

Cristina La Rocca

***Segni di distinzione. Dai corredi funerari alle donazioni 'post obitum'***

[A stampa in *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, a cura di L. Paroli, Firenze 1997, pp. 31-54 – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

DE THESAURO IN COELO COLLOCANDO.

Aurea regna tenet supero thesaurus in aevo;

Illic angelica praefulgida vestis habetur.

Incorrupta manens semper sine fine beatis.

Illic gemma nitet, pendentia pallia lucent,

Anulus, armillae, torques, dextralia, mitra,

Aurea cuncta micant, lucentia cuncta coruscant.

(Versus quod Smaragdus ad unum de filii Ludovici Pii misit, xii b.)

1. I doni di Rottopert.

Nel 745 Rottopert vir magnificus di Agrate affidò a un atto scritto il destino delle sue sostanze<sup>1</sup>. La sua principale preoccupazione è di prefigurare alle numerose donne della sua famiglia un futuro che non pregiudichi l'integrità del suo patrimonio. Le sorelle Galla e Rodelinda, le figlie Anselda e Galla, riceveranno in usufrutto alcune terre soltanto se conserveranno l'abito religioso, e cioè se non daranno alla famiglia una discendenza indesiderata. Solo per una figlia, Gradana, Rottopert ha pianificato un futuro di madre e di sposa, e considera una sventura che essa rimanga in cabello, cioè nubile nella casa paterna<sup>2</sup>. L'atto comprende anche una serie di donazioni fondiari a enti ecclesiastici locali, ma non riguarda gli eredi legittimi di Rottopert, ai quali spettano le sostanze tramandate a Rottopert dall'eredità paterna.

Oltre agli aspetti che riguardano direttamente la pianificazione del futuro del nucleo parentale, l'atto si volge parallelamente a prefigurare la posizione di Rottopert nell'aldilà: una serie di clausole precisa infatti il modo in cui egli desidera essere ricordato nel giorno della sua morte. Egli stabilisce che alcuni suoi oggetti preziosi, un bacile e un gorale, cioè un calice d'argento<sup>3</sup>, siano spezzati e distribuiti ai poveri. La cintura d'oro di Rottopert, denominata ringa mea aurea, dovrà essere invece riscattata dal figlio al prezzo di cento soldi, ma se egli non la vorrà anch'essa dovrà essere spezzata e distribuita in elemosina. Il rituale della rottura e della distribuzione degli oggetti sarà amministrato dalla moglie di Rottopert, Ratruda, il giorno stesso della morte del marito: suo compito sarà anche di distribuire ai poveri metà del vestitum del defunto<sup>4</sup>.

Questo documento testimonia con eccezionale chiarezza una serie assai rilevante di aspetti: esso non ci fornisce solo un esempio di strategia patrimoniale familiare, volta a limitare i danni di un eccessivo numero di donne all'interno della stessa famiglia, ma ci informa che alcuni degli oggetti che componevano un secolo prima il corredo funebre dei defunti erano utilizzati come dono ai poveri pro anima. Infine che il rituale della distribuzione e il rituale funebre non sono, come si potrebbe sulle prime ritenere, amministrati da un ecclesiastico, bensì da una donna, la moglie di Rottopert.

---

\* Voglio ringraziare Stefano Gasparri, Nicoletta Giové, Aldo Settia, Stefano Zamponi per i loro suggerimenti e per avermi fornito utili spunti di riflessione.

<sup>1</sup> Il documento, edito in CDL, I, 82 è conservato presso l'Archivio di stato di Milano ed è tramandato in copia autenticata del XIII secolo. La sua struttura e il contesto sono stati analizzati, anche se sotto una prospettiva diversa da quella che qui si presenta, da AMBROSIONI, LUSUARDI SIENA, 1986, pp.175-179.

<sup>2</sup> Cfr. Liutprandi Leges, 2, 3, 4, 14, 145.

<sup>3</sup> E non una corazza, come proposto da AMBROSIONI, LUSUARDI SIENA, 1986, pp.178-179: cfr. infatti quanto suggerito da RICHÉ, 1972, nota 39 p.43 e i garales facenti parte del paramentum capellae nostrae nel testamento di Everardo, conte del Friuli(863-864) edito in DE COUSSEMAKER (ed.), 1885, 1.

<sup>4</sup> “Si Ratruda conius mea me superadviserit, in eius sit potestatem ipso (sc. argentum et aurum) frangendi et pauperibus pro anima mea et sua distribuendi habeat potestatem ex mea plenexima largidate, tam pro nostra anima quam et pro bone memorie Dondoni germano meo; et vestimento meo, omnia quod in illo tempore illo reliquero, omnia metietatem pauperibus distribuatur pro suprascripta Ratruda coniuge mea”(CDL, I, 82, p. 242).

La donazione di Rottopert può quindi costituire un utile punto di partenza per esaminare il processo attraverso il quale le aristocrazie del regno longobardo utilizzarono i documenti scritti in previsione della morte e le modificazioni nel rituale funebre che ne scaturirono. L'atto di Rottopert riguarda per giunta il territorio di Trezzo sull'Adda, il sito di una delle più importanti necropoli di età longobarda venute alla luce nel secondo dopoguerra<sup>5</sup>.

Voglio qui presentare i risultati di una ricerca ancora in corso sugli atti di tipo testamentario effettuati nel regno dei Longobardi fino alla piena età carolingia. Lo scopo consiste nell'esaminare quali esigenze e quale tipo di rapporto essi tendano a esprimere sia nei confronti del patrimonio familiare, sia nei confronti degli enti ecclesiastici che risultano ricevere i beni, globalmente oppure soltanto in parte<sup>6</sup>. L'aspetto che intendo sviluppare in questa sede si riferisce in particolare al ruolo dei mobilia elencati nelle donazioni dell'VIII secolo e dei mobilia che normalmente si rinvenivano nelle sepolture della prima età longobarda in Italia. Fonti per questo lavoro sono le donazioni post obitum (aventi cioè valore solo dopo la morte del donatore) redatte in Italia nel corso dell'VIII secolo e la composizione dei corredi funerari utilizzati dai Longobardi nei due secoli precedenti<sup>7</sup>.

Di solito si afferma che la scomparsa dei corredi con armi dalle tombe dei Longobardi è dovuta alla conversione al cattolicesimo di questi ultimi. Mi sembra tuttavia che le linee di tale mutamento necessitino di ulteriori riflessioni. Infatti, anche per i Longobardi, non solo la mort du chrétien divenne mort chrétienne<sup>8</sup>, ma al contempo le istituzioni ecclesiastiche svilupparono un linguaggio e delle strategie atti a cooptare i Longobardi stessi. In questo processo convergente, alla cristianizzazione della morte dei Longobardi si accompagnò una germanizzazione del cristianesimo, vale a dire una modificazione delle forme e dei modi attraverso i quali il cristianesimo fu vissuto e interpretato<sup>9</sup>. Così come i cambiamenti nel corredo funebre dei Longobardi non consistettero in un supino e passivo processo di acculturazione – cioè nel progressivo adattamento agli usi della popolazione locale<sup>10</sup> – anche l'adozione dei riti cristiani della morte sottintende una prospettiva di utilizzazione di essi radicalmente nuova, derivata dal convergere degli interessi patrimoniali delle aristocrazie con quelli di affermazione delle gerarchie ecclesiastiche nel disciplinare il funzionamento della società. Complessivamente il mutamento dei rituali funerari dei Longobardi è parte integrante del mutamento dell'aristocrazia e delle forme di trasmissione della proprietà nella società longobarda nel suo insieme: le istituzioni ecclesiastiche furono in grado di indirizzare tale cambiamento perché si presentarono, e furono intese, quale strumento di rafforzamento patrimoniale dell'aristocrazia stessa.

Anni fa, in un volume ancora stimolante, Jack Goody ha proposto una stretta connessione tra il cambiamento della struttura della famiglia, i mutamenti della politica patrimoniale nei confronti della discendenza, e infine l'adozione del testamento nella società anglo-sassone. Questi tre aspetti sono interpretati come il frutto di un'azione coercitiva e disciplinante della chiesa nei confronti dell'aristocrazia laica: limitando fortemente il matrimonio endogamico – attraverso il quale i gruppi parentali erano in grado di mantenere compatto il patrimonio fondiario – la chiesa sarebbe riuscita a convogliare verso di sé le donazioni fondiarie, presentandosi quale ente in grado di far fruttare i beni stessi su due piani e in due mondi distinti. Se nel mondo ultraterreno i doni alla chiesa avrebbero guadagnato al donatore la salvezza dell'anima, nel mondo dei vivi essi avrebbero assicurato uno stabile rapporto di patronage tra i gruppi familiari e gli enti ecclesiastici. La

---

<sup>5</sup> La necropoli è pubblicata in ROFFIA (ed.), 1986; il nuovo sito di S. Martino è presentato da Silvia Lusuardi Siena in questo volume.

<sup>6</sup> Per l'esame di un tipo particolare di donazione, diretta, secondo il modello pubblico carolingio, a suddividere equamente le sostanze tra i figli, cfr. il caso di Everardo conte del Friuli e di sua moglie Gisla (863-864) esaminata da LA ROCCA, PROVERO, in corso di stampa.

<sup>7</sup> Le carte sono edite in CDL, I, II, III/1, V. In presenza di carte conservate in originale o copia coeva, ho provveduto anche a controllare l'edizione sui vari volumi delle Chartae Latinae Antiquiores (ChLA, XXVI-XL).

<sup>8</sup> FEVRIER, 1987, pp. 881-883.

<sup>9</sup> I più recenti lavori su questi temi, che non prendono però in esame l'Italia longobarda, sono PAXTON, 1990 e RUSSEL, 1994.

<sup>10</sup> Si veda, per esempio, l'interpretazione della necropoli di Castel Trosino presentata in questo volume da Lidia Paroli con le osservazioni in PAROLI, 1995.

stabilità sociale dei laici sarebbe stata garantita dalle donazioni dirette a enti dai beni inalienabili, impedendo la dispersione del patrimonio stesso<sup>11</sup>.

Anche se il modello proposto da Goody prospetta una opposizione del tutto astratta tra gli interessi dei laici e quelli delle gerarchie ecclesiastiche, vedendo i due gruppi separati assai più rigidamente di quanto non fossero in realtà<sup>12</sup>, nondimeno risulta convincente la prospettiva di ricerca che osserva nella loro reciproca connessione le strategie di rafforzamento patrimoniale, l'azione delle istituzioni ecclesiastiche nel definire i modelli di famiglia legittima e incestuosa, e infine i mutamenti nella trasmissione della proprietà. Se l'attenzione di Goody e di coloro che si sono soffermati in seguito a definire i fenomeni di mutamento sociale nell'Europa altomedievale si è concentrata prevalentemente sui beni fondiari e sulle strategie per conservarli all'interno del gruppo familiare, io mi soffermerò invece sul ruolo dei beni mobili e sul cambiamento della loro funzione in relazione ai rituali connessi alla morte. Osserverò cioè lo slittamento dell'investimento familiare dal donare al morto un ricco corredo di armi o di gioielli all'elencare per scritto degli oggetti da distribuire pro anima.

## 2. Le donazioni 'post obitum': caratteristiche formali e strutturali.

Vale anzitutto la pena di chiarire quali siano le caratteristiche della documentazione scritta presa in esame. Nonostante il tema della morte e dei testamenti sia stato molto à la page negli ultimi vent'anni<sup>13</sup>, manca ancora uno studio di insieme, sia diplomatico, sia strutturale, sugli atti fatti in previsione della morte nell'Italia altomedievale. Una delle ragioni di tale disinteresse è stata motivata per il fatto che, come spesso è stato evidenziato dagli storici del diritto<sup>14</sup>, durante l'alto medioevo non si fece più ricorso al testamento romano, un istituto formalmente codificato da clausole specifiche quali l'istituzione dell'erede, la presenza di sette testimoni, la possibilità della revocabilità espressa dal codicillum<sup>15</sup>. L'abbandono del testamento romano non significò tuttavia il venir meno di ogni forma di documento scritto avente valore soltanto dopo la morte: il testamento fu infatti sostituito da atti di tipo 'paratestamentario', noti attraverso i nomi di donatio pro anima, donatio post obitum, charta iudicati. Anche se dal punto di vista giuridico le donazioni post obitum non sono veri e propri testamenti romani, questa non appare una buona ragione per non esaminare affatto le forme con cui l'aristocrazia, maschile e femminile, laica ed ecclesiastica, volle pianificare il futuro dei propri beni e lo status del proprio gruppo parentale. Tali documenti rappresentano anzi un aspetto caratteristico, anche dal punto di vista formale, della trasmissione dei beni durante l'alto medioevo, cosicché "accentrare l'indagine su[i testamenti romani] e ricordare marginalmente [gli atti paratestamentari] significa non solo coartare tale realtà, ma rinunciare a coglierne i motivi di fondo"<sup>16</sup>.

