

QUADERNI DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA

16

Ritratti di donne:
una *Storia di esperienze*
Saggi per Paola Guglielmotti

raccolti da
Tiziana Lazzari e Isabella Lazzarini



GENOVA
SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA
Palazzo Ducale
2024

QUADERNI DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA

16

Collana diretta da Stefano Gardini

Ritratti di donne:
una *Storia di esperienze*
Saggi per Paola Guglielmotti

raccolti da
Tiziana Lazzari e Isabella Lazzarini



Referees: i nomi di coloro che hanno contribuito al processo di peer review sono inseriti nell'elenco, regolarmente aggiornato, leggibile all'indirizzo: <http://www.storiapatriagenova.it/ref.asp>

Referees: the list of the peer reviewers is regularly updated at URL: <http://www.storiapatriagenova.it/ref.asp>

I saggi pubblicati in questo volume sono stati sottoposti in forma anonima ad almeno un referente.

All articles published in this volume have been anonymously submitted at least to one reviewer.

I N D I C E

<i>Due parole di premessa</i>	pag. 7
Antonella Ghignoli, <i>La coraggiosa Egenanda</i>	» 9
Giulia Zornetta, <i>Le implicazioni politiche della sorellanza: Adelperga e Liutperga alla fine del regno longobardo</i>	» 25
Eleonora Destefanis, <i>Tigre e le Dei famulae dell'Italia altomedievale: presenze femminili tra pratiche di ospitalità e spazi di accoglienza</i>	» 43
Tiziana Lazzari, <i>Ota, una badessa di stirpe regia</i>	» 63
Maria Elena Cortese, <i>Potens ac nobilis matrona. Gisla figlia di Rodolfo (Firenze, secolo XI)</i>	» 89
Sandra Macchiavello - Valentina Ruzzin, <i>Alterixia di Pietro Malocello, vedova di Antonio de Castro</i>	» 109
Elisabetta Scarton, <i>Venezia, 1324: quale giustizia per Marina Volpe?</i>	» 127
Roberta Braccia, <i>Griselda sposa senza dote, ma con molte virtù. Una rilettura storico-giuridica</i>	» 143
Federica Cengarle, <i>A proposito di Camiola e della 'nuova' moralità nel De mulieribus claris di Giovanni Boccaccio</i>	» 159
Denise Bezzina, <i>Violante, vedova di Francesco Ultramarino</i>	» 173
Alma Poloni, <i>Monna Lisa ad Avignone. Donne e commercio internazionale alla fine del medioevo</i>	» 189
Serena Morelli, <i>Fedeltà angioine e politica internazionale all'epoca del grande scisma: Maria d'Engbien</i>	» 209
Isabelle Chabot, <i>La serva-pellegrina. Storia di «monna Margherita [che] andò al Sipolchro e a San Iachopo e [a] Ascesi» (Firenze, 1426-1427)</i>	» 229

Isabella Lazzarini, <i>I conti di Paola. Registri contabili e governo di Paola Malatesta Gonzaga</i>	pag. 249
Giustina Olgiati, <i>Antonina e le altre: il processo del 1447 contro le streghe di Sanremo</i>	» 267
Maria Nadia Covini, <i>Margherita Cusani Maletta, la borghese gentildonna (Milano, XV secolo)</i>	» 289
Marta Calleri - Antonella Rovere, <i>Clelia Jona, una pioniera nello studio dei protocolli notarili genovesi</i>	» 309

Tigre e le Dei famulae dell'Italia altomedievale: presenze femminili tra pratiche di ospitalità e spazi di accoglienza

Eleonora Destefanis

eleonora.destefanis@uniupo.it

1. *La Dei famula Tigre, tra ricerca di reliquie, rivendicazioni territoriali e ospitalità*

«In diebus praecellentissimi regis Gontramni mulier quaedam Tigris nomine ex territorio Mauriginense orta, oppido quod nominatur Volacis nobiliter nata et sacris litteris educata...»¹. Con questo passo si apre la *Vita* di santa Tigre, un breve testo agiografico incentrato su una figura femminile invero piuttosto enigmatica, la cui esistenza storica è indimostrabile. La devota *mulier*, stando alla tradizione riferita nell'operetta, visse nel VI secolo in Moriana, un territorio che fino ai decenni centrali del medesimo secolo risulta ricompreso nella diocesi di Torino.

La sintetica biografia di questa donna – due sole pagine nell'edizione dei *Monumenta Germaniae Historica* – il cui culto non risulta aver travalicato i confini regionali lungo tutto l'altomedioevo, è particolarmente interessante sotto diversi punti di vista, *in primis* perché le è attribuita un'impresa piuttosto eccezionale, ovvero il recupero e il ritrovamento delle reliquie di san Giovanni Battista. Ella, infatti, avrebbe lasciato i luoghi abituali di vita in area alpina per recarsi in Oriente alla ricerca delle spoglie del Precursore che, rivela l'anonimo estensore del testo, erano state sepolte a Sebaste in Samaria, per essere quindi in parte trasferite ad Alessandria, mentre il capo sarebbe stato traslato a Edessa, in Fenicia². Ottenuti i *venerabilia pignora*, la pia

¹ *Vita Tigris*, 1, p. 533. Questo saggio è dedicato all'amica Paola Guglielmotti, con cui abbiamo condiviso e condividiamo un intenso e avvincente *iter* di studi di vita religiosa intorno a Bobbio.

² Le fonti forniscono notizie diverse e talora contraddittorie in merito alla sorte dei resti mortali di Giovanni Battista, riferendo di molteplici sembramenti, dispersioni, duplicazioni, traslazioni. Per tutta la questione v. DERRIER 2019, part. pp. 96-101, volume cui si rinvia per l'intero sviluppo agiografico legato alla figura di Tigre. Ringrazio l'Autore per la squisita disponibilità dimostrata nel reperimento del volume.

donna sarebbe rientrata in *Maurienna* (l'attuale Saint-Jean-de Maurienne) con l'intenzione di far edificare una chiesa in onore del Battista. A tale progetto avrebbe dato corso il re franco Gontranno, menzionato nell'*incipit* della *Vita* sopracitato: appresi i miracoli occorsi nel luogo di venerazione delle sacre spoglie, il sovrano vi avrebbe quindi innalzato un edificio di culto, consacrato dall'ordinario di Vienne, Isichio. Poco dopo, egli avrebbe istituito una circoscrizione diocesana, erigendo il centro di *Maurienna* a sede episcopale, ove si sarebbe insediato il primo vescovo, Felmasio, parimenti ordinato dal presule viennese.

Le complesse vicende che il testo agiografico sottende sono state recentemente riprese e messe in prospettiva da Jean-Pierre Derrier³, che non soltanto ha proposto un'attenta disamina di tutta la tradizione manoscritta, mostrando l'articolata e secolare stratificazione di questa *legenda*, ma ha dettagliatamente analizzato il contesto storico-culturale in cui essa si sviluppa. Il più antico manoscritto che riporta il nome della santa (BHL 8289) è denominato *Concilia antiqua*, una raccolta di fonti di diritto canonico, ora alla Bibliothèque Nationale de France⁴, registrata come proveniente da Puy-en-Velay, ma originariamente prodotta e in uso presso la sede metropolitana di Vienne, della cui cancelleria la critica ha riconosciuto essere un prodotto, realizzato forse già dall'869. Il testo agiografico si trova alla fine del manoscritto, al *folio* 202, rubricato come «Auctoritas quod ex antiquo Mauriennensis ecclesia Viennensi ecclesie metropoli subdita fuit», *titulus* seguito, appunto, dalla *Vita Tygris*.

