

# Il potere femminile nell'Alto Medioevo: le figlie di re

di Lorena Cannizzaro\*

Figure sfuggenti, di frequente poco ricordate dalle fonti scritte, le figlie dei sovrani altomedievali hanno attirato negli ultimi anni l'attenzione degli studi di genere. L'analisi combinata di fonti storiche, iconografiche, epigrafiche e archeologiche, infatti, ha permesso di delineare una nuova immagine di queste principesse regie.

Ritenute per molto tempo donne prive di potere, destinate a vivere all'ombra di padri, fratelli e consorti, le fonti testimoniano sia come in realtà esse esercitarono il proprio potere personale nei confronti di chi le circondava, sia in che modo questo veniva recepito dai loro contemporanei.

La trasmissione della regalità nei primi secoli medievali risulta essere una questione alquanto complessa. Questo tema, infatti, era strettamente legato ai diritti di nascita che determinavano la posizione giuridica, sociale ed economica degli individui, i quali in base alle diverse tradizioni dell'Occidente altomedievale potevano dipendere da entrambi i genitori o solo da uno di essi. Queste tradizioni possono essere suddivise in tre grandi gruppi: romano-ellenistica, giudaico-cristiana e germanica. Quelle di ceppo romano-ellenistico e giudaico-cristiano promuovevano la preminenza del maschio sulla femmina nell'atto della procreazione, legittimando di conseguenza l'esclusivo controllo dell'uomo sia sulla prole che sulla trasmissione dei diritti ereditari; tali usanze si contrapponevano a quelle di origine germanica che, giunte fino a noi attraverso le *Leges Germaniche* e le saghe norrene, mostrano come invece fosse solitamente la madre a trasmettere ai figli la propria condizione sociale, oltre alle sue stesse qualità personali<sup>1</sup>. Una prova di questo lo si ritrova ad esempio in alcuni articoli dell'Editto di Rotari, una raccolta di leggi voluta dal sovrano longobardo nel 643, in cui viene ribadito come fosse la donna a condizionare lo *status sociale* della prole:

art. 219 - *Si aldius ancillam suam aut alterius tulerit ad uxorem, filii, qui ex ea nascuntur, sint servi, cuius et mater ancilla*<sup>2</sup>.

\* Lo studio qui trattato riprende uno dei temi della Tesi Triennale in Scienze dei Beni Culturali, conseguita dalla scrivente nel 2007-2008, presso l'Università degli Studi di Torino, avente come titolo *Il potere femminile nell'Alto Medioevo: figlie, mogli e vedove di re*, con relatore il Prof. Luigi Provero, professore associato presso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino, settore scientifico disciplinare M-STO/01, Storia medievale.

<sup>1</sup> Nel *Rigsthula* (*Il carme di Rig*), ad esempio, si può leggere di come il dio Heimdallr, per dare origine ai tre gruppi sociali in cui si articola la società germanica – servi, contadini liberi e guerrieri – si unì con tre donne diverse. Ognuna di queste presentava i caratteri fisici, i talenti personali e le abitudini di vita che caratterizzaranno i rispettivi figli di conseguenza i tre diversi gruppi sociali a cui diedero origine. Su questo tema si rimanda in particolare a J. DE VRIES 1956, pp. 257-68; per il testo tradotto a MASTRELLI 1982, pp. 263-269 e per la divisione dei gruppi sociali a DUMÉZIL 1958.

<sup>2</sup> Testo in italiano tratto da AZZARA, GASPARRI 2005, cit. *Editto di Rotari*, n. 219, p. 69. Trad.: «Se un aldio prende in moglie una serva sua o di un altro, i figli che nasceranno da lei siano servi di colui di cui è serva anche la madre».

art. 222 - *De ancilla matrimonii gratia. Si quis ancillam suam propriam matrimoniare voluerit sibi ad uxorem, sit ei licentiam; tamen debeat eam libera thingare, sic libera, quod est wirdibora, et legerimam facere per gairethinx<sup>3</sup>. Tunc intellegatur libera et legetima uxor, et filii, qui ex ea nati fuerint, legetimi heredes patri efficiantur<sup>4</sup>.*

In base all'Editto, quindi, i figli nati da donne di condizione servile erano da considerarsi a loro volta servi; questo tranne nei casi in cui le madri fossero state emancipate acquisendo lo stato di *wirdibora*, cioè di donna libera, e successivamente di sposa legittima, solo in questo caso, infatti, i figli potevano essere riconosciuti quali legittimi eredi del padre.

La centralità del ruolo della donna nella trasmissione ai figli della condizione sociale, e di conseguenza anche della nobiltà, si evince anche dall'attento esame delle fonti altomedievali incentrate sulle vicende che videro protagoniste le emergenti aristocrazie europee continentali. Fonti documentarie, quali genealogie ed epigrafi, sembrano infatti testimoniare che il nascere da una stirpe nobile dipendesse soprattutto dalla qualità personale della madre piuttosto che da quella paterna. Che questa particolarità derivasse da una tradizione di concezione germanica, e poi romano-germanica, piuttosto che mediterranea-orientale, emerge con chiarezza in un episodio descritto da Liutprando da Cremona (920-972) - uomo politico e vescovo oltre che ambasciatore di Ottone I (912-973) - nella sua opera *Antapodosis*.

La vicenda riportata da Liutprando vede come protagonista l'imperatore bizantino Romano, il quale desideroso di stringere rapporti con il re Ugo di Provenza (880-947, re d'Italia dal 926 al 947), arrivò a chiedere in moglie per il proprio nipote ed erede, Romano II (938-963), una delle figlie del sovrano:

*Dum haec aguntur, Costantinopolitanus iperatori cum regis Hugonis nuntiis suois pariter dirigit, mannepoti suo parvulo sibi omonimo Costantini filio, filiam suam coniugem daret. Costantinum autem Leonis iperatoris, non ipsius romanu fililum dico. [...] Rex itaque Hygo hac audita legatione directis iterum nuntiis Romano denuntiat se legitimo ex coniugio egregiam ei forma posse praestare. Et quoniam Greci in genéseos nobilitate non, quae mater, sed quis fuerit pater, inquirunt, imperator Romanos naves continuo Greco cum igne praeparavit, munera maxima misit atque, ut illam nepoti suo coniugeret mandavit [...]<sup>5</sup>.*

Tuttavia, re Ugo accoglie con riserva la proposta di matrimonio, comunicando all'imperatore bizantino «di non avere una figlia nata da un matrimonio legittimo, ma nel caso in cui si accontentasse di figlie di concubine poteva offrirgliene una di grande bellezza»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Il *gairethinx* (germ. *gaire* o *gêre*, *lancia* e *thinx*, *assemblea*) nel diritto longobardo indicava in origine l'assemblea degli uomini liberi armati. Era, in sostanza, il corrispondente del *conventus* popolare romano. Ai tempi di Rotari, le fonti usano il termine *gairethinx* come sinonimo di *thinx*, al fine di designare una forma di cessione di beni a titolo gratuito. Non si trattava, tuttavia, di una donazione in senso tecnico, bensì di un atto formale volto a realizzare un tipo di successione volontaria (*mortis causa*). Cfr. BORDONE, SERGI 2009, p. 21.

