullo iato apertasi nel Trecento fra santità canonizzata e santità percepita cf. Benvenuti (2005), p. 200.

¹⁵⁰ Benvenuti (2005), p. 202.

¹⁵¹ Si vedano ad esempio il volume di D. Maraini su Chiara di Assisi, *Elogio della disobbedienza*, Rizzoli, Milano 2014, e il volume di Andrea Fazioli, *La beata analfabeta*, San Paolo 2012.

¹⁵² Sulla "popolarità" di Antea cf. Bolognini (2011), p. 163.

¹⁵³ Rocchini Chiapparini (2022), p. 82.

¹⁵⁴ Ivi, p. 159 e 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*, Citadella Editrice, Assisi 2010.

¹⁵⁸ Ivi, p. 246. Il testo è stato leggermente modificato per fini stilistici.