

Cristina La Rocca

DONNE E UOMINI, PARENTELA E MEMORIA TRA STORIA, ARCHEOLOGIA E GENETICA. UN PROGETTO INTERDISCIPLINARE PER IL FUTURO

1. STORIA DELLA PARENTELA, UN SOGGETTO INTERDISCIPLINARE

Le ricerche sulla storia della parentela tra Tardantichità e Medioevo hanno da lungo tempo mostrato tutto il loro potenziale di interazione con un vasto ambito di tematiche di storia sociale e culturale che permettono di comprendere sotto nuove angolazioni le trasformazioni di più ampio raggio che interessarono i secoli compresi tra il IV e il XIV. La proposta che qui si presenta, attraverso questo gruppo articolato di saggi, rappresenta una prima riflessione sul tema che, in prospettiva, possa coinvolgere anche l'ambito archeologico. Le ricerche archeologiche hanno infatti affrontato il tema della dimensione 'familiare' della società attraverso contributi che avevano come oggetto principale le residenze domestiche, urbane e rurali (per esempio, LAVAN, ÖZGENEL, SARANTI 2007), ma raramente l'analisi degli spazi domestici ha interagito fino in fondo, in una lettura davvero interdisciplinare, con i temi e i problemi dedicati ai soggetti e ai ruoli sociali che occupavano le case stesse. In recente volume (BLANK, OYSEK 2003) dedicato al periodo ritenuto, a ragione, cruciale per le trasformazioni profonde che attraversarono il passaggio dall'età antica all'età medievale (il V secolo), gli aspetti dedicati all'archeologia sono focalizzati nell'analisi funzionale dello spazio domestico, ma di fatto risultano del tutto separati da quelli dedicati alle trasformazioni del lessico della parentela, dalla trasmissione della proprietà, dalle logiche descrittive dei testi e dei contesti collegati alla storia delle strutture di parentela.

La storia della parentela e delle sue trasformazioni si presenta invece come vasto ambito interdisciplinare in cui non solo discipline storiche e discipline archeologiche, ma anche 'scienze dure' come la ricerca genetica, possono utilmente confluire, individuando un campo d'indagine comune, aperto a molteplici interazioni e domande. La prospettiva è quella di superare il quadro tradizionale della ricerca interdisciplinare all'interno della quale, anziché elaborare domande comuni, ognuno dei soggetti coinvolti assorbe meccanicamente i risultati e la metodologia degli altri gruppi.

I dati delle necropoli, già da tempo oggetto di più ampie riflessioni sullo spazio funerario e sulla memoria dei defunti in ambito di storia dei testi (LAUWERS 2005; RÉBILLARD 2009; GEARY 1996), di archeologia (HALSALL 2010; BRATHER 2010), e le analisi del DNA antico, condotte nell'ambito della genetica delle popolazioni (CAVALLI SFORZA, FELDMAN 2003) sono le due frontiere – di testi, di corpi e di resti materiali – che consentono di definire un fronte comune di ricerca. Mi auguro che questa prospettiva iniziale permetterà il progressivo ampliarsi delle fonti – soprattutto di quelle materiali – che possono essere utilizzate in tal senso. Non si tratta infatti, come ha puntualizzato di recente Guy Halsall, di affrontare con metodologie del XXI secolo i problemi prospettati dalla storiografia nazionalista del XIX secolo (anzitutto l'origine etnica o razziale degli individui), bensì di interrogarsi sul modo in cui le origini biologiche degli individui furono rappresentate, valorizzate oppure escluse, all'interno dei contesti archeologici in cui la dimensione dei legami parentali pare essere quella maggiormente enfatizzata, vale a dire la dimensione funeraria.