<sup>4</sup> Testo in italiano tratto da AZZARA, GASPARRI 2005, cit. Editto di Rotari, n. 222, p. 69. Trad.: «Della serva [resa libera] grazie al matrimonio. Se qualcuno vuole prendere in moglie una propria serva gli sia consentito. Deve però renderla libera legalmente, così che sia completamente libera, ossia *wirdibora*, e renderla sposa legittima con il *gairethinx*. Sia allora riconosciuta come moglie legittima di condizione libera e i figli che nasceranno da lei divengano legittimi eredi del padre».

<sup>5</sup> SS rer. Germ., Libro V, Cap. XIV, p. 137. Testo tradotto tratto da OLONI, ARIATTA 1987, libro V, cap. 14, p. 174: «Mentre si svolgevano queste cose (941), l'imperatore di Costantinopoli insieme con gli ambasciatori di re Ugo manda anche i suoi, con l'incarico di offrirgli navi e tutto ciò che desiderava, se avesse dato in moglie sua figlia al suo nipote omonimo, figlio di Costantino. Intendo dire Costantino figlio dell'imperatore Leone, non dello stesso Romano. [...] Re Ugo, udita questa proposta degli ambasciatori, rimandò i messi a Romano, affermando di non avere alcuna figlia nata da un matrimonio legittimo, ma, se Romano avesse voluto una tra le figlie che aveva avuto da concubine, allora poteva offrirgliene una di straordinaria bellezza.

<sup>6</sup> Cfr. CHIESA 1998, V, 14, p. 137: «*Hugo [...] denuntiat se legitimo ex coniugio filiam non habere, sed si ex concubinarum filiabus vellet, egregiam ei forma posse prestare [...]*». Sull'argomento trattato si rimanda a LAZZARI 2007.

La fanciulla in questione si chiamava Berta, ed era la figlia che il sovrano aveva avuto da una certa Penzola, che Liutprando in altre occasioni, aveva definito come: «*Pezolam, vilissimorum servorum sanguine cretam*»<sup>7</sup>, o con l'appellativo poco lusinghiero di *meretrice*, sottolineando così il disprezzo che provava nei confronti della donna e per la sua origine servile<sup>8</sup>. Nonostante si trattasse di una figlia illegittima, nata da una donna di umili origini, l'imperatore bizantino, che non aveva la medesima concezione di nobiltà sviluppatesi nell'Occidente europeo, accettò l'offerta del sovrano e così:

*Hac etiam eadem tempestate idem rex Hugo Bertam filiam suam, quam ex meretrice Pezola ipse genuerat, per Sigefrefum, venerabilem Parmensis ecclesiae antistitem, Constantinopolis direxit Romano parvulo Constantini Porphyrogeniti filio copulandam coniugo.*

*Tenebatque sumnum imperii Romanos maior eiusque filii suo Constantinus et Stephanus, quibus post romanorum praestabat Constantinus, Leonis imperatoris filius, cuius parvulus ex Helena, Romani maioris imperatoris filia, natus iam nominatam Bertam, quam muato nomine Greci dixerant Eudokian, uxorem duxerat [...]»<sup>9</sup>.*

In un ulteriore passo, Liutprando pare inoltre sentirsi in dovere di spiegare ai propri lettori, quasi con il tono di colui che descrive una curiosità antropologica, il motivo per cui l'imperatore bizantino non rifiutò l'offerta, specificando: «poiché i Greci per definire la nobiltà di stirpe (*in geneseos nobilitate*) indagano non chi sia la madre ma piuttosto chi sia il padre»<sup>10</sup>.

La scelta di Romano sembra quindi essere stata condizionata dal diritto romano pregiustaneo, in cui si aveva la prevalenza della discendenza maschile su quella femminile, mentre la reticenza di Ugo di Provenza risulta dettata dalla consuetudine ormai radicata nel regno italico, prima longobardo e poi franco, derivante dalla tradizione germanica, secondo la quale non era ammissibile il matrimonio tra un sovrano e la figlia di una donna di umili origini indifferentemente dallo *status* sociale paterno.

Le principesse regie, al pari delle donne di condizione sociale inferiore trattate nelle *leges germaniche*, potevano quindi trasmettere ai figli il proprio *status* e di conseguenza la capacità di rivendicare legittimamente il trono, indipendentemente dall'origine e dallo *status* dei padri della loro prole. Tale capacità poteva dare origine ad una molteplice quantità di aspiranti al regno, e in un sistema di successione non ancora fissato normativamente come quello altomedievale, non poteva che provocare conflitti e tensioni. Proprio per evitare quest'ultimi, la trasmissione della regalità e la vita stessa delle principesse furono sempre tenute

<sup>7</sup> Cfr. CHIESA 1998, IV, 14, p. 112: «Penzola concepita dal sangue di servi umiliissimi», la quale, si ricorda nello stesso passo, aveva avuto con Ugo un figlio di nome Boso che fu nominato vescovo di Piacenza.

<sup>8</sup> Cfr. CHIESA 1998, V, 20, p. 141: «rex Hugo Bertam filiam suam, quem ex meretrice Penzola ipse genuerat».

<sup>9</sup> SS rer. Germ., Libro V, Cap. XX, p. 141. Testo tradotto tratto da OLDONI, ARIATTA 1987, libro V, cap. 20, p. 178: «In quello stesso torno di tempo (16 settembre 944) ancora lo stesso Ugo inviò a Costantinopoli sua figlia Berta, che egli aveva generato dalla meretrice Pezola, accompagnata da Sigifredo, venerabile vescovo di Parma, per unirla in matrimonio con il piccolo Romano, figlio di Costantino Porfirogenito. Reggevano il supremo impero Romano maggiore e i suoi due figli Costantino e Stefano, innanzi ai quali, dopo Romano, stava Costantino, figlio dell'imperatore Leone, il cui piccolo figlio, avuto da Elena figlia dell'imperatore Romano maggiore, aveva sposato la già nominata Berta, che i Greci, mutatole nome, avevano chiamato Eudocia [...]».

<sup>10</sup> Cfr. LAZZARI 2007, p. 29.

sotto un rigido controllo.

Le figlie dei sovrani vennero di frequente impiegate come strumenti per sigillare alleanze politiche e spirituali, oppure si cercò di non farle maritare tenendole a vivere presso la corte paterna, con l'intento di ridurre in questo modo il numero di aspiranti al trono.

Le alleanze matrimoniali permisero di aumentare il potere territoriale e il prestigio politico delle famiglie d'origine delle principesse, rafforzando anche notevolmente i legami tra gli emergenti regni romano-barbarici, creando in questo modo le condizioni favorevoli per il mantenimento di relazioni di pace<sup>11</sup>.

Una prima analisi di queste unioni mostra la forte rilevanza diplomatica delle strategie dinastiche messe in atto dalle famiglie regie altomedievali. Queste si presentano, infatti, come alleanze caratterizzate da forti implicazioni diplomatiche e militari, in quanto tali rapporti rappresentavano un elemento fondamentale nel formulare rivendicazioni politiche, trasferimenti di terra o ricchezze, costituzione e gestione del tesoro regio, oltre a essere veri e propri strumenti atti all'incremento del prestigio personale e familiare.