L'inserimento del racconto, la cui stesura è riconducibile agli anni intorno al 912, in questo particolare nucleo testuale illumina innanzitutto le finalità per cui esso venne redatto, in quanto capace di fornire un supporto documentario – ma, più ancora, sacrale – alle rivendicazioni di controllo metropolitico da parte della sede di Vienne sulla Moriana e sulla diocesi di Saint-Jean-de-Maurienne. Tale esigenza si manifesta come particolarmente viva in un momento in cui la primazia di Vienne su alcune delle sue suffraganee è messa in discussione e forze centrifughe di vario genere si fanno strada, particolarmente nei territori alpini. Tutta la vicenda di Tigre, con le coloriture che il testo assume sotto la penna di un copista della cancelleria viennese, assume quindi un ruolo altamente legittimante per tale arciepisco-

³ *Ibidem*.

⁴ Paris, Bibliothèque Nationale de France, *Manuscrit latin* 1452.

pato: come sopra accennato, infatti, la fondazione della diocesi di Moriana è strettamente correlata alla presenza della prestigiosissima reliquia portata da Tigre e alla volontà regia di ricondurre la neocostituita sede diocesana ai presuli di Vienne mediante la consacrazione della chiesa e l'ordinazione di Felmasio. Tale sottomissione, inoltre, nell'ambientazione di VI secolo evocata dalla fonte, è altresì sancita solennemente di fronte ai vescovi riuniti nella sinodo di Chalon («civitati Viennensi ipsam Mauriennam ecclesiam cum consensu episcoporum subiectam fecit»⁵), ad esplicitazione inequivocabile di quanto indicato nella rubrica che precede la *Vita* stessa.

Al contempo, il testo prosegue richiamando l'assoggettamento alla sede metropolitana francese anche della *civitas* di Susa e del suo territorio, accolta con il pieno consenso degli abitanti del luogo e soprattutto con l'accordo persino del romano pontefice⁶. Sullo sfondo di tali rivendicazioni, che il racconto agiografico non mitiga, ma – anzi – rilancia, vi sono secoli di contese di giurisdizione territoriale ben riassunte dalla critica degli ultimi anni⁷, legate al distacco, proprio per volere di Gontranno, dell'area segusina e di quella della Moriana dalla diocesi di Torino (la cui chiesa episcopale, di età paleocristiana, è altresì dedicata al Battista) cui tale vasto comprensorio alpino apparteneva nel tardoantico e nel cui alveo sarebbe parzialmente tornato (valle di Susa) soltanto a partire dal IX secolo, dopo la conquista franca e la fine del regno longobardo. Questa nuova svolta di età carolingia, in ogni caso, non avrebbe del tutto sopito le rivendicazioni territoriali sullo spazio segusino da parte delle sedi episcopali transalpine, particolarmente di Vienne, almeno sino al XIII secolo.

In tale scenario, Tigre, così come la fonte di X secolo la presenta, e la sua essenziale azione di veicolo delle reliquie da cui tutto origina, diviene dunque una figura cardine, diremmo oggi, su uno scacchiere geo-politico molto complesso e denso di conflittualità, in cui tuttavia la dimensione del sacro – e la presenza di Giovanni Battista, il più importante santo della cristianità dopo Maria – non soltanto riveste un ruolo primario nella costruzione di argomentazioni a supporto di parti avverse, ma assume di per sé, intrinsecamente, una funzione da protagonista: Tigre è il tramite, lo strumento attivo attraverso cui tale processo si realizza.

⁵ *Vita Tigris*, 3, p. 534.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Oltre a DERRIER 2019 si rinvia, per tutto quanto segue, in particolare a CASIRAGHI 2001.

Molti sono gli spunti che questa breve (ma densa) narrazione suggerisce. Nello spazio a disposizione, essi non possono che essere accennati in maniera cursoria, dall'inserimento della vicenda nel vasto fenomeno del pellegrinaggio femminile in Oriente nella tarda antichità⁸ all'uso in chiave 'politica' delle reliquie⁹, anche con il diretto coinvolgimento dell'autorità regia, solo per citarne alcuni. In questa sede, si è scelto di tornare ancora una volta al testo per focalizzare invece l'attenzione su un aspetto che è stato forse lasciato sinora un po' *a latere*, ovvero le circostanze che portano la santa donna a maturare la scelta di partire per le regioni levantine alla ricerca delle agognate reliquie, circostanze che conducono peraltro ad interrogarsi su questa figura e sui tratti che le sono assegnati in quel particolare momento in cui la *Vita* viene composta, al di là della sua esistenza storica.

Come già più volte rilevato in passato, la vicenda in sé non è creazione del X secolo, ma il nucleo agiografico originario risale a Gregorio di Tours, che, nel *Liber in Gloria martyrum*¹⁰, proprio trattando del Battista, richiama la storia di una *quaedam mulier*, di cui non viene riferito il nome, che avrebbe lasciato *Maurienna* («a Maurienna urbe progrediens») per recarsi in un imprecisato luogo ove si sarebbe trattenuta per ben due anni presso il *sepulcrum* del Precursore, auspicando con preghiere incessanti di ottenere una particola corporea. Il desiderio, dopo tanta inesausta perseveranza, si sarebbe quindi realizzato, essendo apparso sull'altare associato alle spoglie di Giovanni un pollice rifulgente per candore, che la donna avrebbe quindi racchiuso in una capsula aurea, riportando il prezioso tesoro in Moriana, ove si sarebbero verificati miracoli e anche falliti tentativi di furto da parte di un arcidiacono inviato dal vescovo Rufo, allora a capo della sede torinese (!).

Il contesto entro cui matura questa narrazione gregoriana è stato analizzato con puntualità da Jean-Pierre Derrier¹¹ e non si ritorna su di esso in questa sede se non per rilevare, per converso, quali novità appaiano nel X secolo, quando la figura di Tigre si affaccia alla storia in una sua ben più de-

⁸ Sul tema esiste ormai una vasta letteratura. Tra altri contributi e per diversi approcci all'argomento si segnalano: ELM 1987; ELM 1994; GIANNARELLI 1999; SMITH 1999; TALBOT 2002; MÉNAGER 2011; STEPHEN FALCASANTOS 2017; WHITING 2017; AULISA 2021; FRANK 2023, tutti con ulteriore bibliografia.

⁹ BOZÓKY 2007.

¹⁰ GREGORII TURONENSIS *Liber in Gloria martyrum*, 13, pp. 47-48.

¹¹ DERRIER 2019, part. pp. 112-139.

finita individualità, a partire dal nome proprio, taciuto da Gregorio in riferimento alla protagonista del suo racconto. Come il succitato storico francese ipotizza, in base all'analisi testuale e delle caratteristiche del manoscritto, è possibile che il copista avesse sott'occhio un'opera più antica, contenente una biografia della santa costruitasi nei secoli che separano la fine del VI (Gregorio di Tours) da quell'apertura del X secolo a cui si fa risalire l'*Auctoritas*.