Se, come noto, la storia della parentela è stata a lungo intesa come campo d'azione separato rispettivamente degli storici e degli antropologi, sin dal 1988, in un articolo fondamentale, Anita Guerreau-Jalabert (1988) sottolineava la necessità di studiare dall'interno le trasformazioni della struttura della parentela per osservare, nel profondo, le strutture sociali: in una società, quale quella altomedievale e medievale, dove mancavano in fondo istituzioni in ambito economico, politico e giuridico che risultassero davvero svincolate dalla struttura della parentela, il ruolo giocato dalle strutture parentali è molto più ampio, più aperto e più rilevante di quello odierno. Individuare il funzionamento delle strutture di parentela nel Medioevo significa anzitutto comprendere il valore del rapporto tra la struttura della parentela e la modalità di riproduzione sociale, e tra l'organizzazione della parentela e i più ampi fondamenti (anche materiali) su cui il sistema sociale si fonda. Per questo motivo, Guerreau-Jalabert enfatizzava la fondamentale differenza di significato tra le parentele ricostruite a tavolino tramite le analisi

di tipo prosopografico, in vista della definizione di alberi genealogici di gruppi familiari (normalmente utilizzate dalla ricerca medievistica), e i gruppi di parentela dell'età medievale. Nel secondo caso, infatti, essi si articolavano in maniera anche molto diversa da quella linearmente indicata dai rapporti biologici, e assegnavano invece a precisi individui (selezionati liberamente sia dal ramo materno che da quello paterno) dei ruoli legittimanti di antenati, oppure di tramiti delle identità familiari nel corso del tempo. In altri termini, l'albero genealogico ricostruisce meccanicamente solo la parentela biologica degli individui: se è considerato in isolamento da altre fonti e da altre prospettive, esso non dà minimamente conto del diverso valore conferito, nel corso del tempo, ai componenti stessi della parentela e quindi non permette di cogliere nel profondo né i meccanismi memoriali, né il valore dei conflitti parentali, né delle alleanze nel corso del tempo. Infatti occorre tenere presente che, in un sistema essenzialmente cognatico come quello altomedievale e medievale, ogni soggetto intrattiene rapporti di parentela indifferenziata con avi o parenti di parte materna e paterna, e risulta potenzialmente erede del proprio padre e della propria madre. Il focus della ricerca, allora, non sta tanto nel determinare le linee astratte della filiazione e delle alleanze degli individui, bensì nel comprendere i meccanismi di selezione, di esclusione – di volta in volta attivati – tra tutti i potenziali eredi, per privilegiarne soltanto un gruppo. È evidente che l'identificazione di tali categorie selettive, riferite al sesso e al genere degli individui e allo status per classi di età, rappresenta la progressiva e variabile strutturazione di altrettante barriere che danno conto delle strategie effettuate dalle élites per affermare le proprie istanze e le proprie caratteristiche. È altrettanto importante sottolineare quanto le strutture parentali possano interagire con i sistemi politici, specie nei periodi – come quello altomedievale – di forte competizione e instabilità. Esaminare da vicino le strutture parentali altomedievali e le loro trasformazioni rispetto a quelle antiche significa dunque, in ultima analisi, affrontare da una nuova angolazione il tema della trasformazione del mondo romano.

Queste constatazioni si riflettono sul rapporto tra ricerca storica, ricerca archeologica e ricerca biologica. L'intreccio tra le relazioni biologiche degli individui, attraverso le analisi antropologiche e genetiche, costituisce infatti un dato essenziale per studiare non solo le forme di rappresentazione e di enfaticizzazione della parentela nei contesti memoriali, ma anche per proporre nuove interpretazioni sui legami tra individui, interagendo quindi con il complesso vocabolario delle fonti scritte in cui l'*affinitas*, l'*amicitia* e la parentela spirituale sono presentati come legami altrettanto forti e saldi per individuare solidarietà e interessi comuni di quelli relativi alla discendenza biologica. Il dibattito tra il ruolo del sesso e il ruolo delle categorie di genere nel costruire culturalmente le identità degli individui,

mi pare uno dei più interessanti attualmente in corso, e mi sembra che non possa essere affrontato se non ampliando la banca dei dati in nostro possesso, incrociando evidenze provenienti da fonti e tipi di analisi differenziate.