Gli atti testamentari sono inoltre uno straordinario strumento di analisi sociale, la cui peculiarità non è soltanto formale ma anche di sostanza. La prospettiva del testatario è infatti duplice, come abbiamo visto nel caso appena esaminato di Rottopert: il documento è contemporaneamente volto a stabilire ciò che succederà dopo la morte sia su un piano ultraterreno (le modalità attraverso le quali il defunto dovrà essere ricordato pubblicamente dalla famiglia), sia su un piano rigorosamente terreno, delineando non solo le prospettive patrimoniali e di carriera dei singoli figli ma anche formalizzando per scritto i rapporti che la famiglia stessa intrattiene con alcuni enti ecclesiastici. I testamenti, insomma, sono miroir de la mort e al contempo miroir de la vie<sup>17</sup>. Occorre poi sottolineare che se tecnicamente le donazioni pro anima e le donazioni post obitum

<sup>11</sup> GOODY, 1983, pp. 95, 103, 209.

<sup>12</sup> Cfr. le osservazioni di DAUPHIN et al., 1986; NELSON, 1990a, 330-332; NELSON, 1995, 83-90; e in particolare ROSSETTI, 1986, pp.166-170.

<sup>13</sup> L'interesse sul tema si è esplicitato in un'amplissima bibliografia, riferibile al periodo compreso tra l'XI secolo e l'età contemporanea. A titolo puramente indicativo, occorre almeno ricordare come studio quantitativo EPSTEIN, 1984; come esempio di studio orientato a cogliere le peculiarità religiose RIGON, 1985; esamina invece gli aspetti istituzionali il lavoro di CHIFFOLEAU, 1980; una rassegna storiografica sugli orientamenti interpretativi è BERTRAM, 1988.

<sup>14</sup> AMELOTI, 1966, p.15; GIARDINA, 1971, pp. 727-748; VISMARA, 1988, pp. 109-146.

<sup>15</sup> AMELOTI, 1970, pp.18-25; VACCARI, 1971, pp.231-233.

<sup>16</sup> AMELOTI, 1970, pp. 15-17.

<sup>17</sup> CHIFFOLEAU, 1980, pp. 36-38; RIGON, 1985, pp. 44-45. L'accento sulle relazioni sociali espresse in tali donazioni è sviluppato da WHITE, 1988, pp. 16-17, 26-34.

sono negozi a titolo gratuito<sup>18</sup>, dal punto di vista concreto esse si configurano come vere e proprie transazioni economiche. A fronte dei doni indirizzati a un ente ecclesiastico e ad alcuni membri del proprio gruppo parentale, il donatore si aspetta di ricevere in cambio la salvezza della propria anima e il rafforzamento patrimoniale della sua discendenza. La volontà del testatario non riguarda allora la legittima linea successoria, che in base al diritto longobardo, viene automaticamente a spartirsi i beni famigliari<sup>19</sup>, bensì è volta a stabilire delle eccezioni, soprattutto per i beni che sono stati da lui acquisiti durante la sua vita<sup>20</sup>. Come ha ben rilevato Adriano Prosperi, i testamenti servono a creare delle eccezioni, si inseriscono negli interstizi lasciati liberi dalla legge per condizionare il futuro, cosicché “a chi muore preme soprattutto regolare la successione dei suoi beni al di fuori delle norme successorie che altrimenti entrerebbero automaticamente in vigore”<sup>21</sup>. Occorre tuttavia precisare che nell’alto medioevo il numero di individui che decise di affidare a un atto scritto il destino dei beni famigliari è assai esiguo e socialmente ristretto all’aristocrazia: esso comprende non soltanto gli ecclesiastici, ma anche laici (uomini e donne) e vedove in particolare. Si può allora ritenere che la stessa scelta di redigere un testamento faccia parte integrante degli strumenti di differenziazione di stile di vita dell’aristocrazia ed esprima, insieme ad altri aspetti, il bisogno di distinzione delle *élites*<sup>22</sup>. Dunque, le donazioni *post obitum* sono uno dei molteplici strumenti scritti che esprimono la volontà di rafforzare i legami consolidati da un gruppo parentale, proiettandoli anche nel futuro.

Tali esigenze sono pienamente espresse dal punto di vista formale, nella produzione di un tipo documentario largamente aperto a variazioni locali, ma che presenta una ossatura costante. Essa si compone di un protocollo, variamente articolato, in cui il donatore specifica le circostanze che lo hanno spinto a redigere l’atto; la *dispositio* può essere incentrata sia sull’elenco dei singoli beni, specificando il destinatario per ciascuno di essi, oppure, all’inverso, avere come elenco prevalente quello dei destinatari, specificando per ognuno di essi quali sostanze egli verrà in possesso. Queste variazioni nella struttura dell’elenco sono un fattore importante da considerare, perché nel primo caso il testo appare indirizzato a formalizzare per scritto le peculiarità patrimoniali, nel secondo sono invece sottolineati le relazioni sociali e i legami del donatore: la prospettiva del primo elenco è di consolidamento dello *status* acquisito, quella del secondo appare volta invece a delinearne una possibile evoluzione. Parte integrante della *dispositio*, sono infine le modalità rituali con cui il donatore dovrà essere ricordato sia immediatamente dopo la sua morte, sia negli anni successivi; l’escatocollo comprende infine la proibizione a venir meno alla irrevocabile volontà espressa dal donatore, e, come di norma, la serie dei sottoscrittori e la sottoscrizione del redattore dell’atto.

Rispetto alla struttura diplomatistica dei testamenti transalpini di età merovingia, esaminata in una serie di lavori recenti<sup>23</sup>, le carte italiane presentano una maggiore ricchezza nel formulario del protocollo in cui costantemente si precisa il motivo che ha spinto il donatore a far redigere l’atto: la partenza per la guerra<sup>24</sup>, la mancanza di figli maschi<sup>25</sup> o più semplicemente il desiderio di assicurare a sé e ai propri defunti una posizione stabile nell’al di là<sup>26</sup>, e assai più raramente il timore della morte imminente<sup>27</sup>, o la malattia<sup>28</sup>. Di recente si è supposto che tali puntualizzazioni siano una diretta spia della novità che per i Longobardi rappresentava il far uso di documenti scritti per stabilire le proprie volontà dopo la morte: nell’Italia meridionale bizantina, dove si continuò semplicemente la tradizione precedente, le motivazioni che avevano spinto il testatario a redigere l’atto non compaiono quasi mai<sup>29</sup>. Tuttavia, il fatto che le donazioni ‘post obitum’ appaiano molto

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio, GIARDINA, 1971, pp. 727-748.

<sup>19</sup> Il problema è esaminato da DELOGU, 1977, pp.77-82, con le fonti ivi citate.

<sup>20</sup> Il divieto a diseredare la discendenza legittima è espresso in *Edictum Rothari*, 168 successivamente modificato in *Liutprandi Leges*, 6.

<sup>21</sup> PROSPERI, 1982, p. 404.

<sup>22</sup> Gli strumenti di distinzione delle *élites* rurali dell’Europa alto medievale sono oggetto del lavoro di WICKHAM, 1994.

<sup>23</sup> NONN, 1972; SPRECKELMEYER, 1977; GEARY, 1985; KASTEN, 1990.

<sup>24</sup> CDL, II, 230 (769, Pisa); CDL, V, 52 (768, Rieti).

<sup>25</sup> CDL, I, 90 (747, Lucca); 96 (748, Pistoia); CDL, II, 163 (763, Pavia); 171 (763 Pisa).

<sup>26</sup> CDL, II, 133 (759, Gurgite); CDL, V, 100 (786, Rieti): “considerantes simulque expavescentes voracitatem ignis”.

<sup>27</sup> CDL, II, 287 (773, Lucca).

<sup>28</sup> CDL, II, 171 (763, Pisa); CDL, V, XVI (785, Benevento).

<sup>29</sup> SKINNER, 1993, pp.135-136.

raramente in connessione con l'imminenza della morte, pone in rilievo che il loro valore principale fosse quello di garantire al testatario, durante il resto della sua vita, l'usufrutto e la disponibilità di alcuni suoi beni al sicuro da contestazioni. Torneremo più avanti sul problema.

Le donazioni post obitum presentano una sorprendente uniformità, anche al di là delle variazioni che ho prima sottolineato, nelle categorie dei beni menzionati, cioè quelli che sono giudicati rilevanti per qualificare lo status del donatore: all'elenco dei beni fondiari, segue costantemente la menzione degli animali, dei servi (di cui si ordina la liberazione nel giorno della morte del donatore), e infine dei mobilia o scherpa, che possono sia essere elencati con precisione mentre si stabilisce chi ne verrà in possesso, sia essere menzionati cumulativamente, riservandosi la facoltà di donarli pro anima<sup>30</sup>. Terra, animali, servi e mobilia vengono dunque a comporre la peculiarità patrimoniale di un'élite, che trova nel testamento l'occasione di elencare per scritto i beni che definiscono la posizione sociale, affermando le proprie caratteristiche attraverso uno strumento destinato a durare nel tempo. Elencare, prevedere e condizionare furono le opportunità offerte ai Longobardi dalla parola scritta, le cui molteplici funzioni e potenzialità essi avevano imparato ad apprezzare e a utilizzare attraverso la mediazione degli ecclesiastici.

### 3. I rituali funerari e le loro variazioni in età longobarda.

Occorre anzitutto soffermarsi, in generale, sul significato sociale della morte e dei rituali ad essa connessi. Per società non strutturate gerarchicamente attraverso un cursus honorum pubblico, quale fu inizialmente quella del regno longobardo<sup>31</sup>, il mantenimento di uno status privilegiato è affidato non al ricoprire una carica pubblica, come nel mondo romano, bensì a una continua negoziazione<sup>32</sup>: nell'alto medioevo un dives non può permettersi di essere parsimonioso, poiché l'ostentazione e la spartizione della ricchezza con i propri sodali rappresentano gli strumenti di consolidamento e conferma della ricchezza stessa e della posizione di centralità sociale dell'individuo<sup>33</sup>. In questo contesto di relativa instabilità, la morte di un individuo costituisce un momento di potenziale di crisi per il gruppo parentale: esso tende pertanto a sviluppare un rituale atto a ribadire lo status del defunto, trasferendone le peculiarità su di sé<sup>34</sup>. Le variazioni nei rituali della morte sono perciò strettamente connesse con i modi di trasmissione del potere e della rilevanza sociale nella società dei vivi. In età romana, si sa, le élites demandavano la continuità familiare alle iscrizioni e alle tombe familiari anche monumentali, nei confronti di un'audience soprattutto urbana<sup>35</sup>. Invece sepolture senza evidenti segni della loro presenza nel territorio, prive del ricordo scritto dell'identità dei sepolti – se non forse cumuli di pietre e, in casi eccezionali e urbani, le pertiche ricordate da Paolo Diacono fuori Pavia<sup>36</sup> – ma che contengono al loro interno un defunto riccamente abbigliato pongono chiaramente l'accento sul momento dell'interramento come momento chiave della trasmissione delle peculiarità del defunto a coloro che, amministrando il rituale funebre, si proclamano suoi successori. Il momento dell'interramento è cioè quello nel quale la comunità ha la possibilità di vedere il defunto riccamente abbigliato e una famiglia ha di proclamare la continuità del suo status. I corredi funebri di armi e gioielli sono la prova che, almeno

<sup>30</sup> Esempi di esplicita esclusione dei mobilia dalla donazione post mortem sono: CDL, II, 157 (761, Gurgite): donazione di Pettula alla chiesa di S. Paolo di Lucca “excepto scherpa mea quod pauperibus vel sacerdotibus pro anima mea potestatem habeam dispensandi”. Cfr. inoltre ChLA, XL, 1158 (797); 1164 (798); 1166 (798); 1180 (800); ChLA, XXXIX, 1145 (795); ChLA, XXXVIII, 1089 (783); 1102 (786); 1114 (787); ChLA, XXXVI, 1045 (773); 1057 (776); n. 1059 (777). Nel 771 il chierico lucchese Guntelmo permette alla figlia Rachiperga “si ipsa filia mea de res mobile vel ischerpa, si abueret, et dare volueret pro anima sua et filii mei ipsei consintire non volueret, ut ipse filia mea aveas dando pro anima sua comodo volueret”: CDL, II, 254 (771, Lucca); così anche in CDL, II, 230 (Pisa, 769), 287 (Lucca, 773). La scherpa è definita da locuzioni del tipo “omnem schirpas meas, pannos, usitilia, lignea, vel ferrea, ramentea, auricalca, aurum, argentos” (ChLA, XXXVIII, 1102 (786), p. 26); CDL, I, 73 (740, Lucca), p. 220: “omnia usitilia, seo scherpam meam, tam pannis, eramen, vel auricalco, codicis”; CDL, II, 293 (774, Bergamo): “mobilia vero rebus meis, hoc est scherpa mea, aurum et argentum, simul et vestes atque caballi”.

<sup>31</sup> L'evoluzione dell'apparato statale longobardo è stata delineata da GASPARRI, 1990, pp.237-305.

<sup>32</sup> La differenza della funzione delle cariche pubbliche nel mondo romano e nei regna dell'alto medioevo è lucidamente precisata da WICKHAM, 1984, pp.23-25.

<sup>33</sup> Il tema è stato di recente riproposto da WICKHAM, 1994; LE JAN, 1995, pp. 60-76.