In ogni modo, quanto emerge in quest'ultima narrazione rispetto a quella gregoriana è una decisa caratterizzazione di Tigre, di cui si ricordano alcuni, selezionati – e non certo casualmente – particolari biografici. Innanzitutto, al di là del *topos* dei nobili nati e del già meno consueto richiamo all'educazione scritturale («sacris litteris educata»), il testo evoca il luogo di nascita, non accontentandosi di una precisazione che di per sé sarebbe stata sufficiente a collocarne le origini («ex territorio Mauriginense»), ma specificando «oppido quod nominatur Volacis»¹².

Il sito non è oggi identificabile con certezza e le proposte di ubicazione oscillano tra Valloire, non lontano da Saint-Jean-de-Maurienne, e una località nella valle di Susa nei pressi di Avigliana. Quest'ultima associazione si fonda – invero sulla base esclusivamente di un'assonanza fonetica – su un toponimo come *Vologia/Vallovia*, ricordato in quell'area dalle fonti scritte anche di pieno medioevo, che hanno però un significativo legame con questioni di dispute confinarie per la giurisdizione diocesana tra la Moriana e Torino. In particolare, ancora nel 1262, il vescovo maurianense Antelmo, tentando un'ultima rivendicazione del controllo della valle di Susa, si spinse in corrispondenza di quello che era l'antico confine con la diocesi di Torino, quando ancora i due territori frontalieri a cavallo del Moncensio erano uniti, prima dell'età carolingia. In questa occasione egli raggiunse il «pontem de Vallovia, quia scimus vallem Secusiae usque ad dictum pontem esse de episcopatu nostro et iurisdictione Maurianensi», redigendo il documento relativo a tale visita «iuxta pontem Valovii in territorio Avilianae»¹³. Seguendo la lettura di Gianpietro Casiraghi¹⁴, la suggestione di identificare il luogo ove Tigre operò con questa località valsusina, di cui

¹² *Vita Tigris*, 1, p. 533.

¹³ *Carte dell'Archivio arcivescovile*, doc. 271, pp. 288-289.

¹⁴ CASIRAGHI 2001, p. 4 dell'edizione elettronica. Anche Krusch (*Vita Tigris*, p. 533, nota 1) esclude l'identificazione con Valloire.

l'attuale toponimo 'Valoja' sembra richiamare le antiche origini, è naturalmente presente e, nel contesto storico in cui la fonte viene redatta, non farebbe specie che un luogo sul versante italiano, con un'antica valenza confinaria e per di più lungo un asse di strada di primario rilievo¹⁵, sia detto «ex territorio Mauriginense» e dunque abbia potuto intenzionalmente essere scelto come ambientazione ottimale per l'agire di colei che svolse un così determinante ruolo proprio per la costituzione della diocesi di *Maurienna*. Questo osservato, tuttavia, non ci si può spingere oltre, in un quadro che rimane congetturale.

Quello che il testo agiografico invece ben definisce è l'intensa attività di Tigre nell'opera assistenziale in cui la donna impegna tutte le proprie sostanze, a vantaggio di diverse categorie di persone: «curam sacerdotum et peregrinorum adventantium non parvi pendeat ... semper hospitalitatem et indigentibus victui necessaria impendere curabat»¹⁶. Il riferimento ai *peregrini*, come noto non necessariamente da intendere come viaggiatori al solo scopo devozionale, ma come viandanti, stranieri, persone di passaggio e quindi in condizione di bisogno, ben si accorda con l'idea di un luogo di frequente e intenso transito come l'area in esame – sia essa la valle di Susa o quella dell'Arc – per di più situato in un contesto naturale difficile quale quello dei valichi alpini. Soprattutto, però, esso si inserisce in uno scenario in cui la pratica assistenziale mostra le sue diverse declinazioni, tra l'offerta del cibo e dunque il mero soccorso alimentare («victui necessaria»), rivolto agli indigenti, probabilmente locali, che bussano alle porte di una casa caritatevole, e forse un'accoglienza più strutturata, possibilmente sottesa dai termini *hospitalitas* e *cura*, quest'ultima rivolta anche ai religiosi (*sacerdotes*) in transito, categoria privilegiata cui la pia donna presta evidentemente particolare attenzione.

Il quadro si precisa del resto poco oltre, quando giungono alla casa-ospizio di Tigre visitatori il cui ruolo si rivela determinante nell'intera vicenda, dei *boni viri monachi* in viaggio da Gerusalemme alla *Scotia*¹⁷, ovvero all'Irlanda¹⁸. Essi rappresentano un fattore essenziale nel racconto, veri e

¹⁵ Sull'inserimento della vicenda di Tigre nel quadro dell'ospitalità connessa alla viabilità alpina v. anche CANTINO WATAGHIN 2007, pp. 282-283.

¹⁶ *Vita Tigris*, 1, p. 533.

¹⁷ *Ibidem*, 2, p. 533.

¹⁸ Nel nord-ovest italiano, la presenza di monaci, ma anche di studiosi e letterati di origine irlandese, come noto, è diffusa, e non solo in riferimento al movimento colombariano,

propri agenti divini in quanto spinti sul luogo « nutu Dei » e qui si tratten-
gono tre giorni, trovando le condizioni ottimali per poter condurre la vita
ad essi confacente, di preghiera, veglie e digiuni (« de servitio inter se gratu-
lantes, in vigiliis seu ieiuniis perseverabant »). L'ospitalità e tutto il comples-
so sistema di significati e rimandi ideologici che ad essa si connettono è la
chiave da cui scaturisce la vicenda successiva: sono proprio gli ospiti, con il
loro racconto di quanto visto e appreso in Terra Santa circa la sepoltura del
Battista, a stimolare Tigre a mettersi in viaggio e a fornirle indicazioni preci-
se per il difficile percorso che ella dovrà intraprendere (« his instructa »), fa-
cendosi ella stessa pellegrina e protagonista del provvidenziale ritrovamento
delle preziose reliquie. I religiosi viandanti così accolti si fanno strumento
divino di rivelazione e l'atmosfera in cui tutto si svolge non è forse priva di
indiretti rinvii a una delle scene di ospitalità biblica per eccellenza, quella di
Abramo che, alle querce di Mamre, accoglie nella propria tenda i tre mister-
iosi visitatori (anche evidente *figura* trinitaria), che si faranno portatori di
una rivelazione di salvezza (*Gen* 18, 1-15).

Tigre è una *Dei famula*, una locuzione che, con un'inversione dei ter-
mini del binomio, ricorre per ben due volte nella pur breve *Vita*; vive con la
sorella Pimenia, ormai vedova (« in viduitate devota permanebat »), alla
quale non la lega soltanto un vincolo di sangue, ma la condivisione di una
precisa scelta esistenziale (« habebat autem sibi sociam sororem Pimeniam
nomine »), ovvero quella di una esistenza di asceti, ritirata e dedita all'ospita-
lità e alla visita dei santuari, a scopo di edificazione spirituale (« quorum
erant opera in ieiuniis, vigiliis et orationibus, et loca sanctorum visitare
nocte ac die indesinenter et sollicite studioseque curabant »)¹⁹.