In questa prospettiva lo studio delle relazioni parentali – delle sue rappresentazioni lessicali e archeologiche – è presentato come una delle vie per comprendere più a fondo le evidenze materiali, biologiche e scritte. Le analisi archeologiche, incentrate sui dati funerari altomedievali si sono infatti spesso limitate a supporre legami di parentela tra i gruppi di inumati (per esempio in JØRGENSEN 1991), spesso non fondandosi su dati certi rispetto all'esame dei loro corpi, persino rispetto all'identificazione del sesso (una discussione di questo punto: HALSALL 2010, pp. 338-342). Non solo. Nell'identificare i nuclei parentali si sono applicati degli schemi interpretativi aprioristici, optando per le categorie di 'famiglia nucleare' oppure di 'famiglia allargata', senza considerare che è proprio questo l'aspetto che risulta problematico da cogliere in questo preciso arco cronologico. La tradizionale idea della 'famiglia' altomedievale come ampio gruppo indistinto e aperto, formulata dalla storiografia tedesca di fine Ottocento, era infatti volta a contrapporre la *domus* romana, sotto l'indiscussa egida del *pater familias*, con un ampio gruppo di filiazione di tipo cognatico 'tipicamente germanico' ove ampi legami orizzontali avrebbero sostituito quelli tipicamente verticali e agnatizi. Questa netta contrapposizione si è rivelata, come molte di quelle immaginate dalla letteratura positivista, più un'astrazione binaria che una realtà e soprattutto non si è rivelata uno strumento efficace per comprendere i momenti di tensione tra la teorizzazione (di età carolingia) della famiglia nucleare e le pratiche aristocratiche, tese a ribadire ampie possibilità di collegamenti e di rinegoziazione delle alleanze. Non si tratta, soprattutto, della contrapposizione tra due strutture parentali radicalmente diverse *ab origine* (quella romana e quella germanica) bensì di un processo di trasformazione interno all'Occidente che ha come attori principali i vescovi e le élite intellettuali cristiane. È evidente che, come sottolinea ancora Guerreau-Jalabert, il tema della liceità o meno del divorzio e del ripudio resta uno degli aspetti centrali sotto questo aspetto, così come quello relativo alla scomparsa della pratica dell'adozione, che permetteva al *pater familias* di scegliere con ampia discrezionalità il proprio successore (GUERREAU-JALABERT 1998, 2007; COOPER, BOF 2010; JUSSEN 2000). Il modello della famiglia 'germanica' immutabile nel tempo si è infatti rivelato molto evanescente, se messo in rapporto con ricerche specifiche, e l'aspetto che più di ogni altro è progressivamente svanito è proprio quello relativo alle unioni matrimoniali (il rapimento e l'acquisto). Sylvie Joye ha più riprese dimostrato che il rapimento non è affatto una forma matrimoniale di tradizione germanica, e che la sua costante presen-

za nella legislazione tardo romana e altomedievale mostra invece la tensione tra nuovi gruppi in ascesa sociale. Il rapimento non è l'esito della natura brutale o emozionale dei rapitori 'barbarici', ma invece una strategia di unione matrimoniale effettuata senza il consenso dei padri (JOYE 2006).

Ciò che mi pare di estremo interesse è inoltre, all'interno del dibattito sulla trasformazione del mondo romano, che la fase cruciale del cambiamento da una struttura parentale agnaticia romana a quella cognatica medievale non pare potersi correlare con la presenza dei gruppi barbarici all'interno delle élite tardo antiche, bensì come un lungo processo veicolato in primo luogo dal discorso cristiano, che utilizzò il lessico della parentela (*pater, mater, filius, filia*) per definire i rapporti all'interno della comunità dei fedeli, proponendo la figura episcopale come sorvegliante pubblico delle *domus*. Nello svilupparsi del vocabolario della parentela spirituale, i parenti biologici risultarono perciò progressivamente delegittimati nelle loro funzioni di controllo sociale sui propri figli. Come ha anche di recente proposto Kate Cooper (2006), una delle vittime più illustri di tale trasformazione, di lessico e di sostanza, fu proprio il *pater familias* (ARJAVA 2008).