<sup>34</sup> MORRIS, 1987, pp. 29-42 con la relativa bibliografia.

<sup>35</sup> Cfr. HOPKINS, 1983, pp. 235-253.

<sup>36</sup> PAULI Historia Langobardorum, V, 34.

fino alla metà del VII secolo, i Longobardi affidavano al momento della sepoltura e delle cerimonie a essa collegate un grande valore simbolico e celebrativo, volto ad assicurare ai discendenti le prerogative sociali del defunto espresse e definite attraverso il suo corredo. Si tratta cioè di un rituale amministrato dal gruppo parentale, privo di forme esteriori durevoli nel tempo, che si indirizza a una comunità locale e affida alla tradizione orale il ricordo delle cerimonie funebri e la memoria del prestigio familiare<sup>37</sup>. Le variazioni nelle componenti del corredo, attraverso il ricorso a oggetti più o meno sontuosi, in stile 'germanico' o 'bizantino', sono la spia più efficace di quanto mutevoli e soggetti ai modelli elaborati in sede locale fossero gli strumenti con cui lo status era affermato e percepito<sup>38</sup>: gli elementi del corredo funebre non erano stabiliti rigidamente per sottolineare l'appartenenza etnica, ma scelti di volta in volta per ostentare il prestigio sociale negoziato localmente.

Non c'è dubbio che lo stanziamento in Italia da parte dei Longobardi costituì un forte mutamento: come ha brillantemente sintetizzato Paolo Cammarosano, oltre che di un mutamento per la storia d'Italia si trattò di una importante frattura per la storia dei Longobardi stessi<sup>39</sup>.

Per l'aspetto che qui ci interessa, a partire degli ultimi anni del VI secolo e fino almeno al primo venticinquennio del VII secolo, essi accentuarono fortemente il carattere di ostentazione sociale delle sepolture con corredo, moltiplicando gli oggetti preziosi tesaurizzati<sup>40</sup>. Si potrebbe dire che nel momento del radicamento territoriale nel mondo latino, le forme peculiari di sepoltura dei gruppi Longobardi furono ulteriormente enfatizzate e presentate come attributo distintivo delle élites. Rispetto alle deposizioni della Pannonia e del primo periodo italiano, le élites del VII secolo sono seppelitte con oggetti che si riferiscono a tre classi tipologiche: l'abito funebre (decorato da fibule, cinture, vesti di broccato d'oro), le armi (se si tratta di sepolture maschili), i gioielli (se si tratta di sepolture femminili) e infine gli oggetti riferibili al banchetto, generalmente deposti ai piedi. Questi ultimi comprendono recipienti di vetro, bacili e brocche di bronzo, e infine recipienti di ceramica.

L'arricchimento del corredo può essere spiegato attraverso il processo di progressiva trasformazione dei mezzi di ostentazione sociale da parte dell'aristocrazia longobarda: il radicamento territoriale aveva infatti profondamente mutato i valori e le azioni in base alle quali un uomo libero poteva dimostrare e conservare la propria specificità in una società semi-sedentaria, quali l'abilità nella razzia e nel raccogliere un ricco bottino, e il diritto di partecipare all'exercitus. Con l'insediamento in Italia, la nuova condizione di proprietari fondiari, pur permanendo la partecipazione all'exercitus come attività principe dell'uomo libero, sembra aver comportato una ridefinizione e un arricchimento della social persona: le sole armi – la componente principale dei corredi maschili pannonici – non risultarono cioè sufficienti a definire la più ampia sfera di relazioni delle aristocrazie. Ricche vesti, guarnizioni da cintura di oro e di argento, cioè oggetti di ornamento personale, si accompagnarono sempre più frequentemente a oggetti relativi al banchetto che sottolineavano la prodigalità del defunto e della famiglia nello spartire le proprie ricchezze in occasioni collettive e conviviali, volte a consolidare la fama e il rispetto<sup>41</sup>. La stessa selezione delle armi tesaurizzate si ampliò, venendo a comprendere anche armi difensive quali

---

<sup>37</sup> Studi recenti sul valore politico delle cerimonie e dei rituali funebri sono ARCE, 1988; CANNADINE, PRICE (eds), 1987, ma soprattutto, sul ruolo dei mobilia, HEDEAGER, 1992, pp. 31-70.

<sup>38</sup> Mi riferisco, in particolare alla situazione della Toscana, e dunque al contributo di Carlo Citter, in questo volume, e ai recenti ritrovamenti all'interno della fase di VII secolo nello scavo romano della Crypta Balbi che documentano la produzione a Roma di parti di armi e guarnizioni da cintura sia con agemina sia con decorazioni 'a virgola', presentati da Marco Ricci in questo volume, e parzialmente presentati da RICCI, 1994, pp. 19-22; MANACORDA, 1995, pp. 121-133. Queste osservazioni hanno precisi riscontri nell'Italia meridionale longobarda, ove la caratterizzazione 'etnica' della dominazione politica si configurò, dal punto di vista dei corredi funebri, con caratteristiche del tutto peculiari e locali: PEDUTO, 1990, pp. 307-373.

<sup>39</sup> CAMMAROSANO, 1990, pp. X-XIII.

<sup>40</sup> Indicazioni in questo senso sono generalmente osservabili in tutte le necropoli rinvenute in Italia e databili in questo arco cronologico: cfr., per esempio, i casi di Nocera Umbra e Castel Trosino, di recente riesaminati da RUPP, 1995 e da PAROLI, 1995. Per il Veneto, cfr. LA ROCCA, 1989; per il Friuli, TAGLIAFERRI, 1990, pp. 364-475.

<sup>41</sup> Cfr. PAULI Historia Langobardorum, I, 24; II, 28; V, 2, 5; VI, 8, 35, 38, e le osservazioni di LE JAN, 1995, 62-63, 85-86. Si veda infine lo studio specialistico di ENRIGHT, 1988.

l'elmo e la corazza, e parimenti potenziando gli elementi decorativi delle armi tradizionali, la spada e lo scudo<sup>42</sup>.

Se questo processo di ostentazione e stravaganza funeraria sembra riguardare nel complesso le sepolture in Europa, specie tra quelle popolazioni che non avevano ancora instaurato uno stabile rapporto di collaborazione politica con le élites ecclesiastiche, è da notare come, a differenza di Anglo-Sassoni<sup>43</sup>, Alamanni<sup>44</sup> e Visigoti<sup>45</sup>, i Longobardi tesero a sottolineare il proprio rango equestre: a partire dagli ultimi anni del VI secolo, compaiono infatti alcune le sepolture in cui si può riconoscere l'intenzione di qualificare il sepolto come uomo armato a cavallo. Gli oggetti utilizzati si riferiscono all'equipaggiamento del cavaliere e alla bardatura del cavallo (gli speroni, le briglie, il morso del cavallo) e comprendono talvolta vere e proprie sepolture di cavalli, poste accanto a quelle umane, oppure in fosse separate<sup>46</sup>.

Se sicuramente i cavalieri ebbero una rilevante funzione militare oltre che uno status sociale elitario già nella fase pre-italiana dei Longobardi<sup>47</sup>, le sepolture ritrovate in Pannonia, anch'esse con corredo, presentano soltanto in casi eccezionali gli arredi 'da cavaliere': il morso del cavallo e le guarnizioni delle briglie furono inoltre i principali oggetti utilizzati per definire tale condizione<sup>48</sup>. L'esigenza di qualificare alcuni defunti come cavalieri sembra scaturire, o per lo meno essere accentuata, dallo stanziamento in Italia, quando il corredo tradizionale maschile (formato da una semplice cintura con guarnizioni di ferro, spada e scudo) non risultò più adeguato a esprimere con la dovuta efficacia la peculiarità di un'élite di possessori armati<sup>49</sup>.

Il confronto con la cronologia europea della distribuzione spaziale e temporale delle tombe da cavaliere permette di proporre, se non altro come ipotesi di lavoro, l'interpretazione fornita da Klaus Randsborg per i corredi equestri che si diffusero, in soluzione di continuità con la tradizione precedente, nella Danimarca del X secolo: essi paiono infatti esprimere l'ostentazione di un nuovo strato sociale di leaders armati, formatosi in concomitanza al processo di distribuzione delle terre che accompagnò il consolidarsi del regno<sup>50</sup>. L'ostentazione equestre sarebbe allora ricollegabile a forti mutamenti nella composizione sociale delle élites e coloro che tendono a manifestarla si presentano come veri e propri parvenus.

Si è detto che i corredi equestri si accompagnano, di norma, con un apparato ridondante di corredo, che testimonia il notevole investimento effettuato dalla famiglia (anche in termini economici) nel dotare il morto di oggetti volti a caratterizzare appieno le qualità e il rilievo della sua social persona e del gruppo parentale. Vale la pena di notare che, parallelamente al cambiamento che si è finora delineato, se ne affiancò un secondo, finora non sufficientemente messo in rilievo. Mentre le deposizioni femminili pre-italiane e relative al periodo immediatamente successivo alla migrazione dei Longobardi presentano corredi assai semplici, in genere limitati a scarsi ornamenti di abbigliamento (in genere la coppia di fibule ad S<sup>51</sup>), le tombe equestri sono puntualmente accompagnate da tombe femminili che presentano un parallelo carattere di eccentricità. Accanto ai monili trovano cioè posto offerte funebri del tutto simili, quantitativamente e tipologicamente, a quelle dei cavalieri. Se nel VI secolo appare assai problematico individuare, sulla sola base dei corredi femminili, dei caratteri precipuamente distintivi di diverso stato sociale, all'inizio del VII secolo pare manifestarsi l'intenzione di indicare con chiarezza un modello di deposizione femminile che potremmo chiamare 'le donne del cavaliere' intendendo con questa espressione gli elementi

---

<sup>42</sup> Una recente analisi sul rapporto tra armi tesaurizzate nelle tombe e armi utilizzate in vita è COUPLAND, 1990.

<sup>43</sup> HARKE, 1990, 22-43; HARKE, 1993, pp. 433-436.

<sup>44</sup> Sintesi quantitativa in FEHRING, 1991, pp.57-79, fig. 11.

<sup>45</sup> RIPOLL, 1993, pp. 301-327 con la bibliografia precedente.

<sup>46</sup> Un esame complessivo delle sepolture equestri tra V e VII secolo è GHENNE-DUBOIS, 1991, pp. 23-70, a cui occorre aggiungere lo straordinario contesto ritrovato a Campochiaro (Campobasso), esaminato, seppur in via preliminare, da CEGLIA, 1990, 213-217; GENITO, 1991, pp. 335-338.

<sup>47</sup> Cfr. GASPARRI, 1983.

<sup>48</sup> Cfr. MENKE, 1990 e la rapida sintesi, con bibliografia locale di BONA, 1990.

<sup>49</sup> Per i casi italiani di sepoltura equestre, cfr. anche lo straordinario esempio di Campochiaro, che presenta cavallo e uomo sepolti nella stessa fossa in ben 10 casi: cfr. GENITO, 1991. I. Ahumada Silva sta preparando uno studio complessivo sulle sepolture con cavallo rinvenute in Italia.

<sup>50</sup> Cfr. RANDBORG, 1980, 129-132; RANDBORG 1981, pp.112-117.

<sup>51</sup> cfr. BONA, 1990, p.19; MENKE, 1990, pp. 98-103 entrambi con la relativa bibliografia.

femminili collegati in vario modo (moglie, figlia, sorella) con il defunto. In questa fase di mutamento, le donne paiono poter utilizzare, condividere, ma soprattutto contribuire ad affermare i simboli di status del loro gruppo parentale<sup>52</sup>.

#### 4. La Chiesa e le donne.

È in questo contesto, in cui assistiamo alla formazione di un nuovo ceto di possessori, che si può inserire una variante in controtendenza. Narra la Vita di Gertrude, badessa del monastero regio di Nivelles e figlia di Pipino e Itta, scritta alla fine del VII secolo, che all'approssimarsi della morte ella volle che "in ipso sepulture loco nullum laneum nec lineum vestitum super se misissent praeter unum velum vile multum [...] et ipsum cilicium: in sepulcro, ubi in pace quiescit, nullo alio velamine cooperire, exceptis his duobus, cilicio, quae induta fuerat, et panno vetere, quod ipsum cilicium tegebatur. Dicebat autem quod res superflua nihil morientibus nec viventibus adiuuare potuisset"<sup>53</sup>. Per contrapposizione alle ricche sepolture con corredo che avevano, per esempio, accompagnato le sepolture di Baltilde, badessa di Chelles, e di Teodechilde, badessa di Jouarre<sup>54</sup>, Gertrude volle sottolineare l'humilitas, il disprezzo per le forme di ostentazione dell'origine sociale, quali le ricche vesti funebri.

Giustamente si è rilevato quanto tale atteggiamento minimalista fosse proficuo nel definire il nuovo orientamento dell'aristocrazia merovingia nei confronti della morte<sup>55</sup>. L'ostentato disprezzo delle usuali forme di celebrazione del prestigio sociale sottolineava infatti, attraverso il ribaltamento dei comportamenti tradizionali, la continua rielaborazione delle celebrazioni della morte di un gruppo sociale alla costante ricerca e ridefinizione della propria specificità. Il nuovo orientamento, che negava esplicitamente ogni valore simbolico agli oggetti sepolti con il morto, appare come una risposta aristocratica alla diffusione generalizzata dei corredi funebri, nel frattempo sempre più frequentemente composti da oggetti che semplicemente evocavano quelli tesaurizzati nelle ricche deposizioni dell'inizio del secolo<sup>56</sup>.