In base all'origine e ai rapporti di forza delle famiglie contraenti è possibile compiere una classificazione di questi matrimoni. Una prima suddivisione, infatti, può riguardare i matrimoni «interni» o «esterni» al regno. Nel primo caso venivano favorite le unioni con i membri dell'aristocrazia del regno, in modo da ottenere il loro supporto in caso di minacce interne all'autorità regia, attuando così un consolidamento del potere dall'interno. I secondi, invece, avevano un aspetto internazionale e il loro scopo era soprattutto quello di mantenere e rafforzare i legami tra i nuovi regni romano-barbarici, creando in questo modo le condizioni favorevoli al mantenimento di relazioni di pace e allo stesso tempo incrementare il proprio potere territoriale e prestigio politico. Il fine di tale politica matrimoniale è espresso in maniera ottimale da Cassiodoro (485-580), che agli inizi del VI secolo, scrisse relativamente ai matrimoni sanciti tra donne della famiglia reale ostrogota e membri delle dinastie regie straniere: «Il consolidare tra i re i diritti di parentela [definiti dall'autore] "divini" poteva conseguire lo scopo di ottenere da loro, calmandone lo spirito bellico, la pace agognata dai popoli»<sup>12</sup>.

Un'ulteriore distinzione di tali unioni dipende dai rapporti di forza esistenti tra le famiglie regie coinvolte. Infatti, quando questi risultavano non troppo sbilanciati ci si trova di fronte ad alleanze sancite con lo scopo di affermare e consolidare il potere di entrambi i regni; al contrario, quando uno dei due risulta prevalere sull'altro, tali matrimoni assumono

<sup>11</sup> Per quanto riguarda gli studi riguardanti le alleanze matrimoniali medievali si possono ricordare lo storico Jörg Jarnut per il popolo dei Longobardi (J. JARNUT 1995), Cristina La Rocca (LA ROCCA 1998) e Régine Le Jan per il popolo dei Franchi (LE JAN 1995; LE JAN 1998; LE JAN 2001a) e Patricia Skinner per quanto riguarda l'ambito italiano altomedievale (SKINNER 2005).

<sup>12</sup> CASSIODORO, Variae, III, p. 80: «[...] ideo inter reges affinitatis iura divina coalescere voluerunt, ut per eorum placabilem animum proveniat quies optata populorum».



**Fig. 1** - Schema del *topos* agiografico della principessa che entra in monastero.

il valore di veri e propri strumenti atti ad imporre e segnalare l'egemonia politica del regno più forte sia su quello più debole sia agli occhi delle altre monarchie ad esso contemporanee.

Anche promuovendo l'entrata in monastero delle figlie, i re rafforzavano il proprio potere familiare, sacralizzandolo sia sotto il profilo memoriale, perpetuando il ricordo delle sante badesse regie e dei loro familiari inumati all'interno dei monasteri, attraverso la preghiera, sia spirituale in quanto a queste principesse veniva riconosciuto l'importante compito di proteggere la parte più sacra del potere familiare, i *septa secreta*, i luoghi sacri in cui venivano custodite le reliquie, limitandone l'accesso ai propri familiari e ai loro fedeli vassalli<sup>13</sup>.

Attraverso le *Vitae* di diverse sante d'origine regia, emerge un *topos* agiografico comune a molte di loro. Questi testi testimoniano come le fondazioni monastiche femminili partecipassero attivamente alla formazione del potere familiare, diventando in molti casi il centro stesso attorno a cui far ruotare l'onore della famiglia. Infatti queste nobilissime monache giocavano un ruolo rilevante nel consolidare gli interessi dei propri familiari, e bisogna interpretare il loro rifiuto al matrimonio, e di conseguenza al volere del padre, come un *topos* destinato ad esaltarne la verginità e a sublimare la fondazione congiunta del monastero da parte del padre e della figlia<sup>14</sup> (**Fig. 1**).

Questi *topoi* presentano generalmente un padre che per molto tempo contrasta il desiderio della figlia di voler intraprendere la vita monastica, questo atteggiamento si protrae fino al momento in cui un miracolo ne manifesta la volontà divina. In questi episodi, la forte resistenza del padre diventava pertanto un elemento fortemente necessario proprio per sottolineare il trionfo della fede della principessa.

<sup>13</sup> Cfr. WEMPLE 1981 e JOHNSON 1991, pp. 14-15.

<sup>14</sup> Cfr. HELVÉTIUS 1999, pp.189-204.

Con il manifestarsi del volere divino, si raggiungeva infine la ritrovata concordia tra padre e figlia che veniva solitamente celebrata tramite la fondazione di un monastero familiare, presentato come opera congiunta dei due.

I *topoi* mostrano quindi come la santità femminile si manifesti nel combattimento stoico e ineguale contro il padre, al termine del quale la natura stessa della donna trascende nel sacro rendendola una *virago*, detentrice di un vero e proprio potere spirituale<sup>15</sup>. È da notare come tuttavia dopo il manifestarsi della volontà divina, i ruoli dei protagonisti di tali *topoi* si trasformano ribaltandosi: la figlia si ritrova infatti a dirigere il monastero, diventando la *gubernatrix*, mentre il padre assume il compito di difenderla, cioè ne diventa il *defensor*.

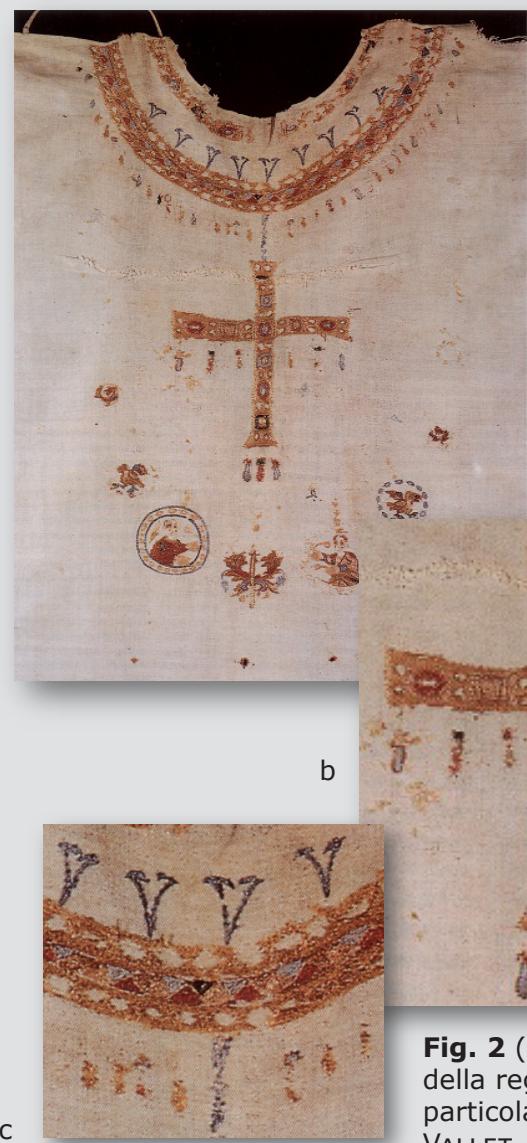
Queste fonti mostrano come le relazioni di parentela si ritrovavano così più rinforzate che indebolite, poiché si andava ad attuare una nuova collaborazione dei poli maschili e femminili della famiglia su un nuovo piano più sacro in cui i *septa secreta* svolgevano un ruolo di discreta rilevanza. In realtà la reale natura di tali luoghi rimane ancora oggi un mistero. Nell'*Additamentum Niviale de Fuliano* vengono ricordati come «luoghi sacri» (*loci sancti*) per le comunità, in cui si gestiva il culto delle reliquie conservate al loro interno e dove quindi si andava a concentrare una tale forza spirituale in grado di produrre miracoli<sup>16</sup>. La reliquia, tuttavia, non forniva solo un potere spirituale, legato al manifestarsi dei miracoli, bensì conferiva anche un rilevante potere politico a chi ne era in possesso. Infatti i custodi delle reliquie potevano creare anche dei rilevanti legami vassallatici.