I corpi, le relazioni tra individui e il vocabolario delle fonti scritte, se esaminati attraverso un'ottica comune, diventano, nella prospettiva che qui si propone, al contempo rappresentazioni e parte strutturale della realtà per ciò che riguarda i ruoli parentali, le loro trasformazioni e i meccanismi della riproduzione sociale.

I contributi del presente volume riuniscono allora una serie, per ora preliminare, di prospettive e di risultati di ricerca che mostrano gli intrecci possibili che il tema archeologia e storia della parentela permette di articolare. Deborah Ferreri, analizzando il contesto della necropoli di san Severo di Classe, un sito nato dalla deposizione delle reliquie episcopali all'interno della grande basilica suburbana, fa osservare come attorno alla chiesa si fossero sedimentati non solo il culto memoriale del vescovo, ma anche la memoria di individui che, simili per caratteri morfologici (e quindi probabilmente collegati sotto il profilo biologico), continuarono a riutilizzare le stesse sepolture per i propri defunti, durante un arco cronologico molto protratto nel tempo. È interessante osservare che, quando il corpo di Severo fu spostato dall'area del mausoleo a quella interna alla nuova basilica, le sepolture che si erano disposte presso la tomba del santo non per questo furono abbandonate, ma anzi il sepolcro attorno al mausoleo di Severo costituì una sorta di *imprinting* parentale nel corso di generazioni. Questa stessa constatazione porta a riesaminare la categoria di 'tombe privilegiate' non tanto come sepolture segnate dalla vicinanza fisica al corpo del santo, ma come sepolture di prestigio che hanno costruito la rilevanza della propria collocazione nel

corso del tempo e dunque sono esse stesse diventate punti di riferimento nello spazio funerario (CARTRON, CASTEX 2009). L'analisi dei caratteri delle sepolture presso la basilica, confrontate con quelle rinvenute nell'area dei magazzini portuali, mostra la compresenza – all'interno di una vasta area cimiteriale –, di modelli diversi: la prima ove aggregazioni funerarie sono organizzate attorno alla presenza legittimante del corpo di Severo, la seconda che conserva invece ornamenti minuti all'interno delle singole sepolture. Nel corso del tempo, col tramutarsi della basilica in un'area monastica, è la dimensione della 'familia monastica' a prevalere, con una divisione più rigida tra aree riservate agli uomini e aree riservate alle donne. È pure interessante la relativa presenza di sepolture infantili, che, di norma nell'alto Medioevo, acquisiscono il loro status di esseri sociali solo dopo il battesimo e a cui, pertanto, sono destinate aree riservate. Di fatto, la società classense, rilevata attraverso questa indagine, mostra due modelli di aggregazione ben distinti: la prima che utilizza con continuità le sepolture degli antenati; la seconda che si dispone per nuclei distinti nelle zone portuali.

L'articolo di Ross Balzaretto si concentra invece sui padri altomedievali, e in particolare i padri attestati nelle fonti dell'VIII secolo. Mettendo opportunamente l'accento sulle trasformazioni, anche interpretative, sul ruolo paterno, che distinguono tra paternità biologica – che non implica né cura né affetto – e paternità affettiva e sociale, Balzaretto porta diversi esempi testuali attraverso i quali si possono cogliere sia la forte dimensione autoritaria del rapporto tra padri e figli, ma anche l'utilizzo del linguaggio paterno per cristallizzare rapporti asimmetrici con le donne e con i propri sottoposti. Balzaretto rileva che, ironicamente, il maggiore impegno nella definizione terminologica della superiorità paterna fu effettuato, durante l'alto Medioevo, da parte del gruppo di chierici e vescovi che, per definizione, aveva rinunciato ad avere una propria discendenza biologica. Attraverso l'analisi di un gruppo di testi del secolo VIII, Balzaretto mostra come la figura paterna sia oggetto di costante riflessione anche nel regno longobardo, specialmente nel complesso periodo di re Liutprando, un re che aveva avuto – come afferma Paolo Diacono – soltanto una figlia. Si connette così la particolare esperienza politica del regno di Liutprando con lo sforzo di ridefinire l'autorità regia declinando il concetto di paternità in un senso più ampio, anche non biologico.