2. *Precedenti tardoantichi: asceti femminile e ospitalità*

L'immagine che emerge da questo affresco tratteggiato dall'anonimo
estensore della *Vita* è dunque quella di un piccolo nucleo familiare compo-
sto da due sorelle, di diversa condizione, l'una sicuramente vedova, l'altra for-
se una vergine (il testo tace in merito) che conducono insieme un'esistenza
devota dedicata al nutrimento spirituale, appartata dal mondo, a cui si aprono

che trova in Bobbio un punto di riferimento anche sulla via del pellegrinaggio internazionale
(DESTEFANIS 2017). Sul tema, con particolare rinvio a Pavia e Milano, v. ora TESSERA 2018,
con bibliografia precedente.

¹⁹ *Vita Tigris*, 1, p. 533.

per recarsi a non altrimenti specificati *loca sanctorum* e per amministrare, nella loro casa, l'ospitalità.

Si tratta di una situazione per nulla isolata sin dalla tarda antichità e quindi lungo tutto l'altomedioevo, quando le fonti riportano molti casi analoghi, con alcune varianti, legate all'immagine di donne che, da sole o in piccoli consorzi, spesso di carattere parentale, optano per una vita di castità e preghiera in cui il contatto con il mondo esterno è di fatto costituito dall'attività caritativa, che si sviluppa secondo molteplici declinazioni.

Sin dalla fine dell'Impero le fonti tramandano l'esistenza di particolari modelli comportamentali nell'universo cristiano femminile di estrazione aristocratica, disegnati soprattutto dalla corrispondenza epistolare di Gerolamo²⁰. Essi risultano incardinati sulla vita ascetica e sull'attenzione ai bisognosi non soltanto come cifra virtuosa sul piano etico, ma *in primis* come efficace strumento di salvezza, in quanto i *pauperes* – come noto, vasta e onnicomprensiva categoria includente ogni tipo di persone in condizione di necessità, e al pari dei *peregrini*²¹ – sono, nella visione escatologica del primo cristianesimo, coloro che intercedono per gli altri e nello specifico per i loro benefattori.

L'atteggiamento di soccorso verso i più disagiati da parte di donne che abbracciano una vita di castità e preghiera, tuttavia, sin dalle origini assume coloriture diverse. Le *matronae* e le donne del ceto senatorio romano che optano per tale scelta sono spesso colte nell'urgenza della carità che viene praticata all'esterno delle loro dimore, nelle *plateae* o nell'area antistante le chiese, e si traduce essenzialmente in elemosina, in distribuzione di qualche bene alimentare o di una piccola somma di denaro. Esempio, e a tratti persino eccezionale nella sua intensità, è la vicenda di Fabiola, che vende la sua cospicua fortuna e con il ricavato fa costruire un ospedale ove prende in carico malati afflitti da terribili sofferenze corporali e da talora ripugnanti condizioni fisiche, che ella cura pazientemente e soprattutto di persona, incaricandosi anche di compiti molto ingrati, evitati da altri benefattori, che

²⁰ Sul tema, tra altri, v. JENAL 2001; MUSARDO TALÒ 2006, in particolare pp. 31-45 e ora MAGNANI 2020, con ulteriore bibliografia.

²¹ Nell'ambito della vastissima letteratura sui concetti di *pauper* e di *peregrinus* tra tarda antichità e altomedioevo v. almeno, su un ormai ampio arco diacronico: DEVISSE 1966; *Povertà e ricchezza* 1969; *Concezione della povertà* 1974; *Études sur l'histoire de la pauvreté* 1974; *Assistance et charité* 1978; MOLLAT 1978; *Assistance et assistés* 1979; BROWN 2002; LABANDE 2004; DEVROEY 2006; FREU 2007; BRODMAN 2009; ALBINI 2016.

mettono sì a disposizione le risorse, ma praticano tali azioni per interposta persona (« clementes ... pecunia, non manu ») ²².

A differenza di tutte le altre matrone, Fabiola si spinge oltre negli interventi caritativi, superando la sola elemosina e costituendo un vero e proprio edificio atto all'alloggio (*nosocomion*), in un quadro di ospitalità più compiuta. Qui ella raduna gli infermi, cercandoli nelle aree aperte della città, sulle pubbliche vie, dove si ammassano perché senza rifugio (« et prima omnium nosocomion instituit, in quo aegrotantes colligeret de plateis ») ²³. Ancorché piuttosto isolata in questo contesto, l'istituzione di una struttura dedicata a una particolare categoria di bisognosi, ma soprattutto l'idea di costituire un luogo di riparo e di cura rappresenta un salto di qualità importante, e crea una dialettica essenziale nel grande tema dell'ospitalità, ovvero quella tra interno ed esterno, che sottrae i marginali dalle aree all'aperto e li riunisce in una struttura coperta, ove li si prende in carico in maniera stabile, anche se soltanto temporaneamente.

Come ha sottolineato recentemente Valerio Neri, lo stesso Gerolamo individua però al contempo proposte alternative alle soluzioni più 'militanti' sopradescritte, al di là del fatto che questi non lesini talora critiche ad esagerazioni o talora additi veri e propri modelli negativi di una carità praticata dalle ricche donne in pubblico, legata di fatto più alla volontà ostentatrice della beneficenza che a un reale moto dell'animo ²⁴. Tra le figure di riferimento spicca quella di Furia, che lo Stridonense esorta a non uscire dalla propria casa, ove si è ritirata a vita ascetica – in tal senso con una soluzione più vicina a quella cui si volgeranno Tigre e Pimenia, nonché molte donne-ascete dell'altomedioevo, come si dirà – e a individuare con molta ocularità i destinatari dei suoi propositi benefici. Furia incarna un modello specifico di donna, su cui la patristica e molti autori tra tarda antichità e altomedioevo insistono, ovvero la vedova che decide di dedicarsi a una casta vita di

²² HIERONYMI *Epistulae* 3, LXXVII, 6, p. 46 (t. IV).

²³ *Ibidem*, p. 45 (t. IV). Per l'inquadramento di questa esperienza nell'ambito dello sviluppo di strutture assistenziali cristiane e del concetto generale di supporto alla povertà nel tardoantico v. PIETRI 1997. Questa pratica di uscire a cercare i bisognosi nelle *plateae* ha illustri precedenti, come ricorda Prudenzio, a proposito dell'operato del diacono Lorenzo a Roma: PRUDENTII *Carmina* 1961, Peristephanon II, p. 262. Su questi aspetti mi permetto di rinviare al mio contributo nel quadro del Carnet Hypothèses relativo al progetto *HospitAm* 2016.

²⁴ HIERONYMI *Epistulae* 1, XXII, p. 32 (t. I); NERI 2021.

religione anziché risposarsi. Il suo padre spirituale la esorta a perseverare in tale scelta, così come aveva fatto la madre di lei, esemplare nella sua esistenza contraddistinta da «ardor in Christo, pallor in ieuniis, eleemosyne in pauperes, obsequium in servos Dei, humilitas vestium et cordis...»²⁵. Il ritratto che si disegna contiene già, nella sua essenza, quel *set* di connotazioni che si fisseranno nell'immagine della vedova ascetica dei secoli successivi²⁶, come ben esplicita il caso della sorella di Tigre, Pimenia²⁷.