Anche se riferita al peculiare contesto della società merovingia, ove la compenetrazione di ruoli e di interessi tra carriere laiche e carriere ecclesiastiche poteva certamente contare su una consuetudine di maggiore durata rispetto al caso italiano<sup>57</sup>, la scelta di Gertrude può essere un utile punto di riferimento per comprendere in che termini si manifestò l'influenza ecclesiastica nel promuovere l'abbandono dell'uso del corredo tra i Longobardi, fenomeno ormai generalizzato durante il secolo VIII.

Di recente Giovanni Tabacco ha sottolineato il peculiare rapporto che si era instaurato tra i Longobardi e le istituzioni ecclesiastiche locali, a partire dall'inizio del VII secolo. Nel regno dei Longobardi "le comunità monastiche si offrivano come ancora di salvezza religiosa, mezzo di acquietamento morale, garanzia di conservazione sociale per i possessori più trepidanti, mentre vescovi e abbaziani mantenevano aperte all'inquieta aristocrazia longobarda le vie della promozione individuale e parentale"<sup>58</sup>: l'aggregazione attorno agli enti monastici dei gruppi parentali aristocratici non era però stata incentivata dall'intervento regio, così come era invece avvenuto nel regno dei Franchi, ma si era invece manifestata in modo del tutto spontaneo<sup>59</sup>. Le istituzioni ecclesiastiche avevano cioè acquisito un ruolo non nel funzionamento del regno, bensì nel rafforzamento patrimoniale delle aristocrazie, esercitando una spontanea attrazione nei confronti dei laici grazie al rigore delle proprie tradizioni e alla gamma di strumenti culturali e di mezzi concreti di potenziamento che esse sole parevano offrire: il loro fascino risiedeva nell'essere

---

<sup>52</sup> Vale la pena di notare che anche nei casi danesi si è riscontrato un analogo condivisione di status symbols tra uomini e donne nella fase delle sepolture equestri del X secolo: cfr. RANDSBORG, 1981; HAEDEGER, 1992, pp. 154-156.

<sup>53</sup> Vitae sanctae Geretrudis, p. 461.

<sup>54</sup> VIERCK, 1978, pp. 521-570.

<sup>55</sup> YOUNG, 1986, pp. 379-407, che è un lavoro fondamentale su questo tema.

<sup>56</sup> Sulle caratteristiche dei corredi della seconda metà del VII secolo, cfr. BIERBRAUER, 1984, pp. 473-489

<sup>57</sup> Un recente riesame dei rapporti tra élites laiche ed ecclesiastiche nel regno merovingio è WOOD, 1994, pp. 102-119, sulla produzione agiografica, riflesso della compenetrazione di interessi e carriere, FOURACRE, 1990, pp. 3-38.

<sup>58</sup> TABACCO, 1990, pp. 382-387 (citazione a p. 382).

<sup>59</sup> GASPARRI, 1980, pp. 433-441.

rimasto un mondo governato da altre leggi, che aveva perpetuato lettura e scrittura come strumenti della propria specificità<sup>60</sup>.

Vi sono alcuni indizi per poter ritenere che tale 'fascino' si esercitò anzitutto sulle donne, offrendo ad esse, ai margini delle leggi consuetudinarie che regolamentavano i rapporti patrimoniali, l'opportunità di investire alcune delle loro sostanze come doni alla chiesa, salvaguardando sia una parte degli stessi beni per il proprio sostentamento sia la loro posizione in rapporto ai conflitti interni alla propria famiglia<sup>61</sup>. L'esempio veniva dall'alto, come si può osservare dai rapporti epistolari intercorsi tra papa Gregorio Magno e la regina Teodelinda, e, successivamente, dalle donazioni fondiari promosse dalle regine a favore di vari monasteri del regno<sup>62</sup>.

Il rapporto tra istituzioni ecclesiastiche ed elemento femminile della società si venne saldando grazie a una serie di rapporti di natura patrimoniale, che non furono necessariamente in antagonismo alle strategie patrimoniali parentali. Un censimento, recentemente effettuato, sull'andamento delle fondazioni monastiche femminili nell'Italia altomedievale, ha dimostrato che essi sono in grandissima parte fondati da laici, mentre i monasteri maschili presentano una percentuale assai più ampia di fondatori ecclesiastici<sup>63</sup>: se in molti casi, come in quello di Rottopert e delle sue figlie, la monacazione serviva a orientare lo sviluppo familiare e a limitare il numero dei discendenti, in altri la facoltà di donare alla Chiesa alcune sostanze poteva agire come strumento di rafforzamento individuale per le donne stesse. È infatti circa la possibilità di donare liberamente per le donne che l'Editto di Rotari interviene in maniera impositiva, quasi certamente sulla spinta delle pressioni di un conflitto esistente all'interno dei gruppi familiari, stabilendo in modo irrevocabile il controllo maschile sulle attività patrimoniali delle donne<sup>64</sup>.

I contatti tra Chiesa e aristocrazia in Italia compresero, come è stato più volte sottolineato, una profonda modificazione culturale che consistette anzitutto nell'iniziazione alla parola scritta e al suo valore di testimonianza di prova nei conflitti, ma non solo. Dalla nostra angolazione ci interessa sottolineare che l'intensificarsi dei rapporti tra aristocrazia e gerarchie ecclesiastiche favorì, durante il VII secolo, l'immissione dei rituali funerari nell'ambito ecclesiastico, attraverso i crescenti rapporti che venivano stringendosi tra le donne e gli enti monastici. Ne derivò, anzitutto, un nuovo approccio alla commemorazione del defunto che interpretava la messa come mezzo per alleviare la sofferenza delle anime nell'aldilà e per espiare i peccati dopo la morte, favorendo la creazione di una serie speciale di messe commemorative, esplicitamente indirizzate a questo obiettivo<sup>65</sup>. I riti funerari incominciarono cioè a orientarsi verso forme ecclesiastiche di celebrazione e di perpetuazione della memoria.

Il crescente peso dei monaci in questo ambito si manifestò su piani diversi: da un lato incoraggiò l'impiantarsi delle necropoli all'interno degli edifici ecclesiastici<sup>66</sup>, dall'altro stimolò il ritorno della parola scritta come parte integrante della celebrazione della memoria individuale dei defunti, come testimoniano le numerose iscrizioni di regine e di aristocratiche pavesi, di recente riesaminate da

<sup>60</sup> PETRUCCI, ROMEO, 1992, pp. 35-56.

<sup>61</sup> NELSON, 1990a, p. 331, mette opportunamente l'accento sulla flessibilità dei diritti femminili sulla proprietà, e la maggiore possibilità per i gruppi familiari di negoziarli a seconda delle situazioni e delle opportunità.

<sup>62</sup> L'epistolario di Gregorio Magno a Teodelinda è edito in GREGORII MAGNI *Registrum*, IV, 4, 33, 37; V, 52; IX, 68, XIV, 12. Sui rapporti di mutua corroborazione tra il papa e la regina, cfr. da ultimo GASPARRI, c.s. I diplomi delle regine longobarde sono in gran parte perduti. Cfr. CDL, III/1, n. 24 (749-751): donazione di Astolfo alla Chiesa di Modena su richiesta della regina Giseltruda "gloriosissima atque praecellentissima(...) dilecta coniux nostra"; CDL, V, VII (766, Benevento), in cui si menziona il diploma perduto di Scaniperga e Liutprando per il monastero di S.Vincenzo al Volturmo; sono anche perduti i diplomi di Ansa per il monastero di S.Salvatore di Brescia (CDL, III/1, pp. 274-275), di Teodelinda per la chiesa di S.Giovanni di Monza e di S.Dalmazzo di Pedona (CDL, III/1, pp. 289, 300), di Rotari e Gundiberga per il monastero di Bobbio e la chiesa di S.Giovanni *Domnarum* a Pavia (CDL, III/1, pp. 298, 309), di Rachi e Tassia al monastero dei SS.Silvestro e Nonnosio sul Monte Soratte (CDL, III/1, p. 302) e di Tassia e la figlia Ratruda (CDL, III/1, p. 311).

<sup>63</sup> VERONESE, 1987, pp. 355-416.

<sup>64</sup> Cfr. *Edictum Rothari*, 204. La sintassi delle leggi longobarde in materia di donazioni sarà oggetto di una mia prossima ricerca, dal titolo *Les femmes et la loi et la loi pour les femmes*; in ambito anglosassone è fondamentale WORMALD, 1995. Sul mundio femminile, cfr. da ultimo POHL-RESL, 1993, pp. 201-211.

<sup>65</sup> ANGENENDT, 1983, pp. 153-221; PAXTON, 1990, pp. 66-69, con le fonti ivi citate.

<sup>66</sup> Cfr., per esempio, i casi piemontesi illustrati da Egle Micheletto e Luisella Peyrani, e quello di S.Martino di Trezzo studiato da Silvia Lusuardi, esaminati in questo volume.

Franca Ela Consolino<sup>67</sup>; infine suggerì l'utilizzazione di alcuni mobilia come strumento di negoziazione del destino del defunto. Come la moglie di Rottopert, anche Ansa, moglie di Teuderacio di Rieti, ebbe dal marito il compito di distribuire pro anima "caldaria II, concas de auricalco II, caballum maurum I et alium cavallum graum" ed altri animali e servi, e di donare un cavallo ciascuno a tre preti minuziosamente indicati<sup>68</sup>. Il rapporto tra figure femminili, enti monastici e celebrazione del rituale funerario risulta anche dal fatto che il compito di assolvere al rituale post mortem appare riservato alle donne anche nel caso che il testatario non abbia moglie o sorelle: è il caso di Anspaldo di Lucca che incarica Rattruda ancilla Dei parente mea, oltre che di reggere la chiesa di S. Maria fondata da Anspaldo stesso, anche di liberare i servi e di assegnare i mobilia (composti da ceramenta, ferramenta usitalia lignae) per la sua anima<sup>69</sup>.

Sembra allora che si possa supporre che le donne, tradizionali amministratrici del rituale funerario, abbiano contribuito in maniera non irrilevante nel promuovere una direzione ecclesiastica ai mutamenti nella celebrazione dei defunti, eleggendo i monasteri locali, e non i loro sepolcri personali, come i più efficaci custodi dei loro beni mobili. I rapporti tra donne e chiese locali si manifestarono anzitutto attraverso le donazioni dei propri beni individuali. Si tratta del morgencap, il dono che il marito faceva alla donna il giorno delle nozze, consistente in una serie di beni mobili<sup>70</sup> e beni fondiari<sup>71</sup>, e del faderfio, cioè i beni famigliari donati alla donna dal padre come parte legittima dell'eredità in die votorum, il giorno in cui veniva stipulato il contratto matrimoniale<sup>72</sup>. Sebbene più raramente, è attestata quale parte della donazione la quota ricevuta in eredità, alla morte del padre e della madre<sup>73</sup>.

Alcuni documenti, oltre a presentare la normale indicazione dei beni mobili indicati in modo globale con il nome di scherpa, presentano anche un elenco piuttosto dettagliato degli oggetti assegnati. Ne è esempio la serie di gioielli d'oro di abiti e di mantelli donati da Optileopa, moglie di Warnefrit, gastaldo di Siena nel 730, al monastero famigliare di S. Eugenio, fondato "pro redemptione animarum genitori et genitrici nostre et remedio anime nostre et pro animabus

---

<sup>67</sup> CONSOLINO, 1987, 166-170.

<sup>68</sup> CDL, V, 52 (768, Rieti), p. 187.

<sup>69</sup> CDL, II, 175 (764, Lucca). Sul ruolo delle donne nella commemorazione dei defunti in età carolingia NELSON, 1990, 53-78.

<sup>70</sup> Un elenco dei beni che componevano il morgencap è in CDL, I, 70 (739, Lucca): "In primis lectum de soledos decem, Magnifredulu, Magnitrudula et Fermusiula pro soledos tricenta, tunica de soledus dece, mantus de soledos dece, nauri de soledos tricenta, caballum stratum pro soledos centum et pro centum soledos casa Valentiniani in Veturiana."