Il lavoro di Emma Santinelli si svolge in un arco temporale ancora molto trascurato dall'archeologia – i secoli X e XI – sottolineando come i dati delle fonti scritte mettano in rilievo il fondamentale ruolo delle donne (e della vedova in particolare) non solo nell'organizzazione della memoria del proprio marito e dei propri figli, ma anche nell'espressione più manifesta del dolore del lutto al momento delle sepolture del proprio marito. Mentre le donazioni *pro anima*

degli uomini sono sovente indistinte rispetto al beneficiario spirituale della donazione, le donne tendono a ricostruire il gruppo della famiglia coniugale, anche qualora i suoi membri siano già scomparsi. In questo modo le vedove chiedono di intercedere per i loro mariti, ma anche per i loro figli già morti. Le donne, allora, sono dei veri tramiti tra i parenti della sfera memoriale e di quella del presente.

Il lavoro di Nicoletta Giové permette invece di seguire, con un'analisi puntuale, la trasformazione dell'epigrafia femminile urbana nei contesti tardo medievali di Padova e di Roma tra XIII e XIV secolo. Di esse, mi sembra assai importante rilevare due aspetti: il primo che restringe il ricordo delle nobili defunte alla sola menzione del nome e dedica invece ampio spazio alla lode degli 'uomini di famiglia', specie se si tratta dei mariti. La relativa semplicità del ricordo delle nobili romane, le cui caratteristiche sono essenzialmente ricondotte al ricordo del padre e del marito, e che non utilizzano i modelli decorativi elaborati e sontuosi, ma si rifanno invece a tombe più semplici e spoglie, sintetizzano il ruolo molto rilevante che queste donne ebbero nel nobilitare le famiglie di cui erano successivamente venute a fare parte. Esse sono dunque rappresentate come 'emissari del proprio padre' e portatrici di una propria e specifica autorevolezza, che hanno come contraltare la rilevanza, anche monumentale, delle tombe maschili. Proprio perché, anche in questo periodo più tardo, il sistema della filiazione rimase fondamentalmente cognatico, anche il silenzio sulle donne da parte dei loro mariti e dei loro gruppi parentali (che ne organizzarono il ricordo scritto) suggerisce la costruzione progressiva delle barriere e dei processi di esclusione che, nel corso del tardo Medioevo, furono progressivamente costruiti per limitare l'accesso al potere a uno solo dei figli e proporre la superiorità degli uomini sulle donne. Espedienti che, in un sistema agnatico, non avrebbero alcuna ragione di essere, perché impliciti al sistema stesso. Prova ne sia che, invece, nel campo della seconda forma strutturata di parentela, quella 'spirituale', attestata con minore frequenza, le voci delle donne e delle vedove sono molto più consistenti, prospettando concretamente le realizzazioni da esse effettuate durante la loro vita.

Chiude il volume l'articolo di due genetisti, Elena Pilli e David Caramelli, i quali mostrano – con un linguaggio estremamente chiaro e comprensibile – le peculiarità, i problemi ma anche le forti potenzialità del contributo che le analisi del aDNA possono offrire agli studi storici e archeologici delle strutture parentali e dei contesti delle loro rappresentazioni materiali e scritte. In particolare, voglio sottolineare che le vicende biologiche degli individui – delineate con DNA mitocondriale – possono offrire una lettura della trasmissione biologica declinata per via femminile, che rappresenta allora la narrazione di una vicenda parallela che le fonti scritte tendono a sottacere o a

sminuire, presentando in primo luogo i padri, i fratelli, gli zii come i protagonisti delle alleanze e della dimensione competitiva sia all'interno della parentela sia nelle proprie relazioni sociali o con il potere.