Nelle mani di queste donne si andò così a concentrare un potere sia spirituale legato ai miracoli connessi alle reliquie, sia politico in quanto il loro possesso permetteva la creazione di una nuova serie di alleanze che assunsero una certa rilevanza dopo il IX-X secolo, periodo in cui i monasteri femminili ottennero l'immunità regia, svincolandosi in questo modo dalla giurisdizione della corona per quanto concerneva l'amministrazione della giustizia e la riscossione delle imposte dei soggetti residenti sui territori di proprietà del monastero.

Non bisogna tuttavia dimenticare che i monasteri femminili possedevano anche un'importante funzione memoriale. Infatti, oltre alle reliquie conservavano al loro interno anche le sepolture delle sante badesse fondatrici, la cui presenza si ricollegava strettamente alla famiglia d'origine. Si può quindi affermare con sicurezza che nel cuore stesso del monastero femminile, nei cosiddetti *septa secreta*, si trovasse il

<sup>15</sup> Cfr. HELVÉTIUS 1999, pp.189-204.

<sup>16</sup> Cfr. BOESCH GAJANO 1999, p. 259.



**Fig. 2 (a, b, c)** - Tunica della regina Batilde e particolari (da PÉRIN, VALLET, p. 91)

preziose o gli smalti.

La decorazione si componeva di una serie di collane sovrapposte. Le prime due, più vicine al collo, riprendevano le tecniche decorative a cloisonné merovinge, in oro decorate con pietre preziose. La terza collana è sormontata da motivi a V in seta blu che potrebbero rappresentare delle grappe di sospensione al vestito del gioiello, appesantito da gocce a forma di lacrima e da una croce pettorale, decorata anch'essa con pietre preziose e i cui bracci (alto e basso) avevano originariamente le stesse misure. La prima collana si può ricostruire solo sulla base dei fori d'ago delle cuciture e dei numerosi medagliioni che vi sono appesi: semplici gocce a forma di lacrima, come sulla seconda collana e sulla croce, ma anche volatili, personaggi umani e fantastici contrapposti con al centro l'albero della vita.

L'insieme dei gioielli rappresentati si collega, per tecnica e iconografia, a numerosi esempi di oreficeria datati alla seconda metà del VII e gli inizi di quello successivo che si ispirerebbero soprattutto a modelli longobardi e bizantini. L'aspetto complessivo della decorazione indica che l'anonimo autore ha sicuramente avuto una versione originale che gli ha consentito di poterlo riprodurre fedelmente. La ricchezza del vestiario ne indica l'appartenenza a un personaggio di alto rango, forse la stessa regina, mentre la posizione centrale riservata alla croce ne sottolinea il coinvolgimento nella vita religiosa.

Il motivo decorativo di questa tunica solleva diversi interrogativi. Secondo la *Vita Eligii*, Sant'Eligio chiese a Batilde di abbandonare i suoi gioielli per Cristo. È possibile che Batilde gli abbia obbedito ma che, ritiratasi nell'abbazia di Chelles, abbia comunque mantenuto la dignità regale. Questa veste potrebbe allora essere stata ricamata sulla base dei gioielli reali per rispettare la volontà di Sant'Eligio, permettendo allo stesso modo alla regina di ricordare, rappresentandolo, il proprio rango sociale e la sua funzione politica.

## La tunica della regina Batilde

La tunica fu rinvenuta all'intero del reliquiario della regina conservato presso la chiesa parrocchiale di Saint-André, ad oggi si presenta come un panno di lino di forma rettangolare con un incavo semicircolare per il passaggio della testa. Anche se si è conservata solo la parte anteriore, l'assenza di tracce di cucitura sui fianchi lascerebbe supporre che la parte anteriore e quella posteriore non fossero unite tra loro. Si tratterebbe quindi di una veste destinata ad essere indossata sopra ad altre, sciolta o verosimilmente trattenuta in vita da una cintura.

La tunica presenta alcuni ricami che riproducono una serie di gioielli, in modo assai realistico e dettagliato. Nonostante alcuni fili siano purtroppo scomparsi, la presenza delle tracce di cuciture sul tessuto permette di recuperarne tutta la decorazione. Il colore dei fili di seta impiegati riproduce i materiali originariamente usati nei laboratori degli orafi altomedievali: giallo dorato per l'oro, giallo opaco per il rilievo delle incastonature, rosso, verde e blu per le pietre

luogo più divino del potere familiare.

Quindi il potere sacro e profano spesso si fondevano all'interno di questi monasteri, questo lo si può ben notare dalle attività svolte dalle badesse regie che spesso collaboravano intensamente nel diffondere e rinsaldare l'*amicitia* e la fama della propria famiglia d'origine, e non solo tramite il loro legame con il mondo religioso, ma anche sotto un aspetto politico-economico.

Risulta pertanto abbastanza chiaro come la funzione principale della badessa regia fosse quella di rimanere strettamente legata al suo gruppo parentale, servendone gli interessi, come ad esempio accogliendo e allevando le sorelle e le nipoti all'interno dei propri monasteri, agevolando al contempo il gioco politico familiare maschile.