<sup>71</sup> CDL, I, 30 (722, Lucca): Urso dona alla chiesa da lui fondata "casas duas in Novole de morgincaput mulieri meae"; CDL, I, 67(738, Lucca): Anstrualda Dei ancilla, dona alla chiesa di S.Giorgio di Montecalvoli, da lei fondata, una casa che "data est morgangab per domino bone memorie Barutta iocale meo"; CDL, I, 120(755, S.Cassiano): Cleonia, ancella di Ostripert, offre alla chiesa di S.Cassiano da lei fondata "tertia portione ex omnibus rebus meis quod morphincap mihi datum est"

<sup>72</sup> Gradana, figlia di Rottopert di Agrate, riceverà in die votorum le case tributarie di Trezzo e di Clapiate, "300 solidos in auro ficurato e vestito vel ornamento eius atque frabricato auro", ma se il denaro sarà già stato precedentemente lasciato agli eredi maschi, essa riceverà in cambio la casa tributaria "in fundo Rocelle"(CDL, I, 82 (745, Monza)); CDL, I, 73 (740, Lucca): l'arciprete Sichimund dona alla chiesa di S.Pietro di Lucca anche "res illas qui fuet quondam Sindi socero meo qui mihi obvinet per coniuge mea Auria, tam casas, terra, vinea, oliveta, cultis et incultis"; CDL, I, 104 (752): Arnifredo abita "in pecunia de socero meo Mastalone cuius filia mihi in coniugio sociabit"; CDL, II, 162 (762): i fratelli Erfo e Auto donano al monastero friulano di Sesto in Silvis terra e case "quicquid inibi ex iura coniugi mee habere videntur"; CDL, V, 34 (762/3): i fratelli Hisemondo e Chrisanto vendono al monastero di Farfa la terra che "dedit genitor meus Barbulanus filie sue in dotem": anche la dote si componeva quindi di beni mobili e immobili. Esempi di eredità di immobili materni: CDL, I, 48 (730, Lucca): "quicquid in partibus Tusciae de genetrice nostra habemus"; CDL, II, 130 (758, Piacenza): "portionem Gunderadae honestae feminae in fundo casalis Furtiniaco et in Mocomeria de quantum in ipsius casalis habere videntur ex successione parentum"; CDL, II, 159 (762, Varsi): "terra cum vite et vacuum que fuit de portione quondam Audendae genetricis tuae"; 226, (769, Pavia): "mihi ex iura parentum a quondam Gisulfo genitore meo advenerunt". Sui doni matrimoniali, cfr. da ultimo, R.LE JAN-HENNEBICQUE, 1993, pp. 107-122, con ampio riferimento alla problematica generale e alla bibliografia precedente.

<sup>73</sup> CDL, I, 96 (748, Pistoia): Ratperto stabilisce che se la figlia Astruelda non vorrà rimanere presso il monastero beneficiato dal padre, "cum portione sua vadat ubi voluerit"; CDL, I, 123 (756, Como): Walderada dona alla chiesa di S.Zeno di Campione "meam rationem quos me legibus contaget avere de inter sorores et neptas meas" per l'anima del defunto marito Arochis; CDL, II, 234 (769, Campione): Magnerada, vedova di Anscaus, dona viti e oliveti a Campione che le vengono da "quondam Gundold avius meus". Cfr. poi, CDL, II, 287 (773, Lucca).

parentorum nostrorum qui iam fuere et qui per futura tempora fuerint”<sup>74</sup>. In quest’occasione lo stesso Warnefrit coglie l’opportunità di elencare una serie di oggetti di ceramica, di utensili di bronzo, di attrezzi agricoli che diventeranno in possesso del monastero<sup>75</sup>, ponendo anche in rilievo la rarità di quegli stessi oggetti tra i normali utensili domestici<sup>76</sup>. L’elenco scritto dei beni fondiari, dei mobilia, dei servi, degli animali, trasformava il testamento in un’occasione per elencare i beni stessi, ove cioè lista dei beni veniva ad assumere un valore altrettanto importante della loro destinazione, poiché definiva il rango del testatore stesso.

Se non esiste alcuna proibizione a seppellire con un corredo funebre, esistono invece delle esortazioni precise ad affidare la continuità della famiglia non più nei doni al morto bensì in doni mediati dalla Chiesa, che si fa garante del patrimonio e del prestigio familiare. La distribuzione dei mobilia in elemosina ai poveri viene ad assumere il valore di investimento per l’anima del defunto, ed è a volte sostituita, nella seconda metà dell’VIII secolo, con una quantificazione in moneta. Nel 765 il prete lucchese Risolfo si riservava 250 solidi dalle sue sostanze per ottemperare la commemorazione dei genitori: 150 per l’anima del padre, solo 100 per la madre<sup>77</sup>. Si noti in particolare l’affinità del rituale di rottura degli oggetti per l’elemosina funebre, utilizzato da Rottopert<sup>78</sup>, con il rituale che aveva luogo al momento della monacazione: anche le regine merovingie Baltilde e Radegonda, al momento della loro entrata in monastero, deposero sull’altare alcuni oggetti preziosi stabilendo che il proprio “cingulum auri ponderatum fractum” fosse distribuito “in pauperum”<sup>79</sup>. Sia per il defunto, sia per il monaco, il cambiamento di status è dunque sottolineato attraverso la privazione, la donazione e la distribuzione degli status symbols, quali anzitutto le cinture<sup>80</sup>.

Con le proprie preghiere, chierici e monaci si presentavano come ricettori efficacissimi di doni, poiché essi promettevano in cambio l’eternità e l’espiazione dei peccati: tra i compiti di Muntia, Perterada e Ratperta, rispettivamente madre, moglie e sorella di Ratperto di Pistoia, destinate alla monacazione presso il monastero dei SS. Pietro Paolo e Anastasio, vi è quello di pregare “pro anima mea gravata ponderis peccatis meis die noctuque”<sup>81</sup>; Altiperga nel donare la sua casa alla chiesa di S. Salvatore di Valdottavo, chiede che il prete Lopardo dopo la sua morte “pro me peccatrice et

---

<sup>74</sup> CDL, I, 50 (730, Siena): “De ornamento autem mulieris meae Optileopae, sive mantoras siricas, palleas, tunicas, fibulas maurenas et aris vestra, anulos, vel quicquid a suo vestimento habere videtur, quaeque exinde post obitum eius reliquerit”

<sup>75</sup> CDL, I, 50 (730, Siena): “de ceramento vero caldarias numero quinque: una cum manicas tenente anfora una; secunda tenente congia quattuor; tertia tenente congia tres; quarta tenente congia duo, quinta tenente congio uno. Pariola vero numero sex, quod est fasso uno, frixorias duas, cucumas duas: una tenente congio dimidio, et alia sub minore. De obsequio brandi \*\*\* catenas super focos numero sex, una cum \*\*\*da filiis quondam Boccioni de Saviniano obvenit, tripidem unum, spitas ferreas duo, recentario uno, concas de ariscalco duas et tres gavatas. De omne vero ferramentum maioris, minus minoris capite uno, falces numero sex. Lecta autem numero octo, una cum ordinationes suas ac secias vero numero quinque, mappas quinque, cumaras et alias franciscatas numero decem”

<sup>76</sup> CDL, I, n. 25, (720, Lucca): Geminiano vir devotus offre alla chiesa di San Silvestro di Lucca pro meis facinoris, oltre a vari appezzamenti di terra, anche “caldaria una, ornile cum catena fumaria”; CDL, V, 75 (777, Farfa): il prete Teuferio offre a Farfa “mobilia seseque moventia tam peculia quam et ramina seu ferramenta vel pannos et universas res meas tam de iure parentum meorum quam etiam et de conquisito meo”; 82 (778, Rieti): il prete Giovanni dona tutti i suoi beni al monastero di Farfa, tra cui: “carros ferratos duos, boum paria ii, lectistrata ii cum cultriciis suis, concam i, aquarios manuum parium i, secula ii, caldaria iiiii”; CDL, V, XVI (785, Benevento): lo sculdascio Trasemundo dona al monastero di S. Sofia di Benevento, insieme con i beni e la chiesa privata di S. Martino anche “carro ferrato uno, vobi pario uno, caballo uno, caldaria una, catena una, sappas duas, potaturia dua, gallegas duas, aratro cum vomere suo, iugo conciato uno, cuniaria dua, dolaturia una, fressuria una, ronca una”.

<sup>77</sup> CDL, II, 194 (765, Lucca).

<sup>78</sup> Cfr. sopra, testo in corrispondenza delle nn. 1-3.

<sup>79</sup> De vita sanctae Radegundis, p. 369: “mox indumentum nobile, quod celeberrima die solebat, pompa comitante, regina procedere, exuta ponit in altare et blattis, gemmis ornamentis mensam divinae gloriae tot donis onerat per honorem. Cingulum auri ponderatum fractum dat opus in pauperum”; Vita sanctae Balthildis, p. 491: “Etiam suum ipsum regale, quo ipsa cingebatur, cingulum, desupra sacros lumbos suos devote abstulit et fratribus in elemosinam ipsum direxit”.

<sup>80</sup> Sul cingulum, quale segno distintivo dell’aristocrazia, cfr. LEYSER, 1994, pp. 55-71; BARTHELEMY, 1994, pp. 38-40, 48-52; DE YONG, pp. 41-52; esamina, in termini generali, il significato sociale della distribuzione di oggetti spezzati in frammenti WEINER, 1992, pp. 138-146.

<sup>81</sup> CDL, I, 96 (748, Pistoia).

indigna missas et orationes cottidie proficiscat”<sup>82</sup>; Teuderacio, in partenza per la guerra, stabilisce che il monastero familiare e i suoi beni siano destinati al monastero di Farfa, i cui monaci già “canunt pro antecessore nostro” affinché essi “pro anima nostra orent et pro nobis”<sup>83</sup>.

Tale rapporto si andava cioè strutturando in un organico scambio bilaterale di doni e di controdoni: da un lato i doni di terre e mobilia a chiese e monasteri permettevano alle aristocrazie di investire una parte delle loro sostanze in enti sotto il loro controllo; dall’altro, le donazioni incrementavano la credibilità degli enti stessi come efficaci intermediari con Dio<sup>84</sup>. Il legame tra lo status sociale della famiglia, i riti funerari volti a perpetuarlo e il ruolo monastico nel suggerire le modalità più efficaci allo scopo, avrà come compiuta realizzazione, nella prima età carolingia, la disposizione scritta del luogo in cui si desidera essere sepolti: una voce che nelle carte longobarde non compare mai e fa la sua prima apparizione nel 786 a Rieti, quando il chierico Ilderico stabilisce che i suoi eredi “in ipsa ecclesia et in atrius ipsius ecclesie sepulturas sibi faciant”. La chiesa è quella di proprietà di Ilderico stesso, la donazione viene effettuata “pro anima fratris mei Valerini”, l’amministrazione dei beni della chiesa è affidata alla moglie Gutta “cum filiabus suis”: si tratta dunque di un vero e proprio centro di commemorazione dinastica<sup>85</sup>.

D’altronde, proprio l’efficacia dell’investimento è l’elemento che viene costantemente e opportunamente utilizzato nelle arenghe delle donazioni. Esse, prendendo spunto da opportune citazioni evangeliche, esortano: “nolite thesaurizare vobis super terram, ubi furis effodiunt et furantur, sed thesaurizate vobis thesaurum in caelum, ubi fur, id est diabolus, non adpropinquat”<sup>86</sup>. Come spiegare in modo più convincente a un longobardo, uso a concepire i doni come gli indispensabili strumenti delle proprie relazioni sociali, l’efficacia dei doni a Dio? Abbiamo già accennato che dal punto di vista del formulario i testamenti redatti nel regno dei Longobardi sono estremamente più ricchi e articolati di quelli transalpini: i notai e gli ecclesiastici che provvidero a redigerli esprimevano appieno, attraverso quel solenne e ridondante apparato di citazioni bibliche le ragioni profonde che spingevano i testatori.

##### 5. L’ambiguità delle vedove.

Lo stabile rapporto di protezione nei confronti di un ente ecclesiastico fungeva inoltre da involontario veicolo di autonomia per una categoria sociale molto diffusa anche in età longobarda, quella delle vedove. Come ha giustamente sottolineato Karl Leyser, l’altomedioevo è fitto di vedove attive, data la frequentissima forte disparità di età tra marito e moglie e il maggiore rischio di mortalità maschile che comportava l’esercizio dell’attività militare<sup>87</sup>. In quasi ognuno degli atti post obitum che ho esaminato, le vedove compaiono o come diretto attore documentario, oppure risultano, in qualità di vedove a venire, usufruttuarie di una parte dei beni del marito<sup>88</sup>, a patto che esse non si risposino per una seconda volta: in questo caso, si afferma, la donna torni in possesso del morgengap e dei suoi doni nuziali ‘et faciat quod vult’<sup>89</sup>. Ma quest’ultima possibilità, a giudicare

<sup>82</sup> CDL, I, 103 (752, Valdottavo).

<sup>83</sup> CDL, V, 52 (768, Rieti).

<sup>84</sup> L’antichità della reciprocità tra monasteri e donatori, solitamente indicata quale peculiarità cluniacense, è esaminata per il contesto franco da LE JAN, 1995, pp. 45-57.

<sup>85</sup> CDL, V, 101, 102 (768, Rieti).

<sup>86</sup> CDL, I, 30 (722); 50 (730): “Quisquis in hoc seculo, dum advivere meruerit, semper de aeterna vita cogitare et peragere videatur, ut dum venerit ad exeunte sacro Dei iudicio, de gravia sua pondera leviter possit ad vitam aeternam pertingere; quoniam in hoc seculo nulla meliora esse cognoscitur quam in Deo vivere semper”; 78 (742): “De spe eterne vitae salutis animae remedium cogitat, qui in sanctis locis de suis rebus confer terrena, ut a Christo recipiat eterna celestia. Et ut votis meis expleatur dilectio, oblatione meam munera offero, non quantum debeo, set quantum valeo”.