È perciò a uno specifico gruppo di donne che dedico la parte finale del mio intervento, la cui definizione sociale e posizione all'interno delle strutture di parentela ha finora ricevuto poca attenzione.

2. VIVERE 'IN CAPILLO'. LE DONNE NON SPOSTATE NELLE FONTI DELL'VIII SECOLO NEL REGNO DEI LONGOBARDI

All'interno di un sistema a filiazione cognatica, quale fu indubbiamente quello altomedievale, è nondimeno attestato lo sviluppo di regole e di barriere volte a limitare le possibilità individuali di ereditare, di agire autonomamente rispetto alle proprie sostanze e ai propri beni. Uno dei gruppi che conobbe, al contrario, un processo di valorizzazione del proprio status rispetto all'età romana fu quello dei celibi, vale a dire di coloro che, non contraendo un'unione matrimoniale, non concorrevano al diritto di diventare 'antenati' (COOPER 1993). È da tempo noto il dibattito interno alla Chiesa per la valorizzazione della castità e della verginità, un percorso attraverso il quale i genitori biologici furono progressivamente delegittimati a produrre e a formare i propri figli come esseri sociali, poiché invece essi diventavano tali solo in seguito all'intervento di un ecclesiastico. L'introduzione progressiva del rituale del battesimo per i neonati, che conobbe la sua affermazione complessiva in età carolingia, è una riprova di questa linea di tendenza (SMITH 1998).

Un esempio efficace della progressiva valutazione dei celibi all'interno delle strutture parentali è costituito dalle donne *in capillo*, attestate nelle carte e nel corpus normativo di età longobarda, su cui mi voglio soffermare rapidamente.

Le donne *in capillo*, cioè le donne non sposate (ma non monacate) sono figure del tutto trascurate dalla pur copiosa storiografia giuridica che ha, nel corso del tempo, discettato sulla 'condizione della donna' nelle leggi barbariche. Normalmente, infatti, la legislazione emessa dai re longobardi tra VII e VIII secolo in Italia è stata citata per esemplificare la 'peggiore condizione femminile' di tutto l'Occidente, ritenendola il prodotto di una società germanica allo stato puro, ove il legame matrimoniale era prima di tutto inteso come acquisto di una donna e le donne libere non possedevano, grazie alla conservazione di usi ancestrali, alcun diritto alla libera gestione delle loro proprietà e alcun diritto a ereditare. La citazione d'obbligo è Rothari, 204, in cui si afferma che nessuna donna possa amministrare autonomamente le proprie sostanze, ma deve essere sotto la tutela di un uomo (il padre oppure il marito) (LA ROCCA 2006). Per converso, le modifiche succes-

sivamente apportate alla legge dei Longobardi dal re Liutprando e dal re Astolfo (rispettivamente all'inizio e alla metà del secolo VIII), nei confronti dei diritti patrimoniali femminili, sono state interpretate come un progresso della condizione femminile grazie all'effetto civilizzatore della tradizione culturale romana e cristiana. La conclusione che, a questo proposito, Katherine Fischer Drew nel 1956 ritenne di poter trarre fu che «it is clear that the legal powers of women must be increasing between the time of Rotari and the time of Liutprand» (FISCHER DREW 1956, p. 69) e questa idea, in fondo, non ha finora subito sostanziali revisioni. All'interno della dicotomia tra origini duramente germaniche e misogine, attestate nel VII secolo, e un successivo progresso addolcito dalle consuetudini civili e cristiane nel corso del secolo VIII, risulta del più grande interesse studiare la comparsa, all'interno della produzione normativa e documentaria dell'VIII secolo, di una precisa definizione come categoria a sé stante, correlata a specifici diritti, per le figlie non sposate, chiamate, da questo momento in poi, figlie *in capillo*.