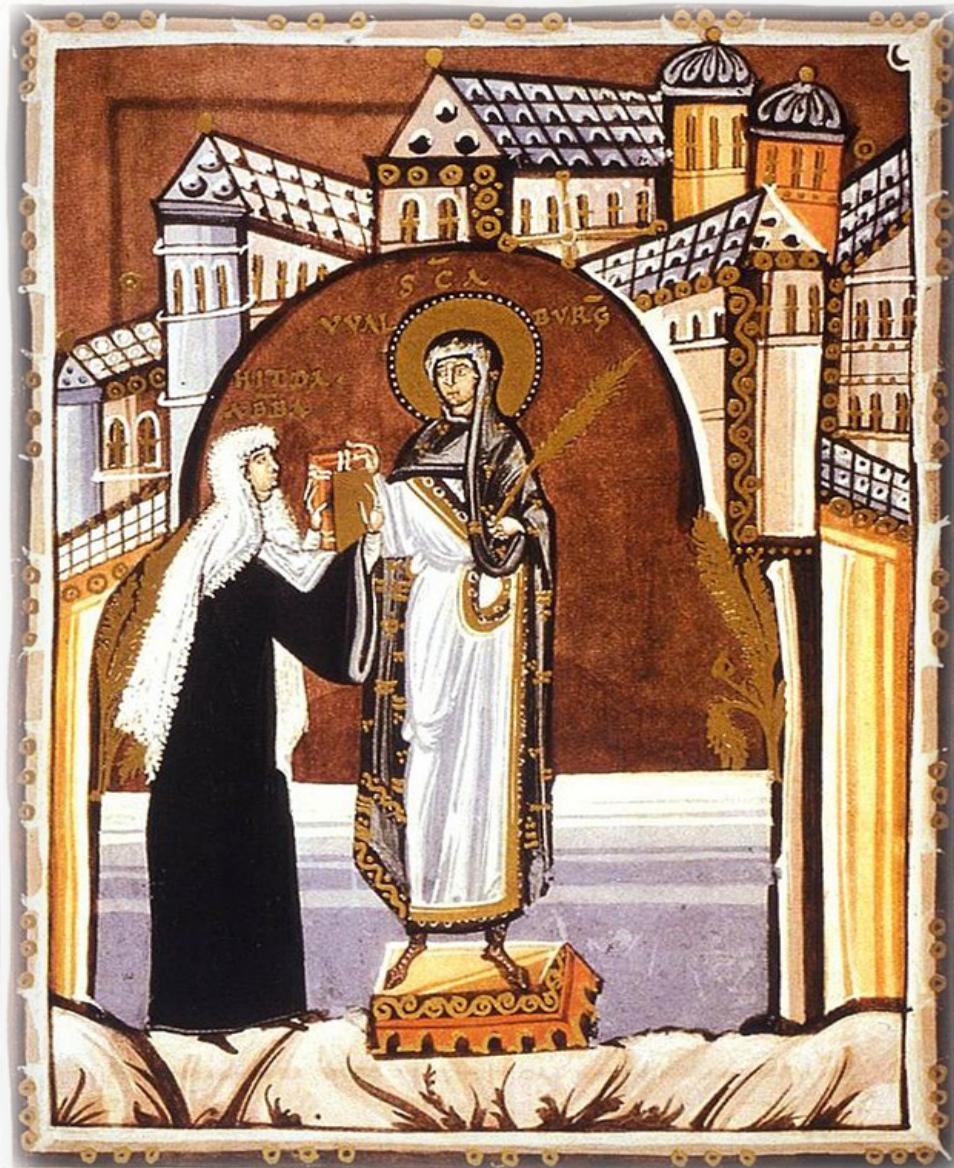
Allo stesso modo la loro permanenza in monastero non deve essere vista come un mezzo di esclusione dalla società, infatti queste principesse, pur indossando le veste monacali, continuavano a rivestire una posizione preminente, che permetteva loro di continuare a perpetuare la propria differenza di *status*.

Le manifestazioni esteriori della loro condizione sociale dovevano infatti essere consuete negli abiti e negli ornamenti che indossavano, così come usuali dovevano essere i viaggi, le permanenze al di fuori del monastero, presso le corti e i diversi centri di potere, dove potevano incontrare gli altri membri delle élites cui appartenevano e rappresentare fattivamente gli interessi delle loro comunità religiose e delle proprie famiglie<sup>17</sup>.

Testimonianze del ricco abbigliamento di queste donne provengono da alcune vesti conservatesi fino ad oggi o da alcune rappresentazioni miniate.

Tra gli abiti si può ricordare ad esempio la famosa tunica della regina Batilde (626-680), consorte del re merovingio di Neustria Clodoveo II (639-658), indossata dalla sovrana dopo il voto di povertà (**Fig. 2 - Approfondimento 1**). Tra le rappresentazioni miniate risulta invece significativa l'immagine dedicatoria presente nell'evangelario di Hitda (**Fig. 3**), attribuito ai primi anni del XI secolo. Nella miniatura è rappresentata la badessa Hitda mentre offre il manoscritto a santa Walburga, la patrona del monastero femminile di Meschede, in Westfalia. La santa e la badessa sono state rappresentate con le medesime dimensioni, caratteristica che evidenzia l'analogo rilievo attribuito ad entrambe le due figure. La badessa, inoltre, pur rappresentata velata, in base alla norma canonica, sfoggia un lungo velo di pizzo che il minuzioso lavoro del miniatore lascia intendere di qualità estremamente

<sup>17</sup> Cfr. LAZZARI 2010, p. 110.



**Fig. 3** - Miniatura dall'Evangelario di Hitda (XI secolo)

9

preziosa, indice dell'elevato *status sociale* della donna.

Alle badesse regie veniva inoltre concessa la libertà di intrattenere e mantenere rapporti anche con personalità eminenti non appartenenti al proprio gruppo familiare<sup>18</sup>. Ne è un esempio Gisla (757-810), sorella di Carlo Magno (742-814) e badessa di Chelles, sotto alla cui supervisione vi era uno dei più importanti e prolifici *scriptoria* altomedievali, la quale teneva una fitta corrispondenza con Alcuino di York (732-804), con il quale si consultava per avere consigli, ma anche utili suggerimenti per possibili letture o acquisti di nuovi testi per lo *scriptorium*<sup>19</sup>.

Le fonti dimostrano anche come le badesse potevano anche essere delle instancabili viaggiatrici, il concilio di Aquisgrana dell'816, infatti, tentò di reprimere la loro libertà, cercando di relegare a un ruolo marginale le comunità femminili aristocratiche, imponendo loro l'isolamento e condannando inutilmente proprio l'abitudine delle badesse a muoversi continuamente per

<sup>18</sup> Cfr. ENNEN 1986, pp. 65-67 e LA ROCCA 1998.

<sup>19</sup> Cfr. ENNEN 1986, pp. 65-67.

il regno. Tuttavia, come dimostrano diverse fonti di IX-XI secolo, tale disciplinamento non dovette conoscere successi significativi, in quanto i comportamenti delle badesse ivi descritti non sembrano averne particolarmente risentito<sup>20</sup>.

Nonostante i luoghi sacri in cui risiedevano e il ruolo che queste badesse rivestivano, i documenti mostrano come di frequente furono oggetto di atti di violenza, aventi soprattutto lo scopo di minare la sacralità del potere familiare sul quale i loro monasteri si fondavano, proprio perché rappresentavano le vere intermediarie di questa sacralizzazione.

Le badesse potevano quindi diventare vittime di attacchi provenienti dall'esterno dei monasteri - attraverso atti di violenza veri e propri o *iniuriae* da parte dei loro nemici o di quelli delle loro famiglie-, ma anche dall'interno del monastero stesso tramite delle rivolte promosse dalle loro nobili consorelle<sup>21</sup>.

Gli attacchi esterni risultavano soventi alla morte dei padri e dei fratelli, cioè nei momenti in cui la famiglia d'origine si trovava apetamente indebolita. In questi periodi caratterizzati da forte tensione e debolezza, gli eventuali nemici della badessa potevano attaccarla direttamente, cercando così di colpire il cuore stesso del potere simbolico della famiglia e di prendere possesso degli *sacra* che assicuravano la fedeltà dei suoi difensori<sup>22</sup>.