<sup>87</sup> LEYSER, 1979, pp. 52-62.

<sup>88</sup> Metà dei beni in usufrutto: CDL, II, 137 (759, Lodi); 171 (763, Pisa); 281 (773, Lucca); elenco di terre, servi, utensili: CDL, II, 143 (760, Lucca); 287 (773, Lucca); elenco di terre: CDL, V, 86 (778, Rieti); tutti i beni in usufrutto: CDL, I, 34 (724, Lucca), 90 (747, Lucca); CDL, II, 293 (774, Bergamo); CDL, V, 76 (777, Rieti); 83 (778, Rieti); beni in usufrutto con facoltà di distribuire i proventi pro anima: CDL, I, 82 (745, Monza); CDL, V, 52 (768, Rieti). Le vedove compaiono anche, benché più raramente, come beneficiarie di donazioni in usufrutto da parte dei figli: CDL, II, 136 (756, Lucca); 162 (762).

<sup>89</sup> CDL, I, 82(745, Monza): “si ad secundas migraverit nuptias, sufficiat ei lex sua nam amplius de rebus meis non consequatur”; 96 (748, Pistoia): “si coniuge mea Perterada carnale vitio fuerit consecuta et in ipso xenodochio vel monasterio non voluit deservire nulla de rebus meis avere deveat, nisi vacua et inane exinde foris exire debeat,

dalle carte coeve, non doveva risultare molto allettante, né fu frequentemente praticata, nonostante le comprensibili pressioni della famiglia di origine della vedova. È noto infatti che le donne sposate o laiche potevano intrattenere tali rapporti sociali soltanto attraverso la mediazione del proprio mundoaldo, che le rappresentava giuridicamente e pubblicamente: si è giustamente supposto che in tutte le carte ove compare una coppia di donatori (moglie e marito, più raramente padre e figlia, fratello e sorella) i beni donati siano quelli di proprietà della donna<sup>90</sup>. Ben più fruttuoso, dal punto di vista dell'autonomia personale, risultava il discreto mundio ecclesiastico, grazie al quale le vedove sono di fatto in grado di avere rapporti sociali e di stringere legami clientelari<sup>91</sup> attraverso donazioni<sup>92</sup>, vendite<sup>93</sup>, permutate e acquisti<sup>94</sup> di terra: le carte fatte redigere dalle ancillae Dei, non presentano infatti, in molti casi, la presenza di un componente maschile della famiglia di appartenenza che figurò acconsentire al negozio stipulato<sup>95</sup>; là dove tale certificazione formale è presente, le ancillae Dei compaiono comunque come attori documentari, appongono il proprio signum manus in testa alla lista dei sottoscrittori e sono denominate con gli appellativi che normalmente individuano la piena volontà e riconoscimento giuridico, traslati dal vocabolario maschile<sup>96</sup>. L'esempio più noto, e forse più significativo nella sua eccezionalità, è d'altronde fornito dall'attività documentaria ed economica intrapresa dalla figlia del re Desiderio, Anselperga in qualità di badessa del monastero regio di S. Salvatore di Brescia, la quale, almeno dal punto di vista formale, appare come autonomo attore giuridico<sup>97</sup>. Sullo stesso piano delle vedove compaiono poi le concubine di laici e di ecclesiastici, anch'esse designate quali usufruttuarie dei beni delle singole chiese, quando il donatore morirà<sup>98</sup>.

Lo stato di liminalità in cui le vedove si venivano a trovare comprendeva sia aspetti che ne accentuavano la debolezza, sia potenzialità di assicurare il proprio futuro. In particolare la possibilità di velarsi e di indossare la "nigram vestem quasi religiosam"<sup>99</sup>, rimanendo non sposate, permetteva alle vedove di continuare a risiedere nella propria abitazione: esse risultavano di fatto sottratte dalle pressioni dei gruppi parentali d'origine e d'acquisto, perché formalmente sottoposte all'autorità religiosa<sup>100</sup>; d'altro canto l'impossibilità dell'obbligo a risiedere all'interno di un

---

ambolando ubi voluerit"; 90 (747, Lucca): "Si coniuge mea Waltruda super me remanserat et lectum meum custodieret et fidis maritalis observaveret". Formule analoghe in CDL, II, 171 (763, Pisa); 281 (773, Lucca). La clausola del divieto alle seconde nozze non compare in CDL, V, 76 (777, Rieti); V, 86 (778, Rieti).

<sup>90</sup> POHL-RESL, 1993, pp.211-214. Esempi di tali carte di vendita o di donazione in coppia: CDL, I, 59 (736, Varsi); 84 (744-745, Volterra); CDL, II, 221 (768, Lucca); 229 (769, Lucca), ove si dice espressamente che la terra permutata "fuit quondam Charuli soceri et genitori nostro"; CDL, V, 18 (753, Spoleto); 24 (757, Rieti).

<sup>91</sup> Il valore non strettamente economico del mercato della terra nell'alto medioevo, ma come strumento di collegamento clientelare di gruppi sociali è efficacemente analizzato da WICKHAM, 1987.

<sup>92</sup>CDL, I, 67 (738, Lucca); 123 (756, Como); CDL, II, 149 (761, Lucca); 234 (769, Campione); CDL, V, 10 (747, Spoleto); 11 (748, Spoleto).

<sup>93</sup>CDL, I, 37(725-726, Treviso); 79 (742, Varsi); CDL, II, 137(Lodi, 759); CDL, V, I (703, Benevento).

<sup>94</sup> CDL, I, 69 (739, Lucca); CDL, II, 191 (765, Lucca).

<sup>95</sup> CDL, I, 67 (738, Lucca); 69 (739, Lucca); 79 (742, Varsi); 83 (745, Verona); 120 (755, territorio Lucca); CDL, II, 157 (Lucca).

<sup>96</sup> Cfr., per esempio CDL, I, 36 (Milano, 725): "signum manus Ermentrude honestae feminae vinditrici qui professa est quod bona voluntate sua suprascripto puero Franco cum voluntate genitori suo venderit", e CDL, II, 129,(758, Varsi); 130 (758, Piacenza) con gli atti rogati da vedove e ancille Dei, in cui compaiono le semplici sottoscrizioni del tipo "Ego vendetrix que hanc paginam ordinationis fieri rogavi": CDL, I, 37 (Treviso, 725-726); 67 (738, Lucca); 76 (739-740, Lucca); 103 (752, Valdottavo); 120 (755, Lucca); 123 (756, Como).

<sup>97</sup> CDL, II, 151, 152, 153, 153, 158 (Brescia, 761); 212 (Brescia, 767); 217, 225 (Brescia, 768); 228 (Leno, 769); 229 (Brescia, 769); 257 (Brescia, 771); 271 (772, Brescia).

<sup>98</sup> CDL, I, 27 (720, Lucca): donazione di Aunefrid vir venerabilis clericus a Rotperga e Pertincola ancille Dei; 77 (740, Lucca): donazione in usufrutto di Filicaus vir venerabilis presbiter a Tanuara ancilla Dei qui mecum est; CDL, II, 172 (763, Povegliano): donazione di Lupuald clericus alla dilectissima mihi semper atque amantissima Forcolana honesta femina; 120 (755, S.Cassiano); CDL, II, 143 (760, Lucca): donazione di Amolcari a Sindruda obsequialis mea; donazione in usufrutto dei fratelli Osperto e Osprando diaconi a Teudiperiga: CDL, II, 207 (767, Lucca); Anacardo presbiter destina quale usufruttuaria dei suoi beni Auriperta presbiteria mea: CDL, II, 219 (768, Lucca); 227 (769, Lucca); 255 (771, Lucca). Un inquadramento generale al problema è CLUNIES ROSS, 1985, pp. 3-34; per l'età merovingia e carolingia, LE JAN, 1995, pp. 271-285.

<sup>99</sup> Concilium Forogiuliense (796-7), in MGH, Concilia aevi karolini, I, p. 193.

<sup>100</sup> Viripotentis è l'appellativo con cui i vescovi adunati nella sinodo romana dell'826, designano le donne velate, per vietare loro il matrimonio: Concilium Romanum, a. 826, n. XXVIII, in MGH, Concilia aevi karolini, II/II, pp. 559-583.

monastero permetteva loro una certa autonomia di vita, al riparo delle stesse costrizioni che la vita ecclesiastica imponeva<sup>101</sup>. Nonostante le pressioni esercitate dall'autorità regia in età longobarda a non affrettare il momento della velatio e ad attendere almeno un anno dalla morte del coniuge<sup>102</sup>, e poi inversamente dalle gerarchie episcopali carolingie a entrare in un monastero entro un mese<sup>103</sup>, questi sforzi rimasero in gran parte inefficaci. Proprio l'ambito liminale della velatio entro la propria casa faceva delle vedove una categoria che l'autorità pubblica doveva proteggere ma anche tentare di controllare, poiché attirava su di sé il sospetto e l'antagonismo sociale: come intendere altrimenti il lungo capitolo 12 delle leggi di Arechi dedicato a reprimere con la monacazione entro un anno certe attività peccaminose delle muliercule velate di Benevento? Esse, si dice, "defunctis viris, maritalis dominaturae solutae" approfittano della loro condizione di libertà per recarsi alle terme, per pranzare e bere, per aggirarsi agghindate e truccate per la città, scatenando il desiderio di chi le vede. La promiscuità sessuale, seppur "non facile comprobatur", viene allora indicata come una delle probabili conseguenze di tale fluida e flessibile condizione, esplicitando la profonda diffidenza e ostilità nei confronti dei comportamenti pubblici delle vedove, tanto da qualificarli come pestis execranda<sup>104</sup>.

Lo stato vedovile doveva riguardare molte donne ancora giovani (a giudicare dall'attrazione che esse esercitavano in pubblico) e fertili<sup>105</sup>, la cui velatio impediva al nucleo parentale nuovi collegamenti attraverso un secondo matrimonio. Non è un caso se tra tutte le carte redatte nell'Italia longobarda soltanto una volta assistiamo esplicitamente a seconde nozze e che l'esempio si riferisca a un elevatissimo grado sociale. Natalia clarissima femina, moglie dapprima di Alchis gasindio regio, e poi di Adelberto 'antepor domne regine'<sup>106</sup> è infatti imparentata con una serie di personaggi collegati alla famiglia regia e specialmente alla clientela della regina Ansa<sup>107</sup>: il suo matrimonio si può quindi collocare in una più ampia dimensione di alleanze patrimoniali direttamente correlate alla politica di rafforzamento della famiglia regia e degli enti ecclesiastici da questa controllati<sup>108</sup>.

Molto frequente è pertanto il caso di vedove che diventino ancillae Dei e che, attraverso le disposizioni pro anima del proprio marito, vengano a essere nominate usufruttuarie e reggenti di enti ecclesiastici: nel caso in cui il marito avesse disposto altrimenti, risultava perfettamente accettabile produrre una carta falsa in cui tale disposizione comparisse. È il caso di Ratruda, che riesce a vedere riconosciuta la propria autorità sullo xenodochio fondato dal marito nonostante l'opposizione del fratello del defunto. Infatti la donazione scritta (che Ratruda aveva probabilmente fatto confezionare) precisava che sarebbe stata lei stessa ad amministrare l'ente ove il vescovo di Pisa l'avesse retto indegnamente, e che sarebbe stato suo compito distribuire i mobilia del marito 'in die obitus sui'<sup>109</sup>.

---

<sup>101</sup> Questi aspetti sono messi a fuoco in modo eccellente da NELSON, 1995, pp. 84-95.

<sup>102</sup> Liutprandi leges, 100, 101; il colloquio con il re prima di velarsi è un elemento del tutto nuovo. In Edictum Rothari, 182, la preoccupazione principale è definire a chi spetta il mundio della vedova.

<sup>103</sup> Le fonti sul tema sono raccolte da NELSON, 1995, pp. 87-95.

<sup>104</sup> Capitula domni Aregis principis, 12: poiché le vedove "abitu sancimonialis in secreta domi suscipiunt" esse "sub optentu religionis demta omni formidine, quicquid animo delectantur, licentius assequantur". Il loro comportamento pubblico le porta di certo "ad omnem lasciviam voluntatemque animi frena relaxa[re]. Hoc quoque procul dubio luxuriante vitae fomite succensa exurunt eas carnis incentiba adeo, ut non solum unius, set, quod dicit nefas est, plurimorum prostitutionibus clanculo substernantur; et nisi uterus intumuerit, non facile comprobatur".

<sup>105</sup> Alla metà del IX secolo, Incmaro di Reims si lamentava, con argomenti del tutto simili, delle adulescentulæ viduæ che "post absolutionem virorum velamen sacrum suscipiunt, ut licentius pluribus abutantur. Sed et interdum viri a legitimo se suspendent coniugio, ut plurimarum usurpent complexus concubinarum"(HINKMAR VON REIMS, p.129).

<sup>106</sup> CDL, I, 155 (761, Pavia); CDL, II, 226, (769, Pavia).