Occorre in primo luogo soffermarsi sul significato di questa espressione che denota, come ha giustamente osservato Walter Pohl (1998), il curioso collegamento tra l'identità dei Longobardi – quale fu elaborata in Italia a partire dal VII secolo – e la foggia dei loro capelli, o della loro acconciatura. Ricordo che, secondo *l'Origo gentis Langobardorum*, il nome di Longobardi derivò a questo gruppo barbarico – che anteriormente portava il nome di Winnili – proprio dallo stratagemma effettuato dalle loro donne di sciogliersi i capelli e di raccogliarli sotto il mento, come se fossero una barba – così da apparire più numerosi a Wotan e ottenere la vittoria¹; allo stesso modo Paolo Diacono racconta che nel palazzo di Monza, all'inizio del VII secolo, la regina Teodelinda aveva fatto dipingere le vesti e l'acconciatura che un tempo i Longobardi erano usi sfoggiare², che era mutata in tempi recenti. Walter Pohl ha poi osservato come questi due esempi

siano particolarmente significativi in relazione alla complessa definizione culturale di etnia, ove la forma dell'acconciatura appare sì essere un elemento distintivo rispetto ad altre *nationes*, ma ugualmente soggetta a mutamenti e a trasformazioni nel corso del tempo, rendendo vani i tentativi di identificare l'appartenenza a genti diverse di singoli individui fondandosi sull'esistenza di ornamenti e capigliature 'tradizionali', specifici di ogni gruppo e immutabili nel tempo. Il concentrarsi sulle varie foggie dell'acconciatura, per distinguere i vari popoli, è del resto uno degli schemi più utilizzati dalla letteratura etnografica antica (AMORY 2003; LEACH 1958; HALLPIKE 1969; DERRET 1973; BARTLETT 1993).

Anche nel caso in questione, la formula *in capillo* sembrerebbe indicare che per le donne non sposate fu utilizzata una definizione correlata a un'acconciatura speciale, che le distinguesse immediatamente, anche visivamente, da quelle che erano invece sposate. Il significato dell'espressione *in capillo* è stato oggetto, in modo inaspettato, di un certo interesse nel corso del tempo. La denominazione fu correlata, sin dalla metà del XVIII secolo, alle caratteristiche culturali endogene della *Uxor teotisca* (GRUPEN 1784, cap. IV *Filia in Capillo & Casa, von der unberathenen Tochter*), nonostante un esame delle fonti scritte, normative e private, permetta con sicurezza di affermare che essa fu utilizzata nella sola area italiana. L'unica altra tardiva analogia un tempo presunta col nostro termine nelle leggi Anglosassoni dell'età di Aethelstan (895-939), l'appellativo in antico inglese *locbore*, è stata infatti reinterpretata come 'colei che reca la responsabilità delle chiavi' ed è stata riferita non alle vergini ma alle donne sposate (FELL 1984, 159-160). Nelle altre fonti coeve relative agli altri regni barbarici la figlia non sposata che resta in casa non acquisì invece mai nessun nome specifico, tranne quelli generici di *virgo*, *puella* o ancora, per negazione *innupta* (JOYE 2010). Lungi dal presentarsi come una caratteristica germanica, la denominazione *in capillo* si configura allora non come un caso tipico, generalizzabile ed estendibile, per analogia, a tutti i contesti dei regni barbarici, bensì come una specifica peculiarità del regno dei Longobardi nel corso del secolo VIII.