Tali avvenimenti dimostrano come le badesse facessero integralmente parte dei progetti di dinastizzazione familiare del potere, e le violenze cui i loro monasteri furono oggetto, testimoniano ulteriormente quanto la loro preminenza territoriale e sacrale fungesse da forza potenzialmente disgregatrice per la stabilità del potere centrale e dei diversi potentati locali<sup>23</sup>.

Durante il medioevo, le badesse potevano essere pertanto percepite come una minaccia non solo per via della famiglia d'origine, ma anche per le relazioni che esse stesse intesevano con altre badesse, signori feudali, vescovi e sovrani. Per prevenire tali attacchi, venne promossa la fondazione di monasteri doppi, dove piccoli gruppi di uomini vivevano all'interno della comunità principale, quella femminile, sotto l'autorità della badessa. Questa tipologia di monasteri, fondati sotto l'influenza del monachesimo irlandese, assicuravano una certa protezione alle monache, e ciò risultava alquanto utile in contesti sociali dove la loro difesa non era efficacemente garantita e in particolar modo nelle isolate aree rurali.

Molte comunità monastiche femminili si batterono fino a riuscire ad ottenere, fra i secoli IX e X, l'immunità regia. Questo fece sì che il monastero e tutte le terre

<sup>20</sup> Cfr. LAZZARI 2010, pp. 69-70.

<sup>21</sup> Cfr. Verdier 1980, pp. 13-42 e HALLSALL 1997.

<sup>22</sup> Cfr. HALLSALL 1997.

<sup>23</sup> Cfr. LE JAN 2001b, pp. 243-269.

## Mito delle Amazzoni

Gli attacchi ai monasteri enfatizzarono ulteriormente l'elaborazione della figura della badessa come una *virgo* e *virago*, una donna che oltre ad essere vergine, era in grado di pensare ed agire come se fosse un uomo.

Queste caratteristiche permettevano di associare le monache a delle amazzoni medievali, non a caso una lastra di produzione attica del III secolo d.C. (**Fig. 4**), rappresentante *La Battaglia delle Amazzoni*, fu rinvenuta incassata presso l'ingresso della navata principale della Chiesa del Monastero di San Salvatore a Brescia, fondato verso la metà dell'VIII secolo da Desiderio e Ansa, la cui badessa era Anselperga, figlia dei due ultimi sovrani longobardi. Questi, in un momento di grave difficoltà per il regno longobardo, che di lì a poco sarebbe stato conquistato dai Franchi, donarono molti beni regi al monastero, affidandoli di fatto alla figlia posta a capo della comunità religiosa.



**Fig. 4** - Lastra di III sec. d. C. rinvenuta nella Chiesa di San Salvatore a Brescia.

11

poste sotto al suo controllo - oltre ai dipendenti, liberi o servi che fossero - diventarono esenti dalla giurisdizione di conti e marchesi: l'amministrazione della giustizia e la riscossione delle imposte dipesero da quel momento dalla comunità femminile che ne era titolare, e quindi dalla badessa che poteva essere coadiuvata nell'attività da uno o più vassalli.

Le comunità di monache e di canonichesse combatterono per ottenere tale privilegio al pari delle comunità maschili, così come cercarono di ottenere il diritto di eleggere autonomamente la propria badessa: una serie di privilegi questi che solo a partire dal XI secolo furono fortemente messi in discussione dalle autorità ecclesiastiche e secolari<sup>24</sup>.

I monasteri regi femminili svolgevano come si è visto in precedenza l'importante compito di fondare e radicare in un ambito sacrale il potere dei gruppi familiari di appartenenza. I monasteri che ospitavano le principesse, dai quali si diffuse la santità femminile

<sup>24</sup> Cfr. LAZZARI 2010, p. 70.

del VII secolo, si trasformarono, con il passare del tempo, in veri propri luoghi di memoria: i corpi delle sante badesse e dei loro congiunti trovarono posto all'interno della chiesa abbaziale, andando a costituire il fondamento della sacralizzazione del potere famigliare per le generazioni successive.

Si può tuttavia notare che i monasteri femminili medievali fondata per la sacralizzazione della famiglia regia risultano molto più frequenti in ambito franco e anglosassone rispetto a quello italiano; in Italia, infatti, la competizione dell'aristocrazia per la carica regia non permise, se non solo tardivamente – con gli ultimi sovrani longobardi Ansa e Desiderio (**Approfondimento 2**) – di fondare dei monasteri femminili che fungessero da tramite alla sacralità per la propria famiglia.

Bisogna ancora aggiungere che anche le principesse destinate al nubilato laico riuscirono ad esercitare un considerevole potere orbitando intorno alla figura del padre. Queste donne, rimanendo a vivere presso la corte regia, erano infatti in grado di influenzare le scelte paterne e di fungere da filtro nei confronti di coloro che richiedevano udienza al re. Tuttavia il loro era un potere alquanto ambiguo proprio perché dipendeva fortemente da quello paterno, infatti, alla morte del genitore questo inevitabilmente veniva meno e anche la loro stessa esistenza pareva scomparire dalla storia. Ne sono un esempio le figlie di Carlo Magno, le quali durante il regno del padre riuscirono a raggiungere un ragguardevole potere all'interno della corte paterna. Tuttavia dopo la morte di Carlo e con la salita al trono del fratello, Ludovico il Pio (778-840), furono da questi immediatamente allontanate l'una dall'altra e inviate in monasteri posti agli estremi confini del regno, in modo da renderle politicamente inoffensive. Per Ludovico la loro espulsione dalla corte diventava di fatto la condizione preliminare per instaurare un suo nuovo regno. Queste donne, dopo l'allontanamento da Acquisgrana, scomparvero semplicemente dalla documentazione scritta e di loro non si ebbe più alcuna notizia. Tolte dal palazzo, dalla frequentazione paterna, le figlie di Carlo sparirono dalla storia<sup>25</sup>.

Anche se prive di qualsiasi titolo o di un'autorità formale, le figlie di Carlo Magno erano indubbiamente delle donne potenti: la libertà di azione all'interno del palazzo regio e le frequentazioni private, permettevano loro di rivestire il rilevante ruolo di intermediarie nei confronti del padre; le fonti sottolineano anche la loro sviluppata capacità di influenzarne le decisioni e di condizionarne le scelte. Di conseguenza chi voleva emergere a corte doveva intrattenere rapporti di amicizia e familiarità con queste principesse.

Si può quindi notare l'ambiguità del potere acquisito

## Iscrizione funeraria della badessa Cuniperga (ca. 750-760)

Sappi, tu che sempre desideri sapere, che questa tomba è coperta e chiusa da una pietra con una preziosa immagine per restare qui e serbare il corpo puro come la neve di Cuniperga, la dolce madre delle ancille di Dio: era la donna più bella tra le belle, dal volto sereno e gli occhi brillanti e non conosceva il male ma il miele stillava dalle sue labbra: era la figlia di Cuniperto, il migliore dei re e fece tutto ciò che una figlia deve fare e il cuore di suo padre era colmo di dolcezza per lei, e questo è testimoniato dalle sue sante compagne vergini.



**Fig. 5** - Iscrizione funeraria della badessa Cuniperga (ca. 750-760). Pavia, Musei Civici.

Tratta da SILVAGNI,  
*Monumenta epigraphica christiana*, Roma 1943, vol. II, fasc. III, Papia, II, 3.