<sup>107</sup> All'atto del 761 è teste Lazaro, gasindio domne regine (CDL, I, 155, p. 83); il secondo marito Adelberto è antepor domne regine, e gasindi della regina sono Alperto e Gisulfo de Sebrio sottoscrittori alla carta del 769 (CDL, II, 226, p. 274). La carta è analizzata, nei suoi vari aspetti, da GUERRA MEDICI, 1986, pp. 78-79; GASPARRI, 1980, 438-441; POHL-RESL, 1993, pp. 209-210.

<sup>108</sup> Su questi aspetti, in particolare sui più forti legami tra famiglia regia, aristocrazie funzionariali e monasteri sul finire dell'VIII secolo, cfr. GASPARRI, 1980, pp. 436-441.

<sup>109</sup> CDL, II, 163 (762). Su questa carta, cfr. WICKHAM, 1981, pp.159-160.

Le vedove ricorsero assai frequentemente a donazioni post obitum: non per il timore della morte imminente, ma per certificare attraverso un elenco scritto i loro possessi e il loro futuro sulla terra. Il momento della redazione dell'atto sembra cioè coincidere con la morte del marito stesso<sup>110</sup>.

Il rapporto tra enti monastici e l'aristocrazia femminile si realizzava concretamente attraverso la normale procedura delle donazioni, specie quelle rivolte ai monasteri famigliari, che spesso destinavano al velo tutte le donne della famiglia: esse, di fatto, si trovavano perciò ad amministrare il patrimonio e le relazioni sociali dei monasteri stessi, attraverso le possibilità di usufrutto dei beni contenute nelle clausole delle donazioni stesse<sup>111</sup>. Un esempio dell'elasticità con cui la vedova poteva agire, in accordo con il proprio gruppo parentale, nell'interpretare le donazioni, viene ancora una volta dalla famiglia di Natalia: sua madre, Radoara, dopo essere rimasta vedova dello strator Gisulfo e destinataria dell'usufrutto della metà dei suoi beni, chiede e ottiene da re Desiderio il permesso di vendere la metà della corte di Alfiano per potere ottemperare al suo dovere rituale di distribuire le elemosine a nome del marito. È il vescovo stesso di Lodi, nominato da Gisulfo esecutore testamentario, ad acconsentire a tale procedura: si tratta però, almeno in parte, di una vendita endogamica, poiché gli acquirenti sono il monastero regio di S. Maria e Arioald, fratello di Radoara; sottoscrivono all'atto i due fratelli e il genero di Radoara, indicando chiaramente il ramo della famiglia che sostiene la transazione<sup>112</sup>.

In altri casi, come quello di Magnerada di Campione, la donazione vedovile confluisce a rafforzare il patrimonio di monasteri privati, fondati dalla famiglia di origine della vedova, obbedendo a una logica di potenziamento interno<sup>113</sup>. La debole condizione vedovile offriva, attraverso l'ambiguità della posizione sociale, gli strumenti per ottenere la protezione regia o ducale dalle pressioni esercitate dall'interno del nucleo parentale: Taneldis, vedova di Pando, ottiene dal duca di Spoleto Teodicio il permesso di donare al monastero di Farfa ciò che le era stato assegnato in usufrutto alla morte del marito. Il figlio Benedictus viene privato dell'eredità per il suo comportamento vessatorio nei confronti della madre, alla quale "multas (...) iniurias et amaritudines atque damnietates fecit, quod multis cognitum est"<sup>114</sup>. La protezione monastica che Taneldis otteneva attraverso il dono di alcune terre, le permetteva cioè di raccordarsi direttamente con il più potente proprietario fondiario della zona e di liberarsi dall'invadenza di un figlio "rebellis et contrarius vel inobediens". Il fascino ambivalente esercitato dalla chiesa, sia come rafforzamento del gruppo parentale, sia come veicolo di autonomia personale, è d'altronde direttamente visibile nelle fondazioni religiose femminili che numerose sorsero, specie all'interno delle mura urbane, nelle città longobarde<sup>115</sup>: enti, si badi bene, sia fondati dalla coppia congiuntamente, ma anche da donne in prima persona.

Detentrici del rituale funerario e svincolate, almeno formalmente, dall'autorità del gruppo parentale, le vedove 'di fatto' e le vedove probabili sembrano aver agito, come Rotruda, la moglie di Rottopert, sia in modo aperto e evidente, sia attraverso suggerimenti, come protagoniste dell'abbandono dei corredi prima per sé e poi per i loro famigliari, dimostrando loro l'efficacia pratica e ultraterrena di tale agire. D'altro canto, vedove, mogli e ancillae Dei costituiscono per gli ecclesiastici un importante veicolo per la cristianizzazione dei rituali della morte e, infine, nella piena età carolingia, per giungere ad amministrare essi stessi il rituale, affiancandosi e poi sostituendosi alle donne<sup>116</sup>.

---

<sup>110</sup> CDL, V, 60 (773, Rieti); cfr. poi il testamento di Teuderacio, prima di partire per la guerra (CDL, V, 52 (768)) e la donazione della sua vedova Ansa al monastero di Farfa, dieci anni dopo (CDL, V, 84).

<sup>111</sup> Si veda ad esempio il caso della famiglia del prete Risolfus, che destina alla vita monastica e all'usufrutto dei beni della chiesa costruita dal padre la madre Luciperga e le tre sorelle Christina, Regnipincta e Plaita: CDL, II, 194 (765, Lucca); parallelo è anche il caso di Orso, fondatore del monastero di S. Maria a Lucca, il quale stabilisce che le due figlie, Orsa e Anstruda, dovrenno succedersi come badesse del nuovo ente: CDL, I, 30 (722, Lucca); così anche Ratperto di Pistoia, poiché non ha figli maschi, destina alla monacazione la madre Muntia, la moglie Perterada, la sorella Ramperta, la figlia Astruelda: CDL, I, 96 (748, Pistoia). Cfr. anche CDL, II, 178 (764, Lucca); CDL, V, 101 (786, Rieti).

<sup>112</sup> CDL, II, 137 (759, Lodi).

<sup>113</sup> CDL, II, 234 (769, Campione). Sul caso di Magnerada e della sua famiglia, POHL-RESL, 1993, pp.217-218.

<sup>114</sup> CDL, V, 50 (768, S.Vito), p.179.

<sup>115</sup> Il problema è esaminato da VERONESE, 1987. Fondazioni di monasteri e chiese da parte di fondatrici femminili: CDL, I, 83 (745, Verona); 120 (755, Lucca).

<sup>116</sup> PAXTON, 1990, pp. 127-161.

Il cambiamento nel rituale funerario fu dunque il frutto di una collaborazione tra élites ecclesiastiche e laiche, le quali si trovarono concordi nel sottolineare, come nel caso di Gertrude, la scelta di una morte austera, allo stesso modo in cui un secolo prima essi avevano invece ostentato la propria esuberante ricchezza. Lo straordinario elenco di 88 carte, composto da vendite, donazioni, permutate, che documentavano l'attività economica di Alahis, fu consegnato da Teuspert di Pisa a Ghitta ancilla Dei e alle sue figlie, comprovando la legittimità dei possessi del monastero in cui Ghitta risiedeva. All'elenco delle carte, segue un elenco, purtroppo mutilo, di mobilia, dello stesso Alahis: accanto a monete, un petium de auro, troviamo anche le guarnizioni della cintura ('uno baltio cum banda et fibula de argento inaurato'), un armilla, cucchiai e speroni d'argento<sup>117</sup>. Carte scritte e oggetti personali definivano compiutamente la personalità e lo status sociale della famiglia che Ghitta stessa, in quanto religiosa, doveva celebrare e perpetuare.

## 6. Conclusione

L'abbandono dei corredi funebri da parte dei Longobardi non comporta allora la perdita di valore dei mobilia, né il semplice passaggio di essi come doni alla Chiesa. I mobilia appaiono rivestire una funzione specifica che rimane in un primo tempo strettamente correlata all'ambito dei riti di passaggio all'aldilà, mantenendo anche la specifica caratterizzazione individuale dell'originario proprietario degli oggetti. La rottura delle cinture e la distribuzione pro anima ai pauperes individua nell'oggetto che più di ogni altro qualificava lo status sociale del suo proprietario, lo strumento di negoziazione della posizione del defunto nel mondo dei morti. In questa modificazione gli enti ecclesiastici appaiono non i diretti destinatari dei mobilia, bensì coloro che indirizzano, attraverso la cooperazione delle ancille Dei, delle viduae santimoniales, e in generale, delle donne della famiglia del defunto, il rituale della morte a conformarsi ai riti che precedevano la monacazione.

Il cambiamento non fu né repentino né il frutto di un'azione coercitiva da parte della Chiesa, esplicitamente e consciamente progettata per inglobare nei propri 'tesori' gli oggetti preziosi. Tanto meno consistette nel passivo adattamento alle pratiche sociali della popolazione romana. Esso appare piuttosto come indicatore propositivo per il mutamento della società longobarda, che gradualmente si abituò a investire il proprio futuro in carriere laiche e carriere ecclesiastiche, utilizzando gli strumenti di continuità familiare come mezzo di scambio per l'eternità. La redazione delle liste scritte, attraverso le quali i donatori e le donatrici, oltre che designare i loro successori, potevano anzitutto elencare la serie dei loro beni, costituiva un'opportunità per elencare le aspettative individuali nei confronti del futuro sulla terra.

---

<sup>117</sup> CDL, II, 295 (768-774, Pisa).

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

Capitula domni Aregis principis, in Leges Langobardorum 643-866, F.BEYERLE (ed.), 1962, Witzhausen (Germanenrechte Neue Folge. Westgermanisches Recht).

CDL, I: L.SCHIAPARELLI (ed.), 1929, Codice Diplomatico Longobardo, I, Roma (Fonti per la storia d'Italia, 62).

CDL, II: L.SCHIAPARELLI (ed.), 1933, Codice Diplomatico Longobardo, II, Roma (Fonti per la storia d'Italia, 63).

CDL, III/1: C.BRUHL (ed.), 1973, Codice Diplomatico Longobardo, III/1, Roma (Fonti per la storia d'Italia, 64/1).

CDL, V: H.ZIELINSKI (ed.), 1986, Codice Diplomatico Longobardo, V, Le chartae dei ducati di Spoleto e di Benevento, Roma (Fonti per la storia d'Italia, 66).

ChLA, XXVIII: Chartae Latinae antiquiores, XXVIII (Italy IX), R.MARICHAL, J.TJADER, G.CAVALLLO, F.MAGISTRALE (eds), 1988, Zürich.

ChLA, XXX: Chartae Latinae antiquiores, XXX (Italy XI), P.SUPINO MARTINI (ed.), 1988, Zürich.

ChLA, XXXVI: Chartae latinae antiquiores, XXXVI (Italy XVII), G.NICOLAJ (ed.), 1990, Zürich.

ChLA, XXXVII: Chartae Latinae antiquiores, XXXVII (Italy XVIII), P.SUPINO MARTINI (ed.), 1990, Zürich.

ChLA, XXXVIII: Chartae Latinae antiquiores, XXXVIII (Italy XIX), M.PALMA (ed.), 1990, Zürich.

ChLA, XXXIX: Chartae Latinae antiquiores, XXXIX (Italy XX), F.MAGISTRALE (ed.), 1991, Zürich.

ChLA, XL: Chartae Latinae antiquiores, XL (Italy XXI), M.PALMA (ed.), 1994, Zürich.

I.DE COUSSEMAKER (ed.), 1885, Cartulaire de l'Abbaye de Cysoing, Lille.

De vita sanctae Radegundis, B.KRUSCH (ed.), 1888, in MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, II, Hannover, pp. 358-395.

Edictum Rothari, in Leges Langobardorum 643-866, F.BEYERLE (ed.), 1962, Witzhausen (Germanenrechte Neue Folge. Westgermanisches Recht).

GREGORII MAGNI Registrum Epistularum, D.NORBERG (ed.), 1982, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Latina, CXL-CXL A).

HINKMAR VON REIMS, De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, L.BOHRINGER (ed.), 1992, Hannover (MGH, Legum sectio III. Concilia, IV/1).

Liutprandi Leges, in Leges Langobardorum 643-866, F.BEYERLE (ed.), 1962, Witzhausen (Germanenrechte Neue Folge. Westgermanisches Recht).

MGH, Concilia aevi karolini, I-II, A.WERMINGHOFF (ed.), 1906-1908, Hannover Lipsia (MGH, Legum sectio III. Concilia, II/I-II).

PAULI Historia Langobardorum, in L.BETHMANN, G.WAITZ (eds), 1878, MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum, Hannover, pp.12-287.

Vita sanctae Balthildis, B.KRUSCH (ed.), 1888, in MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, II, Hannover, pp. 475-508.

Vitae sanctae Geretrudis, B.KRUSCH (ed.), 1888, in MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, II, Hannover, pp. 447-464.

### Studi

A.M. AMBROSIONI, S.LUSUARDI SIENA, 1986, Trezzo e le terre dell'Adda nell'alto medioevo, in E.ROFFIA (ed.), 1986, pp. 167-234.

M.AMELOTTI, 1966, Il testamento romano attraverso la prassi documentale. I. Le forme classiche di testamento, Firenze.