L'attenzione ai bisognosi è parte fondamentale di questo *ouillage*, e Gerolamo insiste ripetutamente sulla necessità di fare elemosine, di dare a chi chiede, ma «maxime domesticis fidei: nudum vesti, esaurientem ciba, aegrotantem visita», con un calco puntuale delle esortazioni evangeliche, che si riassumono altresì nell'invito a farsi amici i poveri con l'iniquo denaro, per ottenere, per mezzo di essi, la salvezza eterna («Fac tibi amicos de iniquo mammona, qui te recipiant in aeterna tabernacula»²⁸). La somministrazione del vitto per lei, così facoltosa, è cosa facile, come deve esserlo seguire il modello delle caritatevoli e pie vedove dell'Antico Testamento nominate nella lettera, tra cui risalta proprio colei che di una celebre scena non soltanto di distribuzione del cibo, ma di vera e propria ospitalità si rese protagonista, ovvero la vedova di Sarepta²⁹.

Furia, tuttavia, può specializzare le sue opere caritative, dedicandosi al sostegno di vergini e vedove che, senza la protezione di un marito, temono di cadere in povertà e in una condizione di difficile marginalità³⁰, contemplando così l'idea del matrimonio, che le distoglierebbe però da quell'avvi-

²⁵ HIERONYMI *Epistulae* 2, LIV, 6, p. 31 (t. III).

²⁶ Sulla condizione di vedovanza (anche in chiave religiosa) nell'altomedioevo: *Veuves et veuvage* 1993 e soprattutto PARISSE 1993; SANTINELLI 2003; PIENIĄDZ 2008, in particolare pp. 34-36 per le vedove che optano per la vita continentale.

²⁷ È interessante rimarcare anche la scelta del nome, che la sorella di Tigre condivide, con qualche variante, con la matrona Poemenia, pellegrina in Terra Santa alla fine del IV secolo, cui è ascrivita la fondazione della chiesa dell'Imbomon, nel luogo dell'Ascensione, sul Monte degli Ulivi. Gerolamo, tuttavia, stigmatizza la volontà di ostentazione dell'aristocratica. Per una disamina delle fonti v. DEVOS 1969.

²⁸ HIERONYMI *Epistulae* 2, LIV, 12, p. 36 (t. III). Citazioni evangeliche, rispettivamente: Lc 16, 9 e Lc 6, 20-26.

²⁹ HIERONYMI *Epistulae* 2, LIV, 14 e 16, pp. 37-38 (t. III).

³⁰ *Ibidem*, LIV, 14-15, p. 37 (t. III).

cinamento a una vita di perfezione ascetica tanto incoraggiata dallo stesso Gerolamo.

3. *L'altomedioevo: ospitalità al femminile, tra sperimentazioni domestiche e istituzionalizzazione monastica*

Al di là dell'esemplarità delle già molto studiate matrone romane che lasciano il *saeculum* e i suoi lussi, talora anche la propria famiglia, per scelte religiose spesso estreme (come Marcella o, spingendosi ancora oltre per l'abbandono della propria terra verso il Mediterraneo orientale, come Paola, Melania seniore e iunior, in ossequio a quanto imposto da Dio ad Abramo in *Gen* 12,1), solo in tempi recenti lo sguardo storiografico si è aperto a questo mondo di donne che, come le due sorelle della Moriana, conducono un'esistenza ritirata, più discreta, ma parimenti attenta alle opere di carità. Attraverso i diffusi richiami a *virgines sacratae Deo*, a *viduae devotae* o altre simili espressioni, è possibile intravedere l'affermazione di un'esperienza 'di successo' lungo tutto l'altomedioevo (e molto oltre)³¹, quando essa si va strutturando in forme più o meno organizzate, che soltanto in parte si intrecciano con il monachesimo comunitario, articolato in nuclei gerarchizzati, sotto la guida di una badessa e di una serie di disposizioni – improntate o meno alla Regola benedettina – che normano la quotidianità. Se quest'ultima forma di vita monastica, più istituzionalizzata (benché, soprattutto per quanto riguarda l'ambito femminile, con molte declinazioni non sempre imbrigliabili in rigide categorizzazioni), è stata analizzata più in profondità, essa non può proporsi *tout court* come esclusivo approdo di soluzioni in origine meno regolamentate, in chiave meramente evolucionistica.

In molti casi, infatti, lungo tutto il medioevo, la situazione delle donne impegnate nella *vita religiosa* appare molto fluida, contraddistinta dalla convivenza di esperienze diverse, spesso legata a scelte che sfuggono a un preci-

³¹ Per questi aspetti, oltre al già citato JENAL 2001 v., tra contributi recenti, RAPETTI 2013, part. pp. 171-198 (con ampio sguardo diacronico); HELVÉTIUS 2017, in particolare pp. 200-202 e 206 («L'ascèse dite domestique demeure sans doute très majoritaire par rapport au monachisme cénobitique dans toutes les aires géographiques concernées», p. 206); DESTEFANIS 2019; ROSSI 2019, in particolare pp. 6-8; MAGNANI 2020, con relativa bibliografia. Il fenomeno è frequentemente documentato nelle fonti scritte e in autori di primo piano sin dalla tarda antichità: a titolo di esempio v. URSO 2013 (per Gregorio Magno); DI PAOLA LO CASTRO 2021 (per Ennodio).

so inquadramento di tipo istituzionale, nell'ambito di contesti privati che hanno condotto la storiografia a parlare di 'house ascetics' o di 'ascétisme domestique'³². In tali ambiti, la preghiera, la castità e la carità sono le cifre distintive di un particolare *modus vivendi* che, dalla pratica occasionale, per quanto ricorrente, dell'elemosina, si apre progressivamente a una dimensione più sistematica, almeno in alcuni ambiti. Alla base di questa vocazione alla cura e al soccorso si legge la volontà di un mantenimento del contatto con il mondo, pur rifuggendone i vincoli e la corruzione, che perdura lungo tutto l'altomedioevo:

« L'une des raisons qui motivaient ce type d'engagement était à nouveau d'ordre spirituel: le désir de pratiquer une vie active au service des communautés de fidèles, en prenant en charge par exemple le soin des malades, l'éducation des enfants et l'accompagnement des mourants »³³.