13

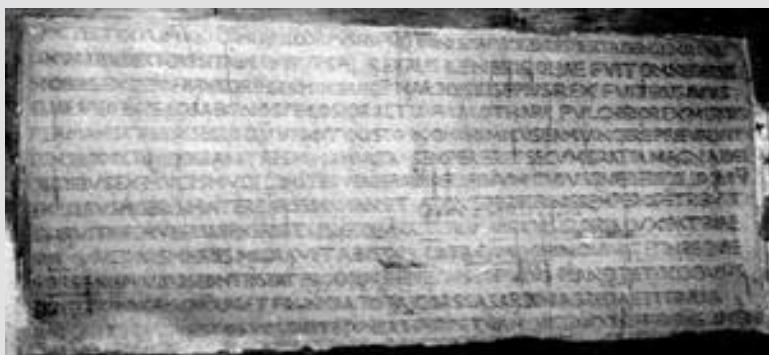
da queste donne che pur non avendo potuto contrarre matrimoni legittimi, si ritrovarono costrette ad orbitare intorno alla figura del padre, arrivando a dipendere da essa. Nonostante questo riuscirono comunque a convogliare nelle proprie mani un potere rilevante che tuttavia inevitabilmente veniva meno alla morte del padre.

Un'ulteriore preziosa risorsa per documentare la vita delle figlie di re durante l'alto Medioevo, è sicuramente la testimonianza epigrafica degli epitaffi<sup>26</sup>. Queste iscrizioni spesso descrivono le virtù ideali che le famiglie volevano proiettare sulla defunta, piuttosto che i pregi per i quali probabilmente essa avrebbe voluto essere ricordata. Al loro interno si trovano quindi sia la celebrazione dell'inumata e del suo rango, sia le caratteristiche vere o immaginarie, che meritavano di essere trasmesse ai posteri. A volte potevano contenere anche le motivazioni, sottintese o

<sup>26</sup> Cfr. DE RUBEIS 2007, pp. 53-73.

## Iscrizione funeraria di Berta di Toscana (925)

*Qui, coperti da questa pietra, giacciono i resti mortali di Berta, contessa di illustre discendenza, gentile e pia, fu la moglie di Adalberto duca d'Italia ed ebbe ogni ornamento della regalità. Nobile, della insegne schiatta dei re dei Franchi, il pio re Carlo stesso era suo nonno. Splendida d'aspetto, più splendida per le sue buone azioni, questa figlia di Lotario era resa ancora più bella dalla sua gentilezza. Fu sempre felice finché fu su questa terra, poiché nessun nemico poté mai vincerla. Con saggi consigli trattenne molti signori, poiché la grazia sovrana di Dio fu sempre con lei, e molti conti vennero da lontano per godere della sua dolce conversazione. [...]. Questa saggia matrona era celebre come un pilastro di forza e di grande virtù, una luce gloriosa che brillava su tutta la sua terra. Lasciò questa vita alle idi di marzo, ora vive in pace con il Signore. La sua morte causò molto dolore e afflizione, e il popolo pianse dall'alba al tramonto. Ora l'Europa sospira, e tutta la Francia, la Corsica, la Sardegna, la Grecia e l'Italia sono a lutto. Chiunque legga queste parole, vada a dire a tutti: -Il Signore le ha donato la vita eterna-. Amen.*



14

**Fig. 6** - Iscrizione funeraria,  
Cattedrale di San Martino, Lucca.

rese esplicite, per le quali la defunta doveva o voleva lasciare memoria scritta di sé.

Queste donne venivano ricordate in particolar modo per i loro particolari legami parentali, o per determinate qualità, come la bontà o la bellezza, un elemento quest'ultimo molto ricorrente (**Fig. 5, Approfondimento 3**).

La rappresentazione delle figlie dei sovrani, a seconda delle situazioni e dei contesti all'interno dei quali agivano, risulta tuttavia alquanto varia, infatti si può passare dal silenzio totale a delle affermazioni criptiche fino a dichiarazioni di complete genealogie<sup>27</sup>.

Una certa rilevanza venne assegnata al rapporto tra il mondo dei vivi e quello dei propri defunti che fu impiegato per costruire e stabilizzare la memoria familiare stessa, fissandone le ascendenze e facendosi in questo modo garante tramite queste per i futuri discendenti.

È stato notato come nella tradizione europea le

<sup>27</sup> Cfr. Wood 2004, pp. 234-256.

genealogie tendano sempre ad essere patrilineari, mostrando una predilezione alla rappresentazione delle discendenze biologiche di linea maschile. Questi "elenchi di uomini" però non rappresenterebbero delle genealogie in senso proprio, ma la linea della trasmissione degli incarichi funzionali e dei ruoli militari della famiglia<sup>28</sup>, ma guerra e incarichi pubblici non erano sicuramente le uniche forme attraverso le quali si poteva esercitare il potere.

Come si è visto in precedenza, il potere e la preminenza sociale si basavano su una vasta rete di alleanze e di costruzioni identitarie che dipendeva dagli uomini così come dalle donne. E furono proprio quest'ultime a determinare la forza e la sicurezza dei loro uomini<sup>29</sup>, sia tramite le alleanze matrimoniali, sia attivamente che simbolicamente, ad esempio all'interno del palazzo regio era proprio la regina a tenere saldamente tra le mani la rete dei rapporti sociali e delle fedeltà, ossia la trama di quelle relazioni personali che erano alla base della politica medievale<sup>30</sup>.

Questo aspetto dell'esercizio del potere tuttavia viene raramente rappresentato nelle opere dei genealogisti<sup>31</sup>, ma quando le donne riescono ad affiorare nelle genealogie si può essere certi che questo avvenga in base al preciso volere di chi le aveva redatte, di conseguenza bisognerebbe sempre chiedesi chi è stata inclusa e chi no, ed eventualmente per quale motivo.

Talvolta, infatti, una donna poteva essere ricordata per sé stessa e altre volte per le proprie connessioni parentali: le donne sposate, infatti, venivano menzionate soltanto in base a precise scelte dell'autore e possono così costituire la spia che egli ritenesse queste connessioni femminili più importanti di quelle della famiglia d'origine del consorte.

Nel caso delle lotte per il Regno italico, ad esempio, è particolarmente evidente l'importanza che venne attribuita all'albero genealogico femminile e al ruolo di alcune donne nel fornire legittimità ai loro consorti. Nell'epitaffio di Berta di Toscana (**Fig. 6, Approfondimento 4**) per esempio traspaiono i legami parentali che ruotavano attorno alla sua figura, i quali sottolineando la preminenza sociale della sua parentela enfatizzano il ruolo rivestito dalla donna nella politica dell'epoca. Infatti, quello che più premeva a sua figlia Ermengarda, che probabilmente aveva commissionato tale epitaffio, era sottolineare i nobili natali della madre piuttosto che soffermarsi su quelli paterni<sup>32</sup>.

Detentrici e portatrici di potere, le figlie dei sovrani altomedievali furono quindi in grado di esercitarlo attivamente in base al ruolo che la famiglia d'origine scelse per loro, ossia quello di mogli di sovrani, badesse

<sup>28</sup> Cfr. LA ROCCA 1998.