M.AMELOTTI, 1970, Testamenti ed atti paratestamentari nei papiri bizantini, in D.H.SAMUEL (ed.), 1970, Proceedings of the Twelfth International Congress of Papirology, Toronto, pp. 15-17.

A.ANGENENDT, 1983, Missa specialis: Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privat-Messen, in "Frühmittelalterliche Studien", 17, pp. 153-221.

J.ARCE, 1988, 'Funus imperatorum'. Los funerales de los emperadores romanos, Madrid.

- D.BARTHELEMY, 1994, Qu'est-ce que la chevalerie, en France aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles?, "Revue Historique", CCXC, pp.15-73.
- M.BERTRAM, 1988, Mittelalterliche Testamente. Zur Entdeckung einer Quellengattung in Italien, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", 68, pp. 509-544.
- V.BIERBRAUER, 1984, Aspetti archeologici di Goti, Alamanni e Longobardi, in Magistra Barbaritas, Milano, pp. 445-508.
- I.BONA, 1990, I Longobardi in Pannonia, in G.C.MENIS (ed.), (1990), pp. 14-19.
- P.CAMMAROSANO, 1990, Tradizione, storiografia e storia dei Longobardi: un cenno introduttivo, in GASPARRI, CAMMAROSANO (eds), 1990, pp. VI-XIX.
- D.CANNADINE, S.PRICE (eds), 1987, Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in traditional Societies, Cambridge.
- V.CEGLIA, 1990, Campochiaro (Campobasso), località Vicenne, in "Conoscenze", 5-6, pp. 213-217.
- J.CHIFFOLEAU, 1980, La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320- 1480), Rome (Collection de l'Ecole Française de Rome, 47).
- M.CLUNIES ROSS, 1985, Concubinage in Anglo-Saxon England, in "Past & Present">, 108, pp. 3-34.
- F.E.CONSolINO, 1987, La poesia epigrafica a Pavia longobarda nell'VIII secolo, in Storia di Pavia, II. L'alto medioevo, Pavia, pp. 160-176.
- S.COUPLAND, 1991, Carolingians arms and armour in the ninth century, in "Viator", 21, pp. 29-50.
- C.DAUPHIN et al., 1986, Culture et pouvoirs des femmes: essai d'historiographie, in "Annales E.S.C.", 41, pp. 271-293.
- P.DELOGU, 1980, Il regno longobardo, in P.DELOGU, A.GUILLOU, G.ORTALLI, 1980, Longobardi e bizantini, Torino, pp. 3-216.
- M.DE YONG, 1992, Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious, "Early Medieval Europe", 1, pp. 29-52.
- M.J.ENRIGHT, Lady with a mead-cup. Ritual, group cohesion and hierarchy in the Germanic warband, in "Frühmittelalterliche Studien", 22, pp. 170-203.
- S.EPSTEIN, 1984, Wills and Wealth in medieval Genoa (1150-1250), Cambridge London.
- G.FEHRING, 1991, The archaeology of medieval Germany, London New York (ed. originale tedesca Darmstadt 1987).
- P.A.FEVRIER, 1987, La mort chrétienne, in Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale, Spoleto (Sett. CISAM, 37), pp. 881-942.
- P.FOURACRE, 1990, Merovingian history and merovingian hagiography, in "Past & Present", 127, pp. 3-38.
- S.GASPARRI, 1980, Grandi proprietari e sovrani nell'Italia longobarda dell'VIII secolo, in Atti del 6°Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto, pp. 429-442.
- S.GASPARRI, 1983, La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane, Spoleto.
- S.GASPARRI, 1990, Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale, in GASPARRI, CAMMAROSANO (eds), 1990, pp.237-305.
- S.GASPARRI, c.s., L'età di Teodolinda e Agilufu, in "Bollettino della Società pavese di Storia patria".
- S.GASPARRI, P.CAMMAROSANO (eds), 1990, Langobardia, Udine.
- P.GEARY, 1985, Aristocracy in Provence. The Rhône basin at the dawn of the carolingian age, Stuttgart (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 31).
- B.GENITO, 1991, Tombe con cavallo a Vicenne, in S.LAPINI, A.DI NIRO (eds), 1991, Samnium. Archeologia del Molise, Roma, pp. 335-338.
- M.J.GHENNE-DUBOIS, 1991, Les sépultures de chevaux, in R.BRULET (ed.), Les fouilles du quartier Saint-Brice à Tournai. L'environnement funéraire de la sépulture de Childéric, Louvain-la-Neuve (Publication d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain, LXXIX), pp. 23-70.

- C.GIARDINA, 1971, Successioni. Diritto intermedio, in Novissimo Digesto italiano, XVIII, Torino, pp.727-748.
- J.GOODY, 1983, The Development of family and marriage in Europe, Cambridge.
- M.T.GUERRA MEDICI, 1986, I diritti delle donne nella società altomedievale, Roma (Ius nostrum. Studi e testi pubblicati dall'Istituto di storia del diritto italiano dell'Università di Roma, 4).
- H.HARKE, 1989, Die anglo-amerikanische Diskussion zur Graberanalyse, in "Archaeologisches Korrespondenzblatt", 19, pp. 185-194.
- H.HARKE, 1990, Warrior graves? The background of the Anglo Saxon weapon burial rite, in "Past & Present", 126, pp. 22-43.
- H.HARKE, 1993, Tombes à armes anglo-saxonnes: sépultures des guerriers ou symbolisme rituel?, in F.VALLET, M.KAZANSKI (eds), 1993, L'armée romaine et les barbares du IIIe au VIIe siècle, Paris, pp. 425-436.
- L.HEDEAGER, 1992, Iron-Age societies. From tribe to state in Northern Europe, Oxford Cambridge Mass.
- K.HOPKINS, 1983, Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History, 2, Cambridge.
- B.KASTEN, 1990, Erbrechtliche Verfügungen des 8. und 9. Jahrhunderts, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte - Germanistische Abteilung", CVIII, pp.236-338.
- C.LA ROCCA, 1989, Le sepolture altomedievali nel territorio di Verona, in D.MODONESI, C.LA ROCCA (eds), Materiali di età longobarda nel veronese, Verona, pp. 149-189.
- C.LA ROCCA, L.PROVERO, in corso di stampa, The dead and their gifts. The will of Eberhard count of Friuli and his wife Gisela, daughter of Louis the Pious, in M.DE YONG, J.NELSON, F.THEUWS (eds), Rituals of Power, Amsterdam.
- R.LE JAN, 1995, Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle), Paris.
- R.LE JAN-HENNEBICQUE, 1993, Aux origines du douaire médiéval (VIe-Xe siècles), in M.Parisse (ed.), 1993, Veuves et veuvage dans le haut moyen age, Paris, pp. 107-122.
- K.LEYSER, 1979, Rule and Conflict in an Early Medieval society. Ottonian Saxony, London.
- K.LEYSER, 1994, Communications and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottonian Centuries, T.REUTER (ed.), London Rio Grande.
- D.MANACORDA, 1995, L'edera della Crypta Balbi e il monastero di S.Lorenzo in Pallacinis, in Archeologia laziale XII, 1, Roma (Quaderni di Archeologia Laziale, 23), pp. 121-133.
- G.C.MENIS (ed.), 1990, I Longobardi, Milano.
- M.MENKE, 1990, Archeologia longobarda tra la bassa Elba e l'Ungheria, in GASPARRI, CAMMAROSANO (eds), 1990, pp. 35-106.
- I.MORRIS, 1987, Burials and ancient Society. The Rise of the Greek City-State, Cambridge.
- J.NELSON, 1990, Women and the word in the earlier Middle Ages, in "Studies in Church History", 27, pp. 53-78.
- J.NELSON, 1990 a, Commentary on the papers, in W.AFFELDT (ed.), 1990, Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen, Sigmaringen, pp. 325-332.
- J.NELSON, 1995, The wary widow, in W.DAVIES, P.FOURACRE (eds), 1995, Property and Power in the Early Middle Ages, Cambridge, pp. 82-113.
- U.NONN, 1972, Merovingische Testamente. Studien zum Fortleben einer römischen Urkundenform in Frankreich, "Archiv für Diplomatik", 18, pp.1-129.
- L.PAROLI, 1995, La necropoli di Castel Trosino: un riesame critico, in L.PAROLI (ed.), 1995, La necropoli altomedievale di Castel Trosino. Bizantini e Longobardi nelle Marche, Milano, pp. 199-212.
- F.PAXTON, 1990, Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe, Ithaca and London.
- P.PEDUTO, 1990, Insedimenti longobardi del ducato di Benevento (secc. VI-VIII), in GASPARRI, CAMMAROSANO (eds), pp. 307-373.
- B.POHL-RESL, 1993, 'Quod me legibus contanget avere'. Rechtsfähigkeit und Landbesitz langobardischer Frauen, in "Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung", 101, pp. 201-227.

- A.PROSPERI, 1982, Premessa, in I vivi e i morti, Bologna (= "Quaderni Storici", 50), pp. 391-410.
- K.RANDBORG, 1980, The Viking Age in Denmark, London.
- K.RANDBORG, 1981, Burial, succession and early state formation in Denmark, in R.CHAPMAN, I.KINNES, K.RANDBORG (eds), 1981, The archaeology of death, Cambridge, pp. 105-121.
- M.RICCI, 1994, L'ergasterion altomedievale della Crypta Balbi di Roma, in Arti del fuoco in età longobarda, Roma, pp. 19-22.
- P.RICHÈ, 1972, Trésors et collections d'aristocrates laïques carolingiens, in "Cahiers Archéologiques", 22, pp. 39-46 (ora in P.RICHÈ, 1981, Instruction et vie religieuse dans le Haut Moyen Age, Oxford, IX, pp.39-46).
- A.RIGON, 1985, Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV (prime ricerche), in 'Nolens intestatus decedere'. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale, Perugia, pp.40-53.
- G.RIPOLL LOPEZ, 1993, Archeologia visigota in 'Hispania', in I Goti, Milano, pp. 301-327.
- E.ROFFIA (ed.), 1986, La necropoli longobarda di Trezzo sull'Adda, Firenze.
- G.ROSSETTI, 1986, I ceti proprietari e professionali: status sociale, funzioni e prestigio a Milano nei secoli VIII e X. I. L'età longobarda, in Atti del 10° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto, pp. 165-207.
- C.B.RUPP, 1995 Das langobardische Gräberfeld von Nocera Umbra, Bonn.
- J.C.RUSSEL, 1994, The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religions Transformation, Oxford.
- P.SKINNER, 1993, Women, Wills and Wealth in medieval southern Italy, in "Early Medieval Europe", 2, pp.133-152.
- G.SPRECKELMEYER, 1977, Zur rechtlichen Funktion frühmittelalterlicher Testamente, in P. CLASSEN (ed.), 1977, Recht und Schrift im Mittelalter, Sigmaringen (Vorträge und Forschungen, 23), pp.91-113.
- G.TABACCO, 1990, L'avvento dei Carolingi nel regno dei Longobardi, in GASPARRI, CAMMAROSANO (eds), 1990, pp. 375-403.
- A.TAGLIAFERRI, 1990, Il ducato di Forum Iulii, in G.C.MENIS (ed.), 1990, I Longobardi, Milano, pp. 358-475.
- P.VACCARI, 1971, Donazioni. Diritto intermedio, in Novissimo Digesto italiano, VI, Torino, pp. 231-233.
- A.VERONESE, 1987, Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasterii maschili attraverso un tentativo di analisi 'statistica', in "Benedictina", 34, pp. 355-416.
- H.VIERCK, 1978, La 'Chemise de sainte Bathilde' à Chelles et l'influence byzantine sur l'art de cour mérovingien au VIIe siècle, in Centenaire de l'Abbé Cochet 1975. Actes du Colloque international d'archéologie, Rouen, pp. 521-570.
- G.VISMARA, 1988, Scritti di storia giuridica, VI, Milano, pp. 109-146.
- A.WEINER, 1992, Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving, Berkeley Los Angeles New York.
- S.D.WHITE, 1988, Custom, Kinship, and Gifts to Saints. The 'Laudatio Parentum' in Western France. 1050-1150, University of North Carolina.
- C.WICKHAM, 1981, Early Medieval Italy, London.
- C.WICKHAM, 1984, The other transition: from the ancient world to feudalism, in "Past & Present", 103, pp. 3-36.
- C.WICKHAM, 1987, Vendite di terra e mercato della terra in Toscana nel secolo XI, in "Quaderni Storici", 65, pp. 355-377.
- C.WICKHAM, 1994, Problems of comparing rural Societies in Early Medieval Western Europe, in C.WICKHAM, 1994, Land and Power. Studies in Italian and European Social History. 400-1200, London, pp.201-226.
- I.WOOD, 1994, The Merovingian Kingdoms. 450-751, London.
- P.WORMALD, 1995, 'Inter cetera bona... genti suae': Law-making and Peace-keeping in the earliest English Kingdoms, in La giustizia nell'alto medioevo, Spoleto (Sett. CISAM, XLII), pp. 963-993.

B.K.YOUNG, 1986, Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule mérovingienne, in “Annales E.S.C.”, 41, 379-407.