La documentazione dell'Italia longobarda fornisce spunti interessanti in questo senso: la cornice entro cui tali esperienze si svolgono è quella del *monasterium*, locuzione che, pur se normalmente associata alle comunità organizzate cui si faceva cenno poc'anzi, è invero altrettanto utilizzata anche per situazioni molto meno definite – almeno ai nostri occhi – a indicare cioè realtà di ridottissime dimensioni, in cui uomini e donne, a diverso titolo e talora insieme, conducono vita ascetica. Mentre nel caso di Tigre e Pimenia, l'asceterio è tutto al femminile, più spesso in questi contesti entra in gioco anche la componente maschile, con ruoli talora di rilievo, sempre in stretto rapporto però con le donne di famiglia. Ne è esempio eloquente il caso del «vir devotus» pistoiese Ratperto, che nel 748 fonda una *aeccllesia monasterio* nella sua città. La dotazione di terre e beni affinché la nascente istituzione si sostenga è disposta insieme alla figlia Astruelda, «qui veste monastica induta esse uidetur». Questo richiamo all'abito monastico suggerisce che forse la giovane sia stata consacrata, come previsto – anche se non di necessità – per le vergini (non per le *viduae*)³⁴; ella detiene comunque uno *status* particolare, che la distingue dalle altre donne della famiglia, le quali parimenti sono nominate nell'atto, in quanto potenzialmente interessate a entrare a far parte di quella piccola co-

³² MAGNANI 2018 (con dettagliati rinvii bibliografici al contesto di lingua francese e inglese) e MAGNANI 2020. V. anche, per l'Italia e con riferimento ai secoli successivi all'altomedioevo, SENSI 2010. Ulteriori spunti in: *Monachesimo femminile* 2019 e in HELVÉTIUS 2017.

³³ HELVÉTIUS 2017, p. 232.

³⁴ JENAL 2001, p. 32.

munità familiare dedita alla vita contemplativa. Il testo lascia aperta questa possibilità a Muntia, madre del fondatore, alla moglie Perterada, alla sorella Ratperta, anche se è verosimile che si tratti di un artificio notarile e che tutto fosse già predisposto *ab origine*.

Ad Astruelda verrebbe riservata una posizione di rilievo in seno a questa ridottissima comunità, poiché a lei toccherebbe non soltanto la guida del gruppo, ma anche la gestione dello spazio di accoglienza deputato al sostegno dei bisognosi che giungono alla porte di questo *monasterium* domestico: « in se]nodocbio egenos uel pauperes recipiendum et elemosina tribuendum et guuernandum per ebdomata una pauperes uel peregrinas animas »³⁵. In questo quadro, presentato con i toni della possibilità di attuazione (insieme ad altre eventuali direttrici di sviluppo, tra cui quella di ampliare la comunità ad altri che vogliano condividere il progetto di edificazione spirituale alla sua base o, per Ratperto, di avere un figlio maschio, cui potrà poi andare il controllo dello *xenodochium*), la figlia sarebbe coadiuvata da un *abbas rector*, di cui però si conosce già il nome, Domenico, di diretta nomina del fondatore Ratperto³⁶.

Il dato interessante in questa sede è legato all'accoglienza somministrata, ancora incentrata sull'*elemosina*, sull'erogazione materiale di beni di sussistenza a vantaggio di indigenti, bisognosi in genere e forse viandanti (le *peregrinae animae*), in un'area come quella della Toscana settentrionale attraversata da rilevanti fasci di percorrenza tra l'Italia centrale e Roma. La distribuzione appare ora strutturata, cadenzata settimanalmente e si scorge una certa preoccupazione di Ratperto di individuare chiaramente le figure che hanno precise responsabilità non solo nel governo dell'*ecclesia monasterio*, ma anche dello spazio concepito per « egenos vel pauperes recipiendum », indicato come *xenodochium* in un altomedioevo in cui la specializzazione sottesa dall'etimologia greca del termine con rinvio agli stranieri è ormai superata, come attesta lo stesso testo che si sta analizzando.

Ulteriori specifiche si ricavano da coevi documenti di non dissimile tenore, come quello redatto a Lucca nel 764, un testamento in cui il prete Rixolfus dà disposizioni in merito alla chiesa di Santa Maria e San Donato che

³⁵ CDL, I, doc. n. 96, pp. 277-281.

³⁶ La presenza di figure maschili a tutela e controllo dell'operato femminile, anche presso le istituzioni religiose di donne, rimane comunque una costante: sul tema si veda DESTEFANIS 2018.

egli aveva fondato insieme al padre, qualificato come *abbas*. Anche in questo caso, accanto alla chiesa, vive, insieme al testatore, un piccolo nucleo di donne sue strette parenti, la madre e le tre sorelle. Alla sua morte, sarà nominato un *rector* che avrà il compito di distribuire a ventiquattro poveri, tre volte alla settimana e secondo ben precise istruzioni, il *prandium*, consistente in pane, vino e *pulmentarium*, con fave e panico, «bene spisso et condito de uncto aut de oleo»³⁷.

L'elemosina in cibo è senza dubbio la forma di accoglienza più gestibile per nuclei femminili (e non di rado misti) poco strutturati, ma in qualche caso, in realtà piuttosto raro, le fonti lasciano intravedere la possibilità di un'ospitalità più organizzata, specialmente nei confronti di persone di status ecclesiastico. Così accade per l'«*anus quedam vidua et religiosa*» presso cui Tommaso di Moriana, il fondatore del monastero di Farfa, è uso alloggiare quando si reca a Roma «*causa orationis vel ad salutandum pontificem*». La «*domus hospitium*» è aperta ai religiosi e ai pellegrini, che possono fruire di un'accoglienza messa a disposizione con «*magno hospitalitatis studio*»³⁸.

Questi casi ed altri che si potrebbero evocare restituiscono dunque l'immagine di una pratica diffusa entro la quale la situazione di Tigre e della sorella vedova Pimenia, che accolgono i monaci irlandesi, non appare certo estemporanea. La veridicità storica dei personaggi protagonisti di quel racconto è in fondo poco rilevante, come spesso si verifica in ambito agiografico. Piuttosto, quello che emerge è che, per l'estensore della *Vita* degli inizi del X secolo – o di qualche anonimo che redasse il primo nucleo di essa, giusta l'interpretazione di Derrier – la costruzione di un quadro di asceti familiare in cui l'ospitalità e l'accoglienza rappresentano la cifra interpretativa da cui scaturisce l'intera narrazione è percepita come del tutto verosimile. Tale, del resto, doveva apparire agli occhi dei suoi contemporanei, ben consapevoli di queste diffuse forme di vita religiosa che attraversano il mondo femminile altomedievale e di cui oggi si riesce unicamente a cogliere qualche eco, in filigrana.

³⁷ CDL, II, doc. n. 194, pp. 184-187.

³⁸ *Constructio*, lectio VIII, p. 11.

FONTI

PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

- *Manuscrit latin* 1452.