<sup>29</sup> Cfr. NELSON 1998, pp. 171-190.

<sup>30</sup> Cfr. NELSON 2004, pp. 185-197, a p. 195: «the queen [...] carried up political and administrative activities indispensable to the status regni: the reception and giving of gifts, the precisely organised provision of food and drink, the management of display, the supervision of conduct and speech» e, a seguire, alle pp. 195-196 per l'estensione a livelli sociali inferiori delle funzioni della regina a palazzo e per la funzione specifica che replicando il ruolo della regina le donne dell'alta aristocrazia avevano nel riprodurre la cultura di corte nelle aree periferiche dell'impero.

<sup>31</sup> Cfr. WOOD 2004, pp. 255-256: «That women were central to the survival and development of a family, biologically, economically and politically, should go without saying, yet it is not always acknowledged that, in the cognatic world of the early middle ages, maternal kin could be as important as paternal».

<sup>32</sup> *Epitaphium Berthae*, p. 1008.

o donne nubili presso la corte paterna. Il loro potere in base a quanto si è visto fu tale da trascendere a volte anche nell'ambito del sacro oltre che in quello politico, e questo comportò che le fonti documentarie a loro contemporanee, ma anche quelle dei secoli successivi, cercarono alternativamente di esaltarne o eliminarne il ricordo in base alle diverse esigenze.

## Bibliografia

AZZARA, GASPARRI 1992 – C. AZZARA, S. GASPARRI (a cura di), *Le leggi dei Longobardi*, Milano 1992.

BOESCH GAJANO 1999 – S. BOESCH GAJANO, *Reliques et pouvoirs*, in *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, a cura di E. Bozóky, A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout 1999, pp. 255-269.

BORDONE, SERGI – R. BORDONE, G. SERGI, *Dieci secoli di medioevo*, Torino 2009, pag. 21.

CASSIODORO, *Variae*, III, 4, in M.G.H. A. A., a cura di TH. MOMMSEN, 1894, p. 80.

CHARMOND 2008 – C. CHARMOND, *La tunica di Batilde (Francia)*, in *Roma e i Barbari: la nascita di un nuovo mondo, Catalogo della mostra, Palazzo Grassi-Venezia, 26 gennaio-10 luglio 2008*, a cura di J.-J. AILLAGON, Milano 2008, pp. 438-439.

CHIESA 1998 – P. CHIESA, *Liutprandi Cremonensis, Opera omnia*, Turnhout 1998.

DE RUBEIS 2007 – F. DE RUBEIS, *Epigrafia femminile: la trasformazione delle virtù*, in *Agire da Donna, Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, a cura di C. LA ROCCA, Turnhout 2007, pp. 53-73. 17

DE VRIES 1956 – J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Vol. 2, 1956.

DUMÉZIL 1958 – G. DUMÉZIL, *The Rígsþula and Indo-European Social Structure*, Berkeley 1958.

ENNEN 1986 – E. ENNEN, *Le donne nel Medioevo*, Roma 1986.

*Epitaphium Berthae* - a cura di K. STRECKER, in M.G.H. *Antiquitates. Poetae Latini medii aevi*, 4, *Poetae Latini aevi Carolini* (IV), parte 3, Berlin 1923, p. 1008.

HALLSALL 1997 – G. HALLSALL, *Violence and Society in the Early medieval West*, Londra 1997.

HELVÉTIUS 1999 - A.-M. HELVÉTIUS, *Virgo et virago: réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord*, in *Femmes et pouvoir des femmes à Byzance et en Occident (VI-XI siècle)*, a cura di J.-M. SANSTERRE, R. LE JEAN, A. DIERKENS e S. LEBECQ, Lille 1999, pp. 189-203.

JARNUT 1995 – J. JARNUT, *Storia dei longobardi*, Torino 1995.

JOHNSON 1991 – P.-D. JOHNSON, *Equal in Monastic Profession. Religious women in Medieval France*, Chicago 1991.

LA Rocca 1998 – C. LA Rocca, *Donne al potere, Le regine nell'Alto Medioevo*, Firenze 1998.

LAZZARI 2007 – T. LAZZARI, *La rappresentazione dei legami di parentela e il ruolo delle donne nell'alta aristocrazia del regno italico (secc. IX-X): l'esempio di Berta di Toscana*, in *Agire da Donna, Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, a cura di C. LA Rocca, Turnhout 2007, pp- 129-149.

LAZZARI 2010 – T. LAZZARI 2010, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano-Torino 2010.

LE JAN 1995 – R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde Franc (VII-X siècle) essai d'anthropologie sociale*, Paris 1995.

LE JAN 1998 – R. LE JAN, *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe siècle aux environs de 920)*, Lille 1998.

LE JAN 2001a – R. LE JAN, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Parigi 2001.

LE JAN 2001b – R. LE JAN, *Convents, Violence and Competition for Power in the 7th Century Francia*, in *Topographies of Power in the early Middle Ages*, a cura di M. DE JONG e F. THEUWS, Leyden 2001, p. 243-26

MASTRELLI 1982 – C.A. MASTRELLI (a cura di), *Rigsthula (Il carme di Rig)*, in *Testo tratto da L'Edda. Carmi Norreni, Introduzione, traduzione e commento di C.A. Mastrelli*, Firenze 1982, pp. 263-269. 18

NELSON 1998 – J. NELSON, *Making differences in high century politics: the daughters of Desiderius*, in *After Rome's fall: narrators and sources of early medieval history. Essays presented to Walter Goffart*, a cura di A. C. MURRAY, Toronto 1998, pp. 171-190.

NELSON 2004 – J. NELSON, *Gendering courts in the early medieval west*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. BRUBAKER, H. SMITH, Cambridge 2004, pp. 185-198.

OLDONI, ARIATTA 1987 – M. OLDONI e P. ARIATTA (a cura di), *Liutprando di Cremona, Italia e Bisanzio alle soglie dell'anno mille*, Novara 1987.

PÉRIN, VALLET 1997 – P. PÉRIN, F. VALLET, *Sépultures royales et princesses*, in *Les Francs, précurseurs de l'Europe, Catalogo della mostra, Paris-Musée du Petit Palais, 23 avril - 22 juin 1997*, a cura di P. PÉRIN, Paris 1997, pp. 84-91.

SKINNER 2005 – P. SKINNER, *Le donne dell'Italia medievale: secoli 6°-13°*, Roma 2005.

SS rer. Germ. – *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi (SS rer. Germ.)*, Die Werke Liudprands von Cremona, *Antapodosis*, Libro V, Cap. XIV, p. 137.

VERDIER 1980 – R. VERDIER, *Le système vendicatoire. Esquisse théorique*, in

*La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, I, Paris 1980, pp. 11-42.

WEMPLE 1981 – S.F. WEMPLE, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Filadelfia 1981.

WOOD 2004 – I. WOOD, *Genealogy defined by women: the case of the Pipinnids*, in *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. BRUBAKER, H. SMITH, Cambridge 2004, pp. 234-256.

YOUNG 1986 – B.K. YOUNG, *Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule mérovingienne*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 2, 1986, pp. 379-407.