BIBLIOGRAFIA

- ALBINI 2016 = G. ALBINI, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016.
- Assistance et assistés 1979 = *Assistance et assistés jusqu'à 1610*. Actes du 97^e Congrès National des Sociétés Savantes, Nantes 1972, Paris 1979.
- Assistance et charité 1978 = *Assistance et charité* (« Cahiers de Fanjeaux », 13), 1978.
- AULISA 2021 = I. AULISA, *Donne in viaggio tra tarda antichità e medioevo: sante e pellegrine sulle vie del Gargano*, in « De Strata francigena », 29/1-2 (2021), pp. 155-185.
- BOZÓKY 2007 = E. BOZÓKY, *La politiques des reliques de Constantin à Saint-Louis*, Paris 2007.
- BRODMAN 2009 = J.W. BRODMAN, *Charity and Religion in Medieval Europe*, s.l.
- BROWN 2002 = P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, London 2002.
- CANTINO WATAGHIN 2007 = G. CANTINO WATAGHIN, « Luoghi di strada » nell'arco alpino altomedievale, in *Carlo Magno e le Alpi*. Atti del XVIII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo, Susa-Novalesa, 19-21 ottobre 2006, Spoleto 2007, pp. 269-297.
- Carte dell'Archivio arcivescovile = *Le carte dell'Archivio arcivescovile di Torino fino al 1300*, a cura di F. GABOTTO, G.B. BARBERIS, Pinerolo 1906 (Biblioteca della Società Storica Subalpina, 36).
- CASIRAGHI 2001 = G.P. CASIRAGHI, *L'organizzazione ecclesiastica nelle valli di Susa e di Moriana dall'VII al X secolo*, in « Bollettino storico-bibliografico subalpino », 99 (2001), pp. 363-379.
- CDL = *Codice Diplomatico Longobardo*, I-II, a cura di L. SCHIAPARELLI, Roma 1929 e 1933 (Fonti per la Storia d'Italia, 62-63).
- Concezione della povertà 1974 = *La concezione della povertà nel Medioevo: antologia di scritti*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1974.
- Constructio = *Constructio monasterii farfensis*, in *Il Chronicon farfense di Gregorio di Catino*, a cura di U. BALZANI, I, Roma 1903 (Fonti per la Storia d'Italia), pp. 1-23.
- DERRIER 2019 = J.-P. DERRIER, *Thècle de Maurienne: aux fondements d'une tradition hagiographique*, Saint-Jean-de-Maurienne 2019.
- DESTEFANIS 2017 = E. DESTEFANIS, *Pellegrinaggio, spazio e sacralità a Bobbio nell'alto-medioevo (VII-prima metà IX secolo), tra fonti scritte e fonti archeologiche*, in *L'eredità di san Colombano. Memoria e culto attraverso il medioevo/L'héritage de Saint Coloman. Mémoire et culte au Moyen Âge/Saint Columbanus's Legacy. Memory and Cult in the Middle Ages*, a cura di E. DESTEFANIS, Rennes 2017, pp. 239-262.

- DESTEFANIS 2018 = E. DESTEFANIS, *I monasteri femminili e i loro rapporti con il mondo ecclesiastico nell'Italia altomedievale*, in « Studi Medievali », s. III, LIX/2 (2018), pp. 469-503.
- DESTEFANIS 2019 = E. DESTEFANIS, *Structures d'accueil et monastères: sources écrites et sources archéologiques entre les Alpes et l'Italie centrale*, in *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècle): questions transversales*. Actes du Colloque International, Paris, 20-23 novembre 2011, a cura di O. DELOUIS, M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT, Le Caire-Athènes 2019, pp. 43-76.
- DEVISSE 1966 = J. DEVISSE, 'Pauperes' et 'paupertas' dans le monde carolingien. *Ce qu'en dit Hincmar de Reims*, in « Revue du Nord », 190 (1966), pp. 273-287.
- DEVOS 1969 = P. DEVOS, *La « servante de Dieu » Poemenia*, in « Analecta Bollandiana », 87 (1969), pp. 189-212.
- DEVROEY 2006 = J.-P. DEVROEY, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VI^e-IX^e siècles)*, Bruxelles 2006.
- DI PAOLA LO CASTRO 2021 = L. DI PAOLA LO CASTRO, *Feminae religiosae e viduae nella Corrispondenza di Ennodio*, in « Classica Vox. Rivista di Studi Umanistici », 3 (2021), pp. 217-246.
- ELM 1987 = S. ELM, *Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th centuries, A.D.)*, in « Studia Patristica », 20 (1987), pp. 219-223.
- ELM 1994 = S. ELM, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.
- Études sur l'histoire de la pauvreté 1974 = *Études sur l'histoire de la pauvreté*, a cura di M. MOLLAT, Paris 1974.
- FRANK 2023 = G. FRANK, *Egeria's "Panoramic Now": Time and Temporality in Late Antique Pilgrimage*, in « Eventum. A Journal of Medieval Art and Rituals », 1 (2023) (<https://riviste.unimi.it/index.php/eventum/article/view/20263>).
- FREU 2007 = CH. FREU, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris 2007.
- GIANNARELLI 1999 = E. GIANNARELLI, *Il pellegrinaggio al femminile nel cristianesimo antico: fra polemica e esemplarità*, in *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, a cura di M.L. SILVESTRE, A. VALERIO, Roma-Bari 1999, pp. 27-54.
- GREGORII TURONENSIS *Liber in Gloria martyrum* = GREGORII TURONENSIS *Liber in Gloria martyrum*, a cura di B. KRUSCH, Hannoverae 1895 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, I, 2), pp. 34-110.
- HELVÉTIUS 2017 = A.-M. HELVÉTIUS, *Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge e Discussione*. Atti della LXIV Settimana di Studio del CISAM, Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016, Spoleto 2017, pp. 193-234.
- HIERONYMI *Epistulae* 1 = HIERONYMI *Epistulae*, I, texte établi et traduit par J. LABOURT (et M. TESTARD), Paris 1949 (Les Belles Lettres, 126).
- HIERONYMI *Epistulae* 2 = HIERONYMI *Epistulae*, III, texte établi et traduit par J. LABOURT (et M. TESTARD), Paris 1953 (Les Belles Lettres 140).

- HIERONYMI *Epistulae* 3 = HIERONYMI *Epistulae*, IV, texte établi et traduit par J. LABOURT (et M. TESTARD), Paris 1989 (1954²) (Les Belles Lettres 142).
- HospitAm* 2016 = https://hospitam.hypotheses.org/276#identifier_4_276
- JENAL 2001 = G. JENAL, *Il monachesimo femminile in Italia tra tardo-antico e medioevo*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Mantenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cariano (Verona) 1997, pp. 17-39.
- LABANDE 2004 = E.-R. LABANDE, *Pauper et peregrinus. Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Turnhout 2004.
- MAGNANI 2018 = E. MAGNANI, *La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique: normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XII^e siècle)*, in « Revue Mabillon, revue internationale d'histoire et de littérature religieuses », n.s., 29 (2018), pp. 5-25.
- MAGNANI 2020 = E. MAGNANI, *Female House Ascetics from the Fourth to the Twelfth Century*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, a cura di A. BEACH, I. COCHELIN, I, Cambridge 2020, pp. 213-231.
- MÉNAGER 2011 = C. MÉNAGER, *Les femmes en Terre sainte aux IV^e et V^e siècles: une nouvelle piété pour les matrones romaines*, in « *Questes* », 22 (2011), pp. 24-34.
- MOLLAT 1978 = M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris 1978 (trad. it.: *I poveri nel medioevo*, Roma-Bari 1983).
- Monachesimo femminile* 2019 = *Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria*, a cura di V. WEST-HARLING, in « Reti Medievali Rivista », 20/1 (2019), pp. 327-578.
- MUSARDO TALÒ 2006 = V. MUSARDO TALÒ, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Roma 2006.
- NERI 2021 = V. NERI, *Il dovere della carità: il rapporto diretto con i poveri ed il rapporto mediato dalle istituzioni ecclesiastiche (IV-VI secolo)*, in « Jus online », 4 (2021) (https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-il-dovere-della-carita-il-rapporto-diretto-con-i-poveri-ed-il-rapporto-mediato-dalle-istituzioni-ecclesiastiche-iv-vi-secolo-5675.html#_ftn23).
- PARISSE 1993 = M. PARISSE, *Des veuves au monastère*, in *Veuves et veuvage* 1993, pp. 255-274.
- PIENIADZ 2008 = A. PIENIADZ, *Widows in the Early Middle Ages. Between Freedom and Exclusion*, in « *Acta Poloniae Historica* », 98 (2008), pp. 29-47.
- PIETRI 1997 = CH. PIETRI, *Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire Chrétien (IV^e siècle)*, in ID., Christiana Respublica. *Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, II, Roma 1997, pp. 835-868; già in *Miscellanea historiae ecclesiasticae*. Congrès de Varsovie, 25 juin - 1^{er} juillet 1978, Bruxelles 1983, pp. 267-300.
- Povertà e ricchezza* 1969 = *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*. Atti del Convegno, Todi, 15-18 ottobre 1967, Todi 1969.
- PRUDENTII *Carmina* = AURELII PRUDENTII CLEMENTIS *Carmina*, a cura di M.P. CUNNINGHAM, Turnhout 1961 (Corpus Christianorum, Series Latina 126).
- RAPETTI 2013 = A. RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna 2013.

- ROSSI 2019 = M. ROSSI, *Monachesimi femminili a Verona: tra vita comunitaria ed esperienze in domibus propriis (secoli VIII-XII)*, in *Monachesimo femminile* (2019), pp. 517-540.
- SANTINELLI 2003 = E. SANTINELLI, *Des femmes éplorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Lille 2003.
- SENSI 2010 = M. SENSI, « Mulieres in Ecclesia ». *Storie di monache e bizzocche*, Spoleto 2010.
- SMITH 1999 = J.A. SMITH, *Sacred Journeying: Women's Correspondence and Pilgrimage in the Fourth and Eighth Centuries*, in *Pilgrimage Explored*, a cura di J. STOPFORD. Woodbridge, UK 1999, pp. 41-56.
- STEPHEN FALCASANTOS 2017 = R. STEPHEN FALCASANTOS, *Wandering Wombs, Inspired Intellects: Christian Religious Travel in Late Antiquity*, in « Journal of Early Christian Studies », 25 (2017), pp. 89-117.
- TALBOT 2002 = A.-M. TALBOT, *Female Pilgrimage in Late Antiquity and the Byzantine Era*, in « Acta Byzantina Fennica », 1 (2002), pp. 73-88.
- TESSERA 2018 = M.R. TESSERA, *Milano, gli Irlandesi e l'impero carolingio nel IX secolo: intrecci politici e culturali intorno al divorzio di Lotario II*, in « Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge », 130/1 (2018) (<http://journals.openedition.org/mefrm/3910>).
- URSO 2013 = C. URSO, *Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza del « Registrum epistularum »*, Trapani 2013 (Oī christianoī. Nuovi Studi sul cristianesimo nella storia 1).
- Veuves et veuvage* 1993 = *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, a cura di M. PARISSE, Paris 1993.
- Vita Tigris* = *Vita Tigris virginis mauriennensis*, a cura di B. KRUSCH, Hannoverae 1896 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, III), pp. 530-534.
- WHITING 2017 = M. WHITING, *Accommodating Female Pilgrims in the Late Antique Holy Land*, in *HospitAm. Hospitalités dans l'Antiquité méditerranéenne: sources, enjeux, pratiques, discours* (<https://doi.org/10.58079/pp7g>).

Sommario e parole significative - Abstract and keywords

Il saggio prende le mosse da un testo agiografico del X secolo relativo a una figura femminile non altrimenti nota, santa Tigre, che conduce vita ritirata in Moriana, nelle Alpi nord-occidentali, insieme alla sorella Pimenia. La vicenda narrata dalla *Vita*, poco studiata sino ad anni recenti, è ambientata nel VI secolo e ruota intorno al momento più rilevante nella storia della *Dei famula*, ovvero un viaggio nel Mediterraneo orientale, alla ricerca delle reliquie del Battista. Da quelle terre Tigre riuscì a riportare i resti del corpo del Precursore, intorno ai quali si costituì la nuova diocesi di Moriana (Saint-Jean-de-Maurienne). Questa riconfigurazione degli assetti giurisdizionali in ambito ecclesiastico determinò, durante l'altomedioevo e oltre, un complesso intreccio di rivendicazioni territoriali tra l'arcidiocesi di Vienne, la diocesi di Moriana e quella di Torino ed è alla base della redazione del testo agiografico. Esso, tuttavia, mostra anche un altro aspetto relativo alla vita condotta dalle due sorelle, rilevante perché

strettamente collegato al viaggio di Tigre in Oriente, ovvero la pratica dell'ospitalità, in un'area interessata da strade di lunga percorrenza, in prossimità dei valichi alpini. Su questo tema, in particolare, si concentra l'attenzione del contributo, che approfondisce le forme di un'accoglienza 'domestica', praticata all'interno di contesti familiari, in cui le donne che abbracciarono la vita ascetica rivestirono un ruolo di rilievo, da sole o insieme ai propri parenti di sesso maschile, che aderirono alla medesima scelta esistenziale. Il caso di Tigre e Pimenia, sotto questa specifica prospettiva, viene quindi inserito entro una più ampia cornice, indagando i 'modelli' tardoantichi del fenomeno e volgendo parimenti lo sguardo al contesto italiano altomedievale.

Parole chiave: Tigre; Moriana; ospitalità; donne; ascetismo femminile; tarda antichità; altomedioevo.

The essay has as its starting point a 10th-century hagiographical text about an otherwise unknown female figure, Saint Tigris, who leads a withdrawn life in Moriana, in the north-western Alps, together with her sister Pimenia. The story narrated by the *Vita*, little studied until recent years, is set in the 6th century and revolves around the most important moment in the history of the *Dei famula*, namely a journey to the eastern Mediterranean in search of the Baptist's relics. From those lands, Tigris managed to bring back the remains of the Precursor's body, around which the new diocese of Moriana (Saint-Jean-de-Maurienne) was created. This reconfiguration of jurisdictional arrangements in the ecclesiastical sphere led, during the early Middle Ages and beyond, to a complex interweaving of territorial claims between the archdiocese of Vienne, the diocese of Moriana and that of Turin, and is at the basis of the drafting of the hagiographic text. It, however, also shows another aspect of the life led by the two sisters, which is relevant because it is closely linked to Tigris's journey to the East, namely the practice of hospitality, in an area affected by long-distance roads, linked to the Alpine passes. The paper focuses on this theme in particular, investigating the forms of a 'domestic' hospitality, practised within family contexts, in which women who embraced an ascetic life played a prominent role, alone or together with their male relatives, who adhered to the same existential choice. The case of Tigris and Pimenia, from this specific perspective, is thus placed within a broader framework, highlighting the Late Antique 'models' of the phenomenon as well as looking at the Early Medieval Italian context.

Keywords: Tigris; Moriana; Hospitality; Women; Female asceticism; Late Antiquity; Early Middle Ages.