Per quanto riguarda il significato dell'espressione *in capillo*, a partire dal Muratori (1755, pp. 281-282) pressoché tutta la successiva e copiosa letteratura giuridica, ivi compresi i lessici, ha ritenuto che quest'espressione sia relativa alla lunghezza dei capelli. Si ritiene che le ragazze nubili portassero i capelli lunghi

¹ *Origo gentis Langobardorum*, «Tunc Frea dedit consilium, ut sol surgente venirent winniles et mulieres eorum crines solutae circa faciem in similitudinem barbae et cum viris suis venirent. Tunc luciscente sol dum surgeret, giravit Frea, uxor Godan, lectum ubi recumbebat vir eius, et fecit faciem eius contra orientem, et excitavit eum. Et ille aspiciens vidit winniles et mulieres ipsorum habentes crines solutas circa faciem; et ait: "Qui sunt isti longibarbae"? Et dixit Frea ad Godan: "Sicut dedisti nomen, da illis et victoriam". Et dedit eis victoriam, ut ubi visum esset vindicarent se et victoriam haberent. Ab illo tempore Winnilis Langobardi vocati sunt». Con una variante, lo stesso episodio è ripreso da Pauli, *Historia Langobardorum* I, 8. «Tunc accessisse Gambaram ad Fream, uxorem Godan, et Winilis victoriam postulasse, Freamque consilium dedisse, ut Winilorum mulieres solutos crines erga faciem ad barbae similitudinem componerent manequ primo cum viris adessent seseque a Godan videndas pariter e regione, qua ille per fenestram orientem versus erat solitus aspicere, collocarent».

² Pauli, *Historia Langobardorum* IV, 22: «Ibi etiam praefata regina sibi palatium condidit, in quo aliquid et de Langobardorum gestis depingi fecit. In qua pictura manifeste ostenditur, quomodo Langobardi eo tempore comam capitis tondebant, vel qualis illis vestitus qualisve

habitus erat. Siquidem cervicem usque ad occipitium radentes nudabant, capillos a facie usque ad os dimissos habentes, quos in utramque partem in frontis discrimine dividebant. Vestimenta vero eis erant laxa et maxime lineae, qualia Anglisaxones habere solent, ornata institit latoribus vario colore contextis. Calcei vero eis erant usque ad summum pollicem pene aperti et alternatim laqueis corrigiarum retenti. Postea vero coeperunt osis uti, super quas equitantes tubrugos birreos mittebant. Sed hoc de Romanorum consuetudine traxerant».

e che le donne sposate li tagliassero, derivando da questo uso l'espressione *intonsa*, da cui il termine *tosa* con cui il dialetto lombardo designa le giovani ragazze (SALVIOLI 1821, p. 411). Queste spiegazioni non sono affatto soddisfacenti: se è vero che il taglio dei capelli e della barba è il rituale che, nel mondo franco, segna il passaggio dall'infanzia all'adolescenza, è nondimeno vero esso è rigidamente di genere maschile, così come le ricerche di Régine Le Jan hanno dimostrato in modo esauriente (LE JAN 1993). Un esame attento delle attestazioni documentarie mi spinge a proporre che l'espressione *in capillo* si riferisca allo stato sessualmente liminale della donna non sposata, la quale, al contrario di quella sposata, tiene il suo capo scoperto in pubblico. Sono proprio le fonti che trattano dell'abbigliamento con cui uomini e donne debbono presentarsi all'interno degli edifici religiosi a suggerire questa interpretazione, a partire da un celebre passo di una lettera di san Paolo ai Corinti (si tratta di I Cor.: 2-16), ove si afferma che «Un uomo non ha alcun obbligo di tenere la sua testa scoperta: egli è l'immagine e la gloria di Dio. Ma una donna è la gloria del proprio marito. L'uomo non proviene dalla donna, ma è la donna che deriva dall'uomo. Su questa base una donna è obbligata a mostrare sulla sua testa un segno di autorità» (DERRET 1973). Come ha ben mostrato Gabriela Signori (2005), il tema dell'onore della donna sposata, pur nelle varie e discordanti interpretazioni che furono date del passo di Paolo durante il corso di tutto il Medioevo, rimase saldamente connesso al tema del velo. Alla fine dell'XI secolo, il vescovo di Cremona Sicardo³ affermava infatti che in chiesa tutte le donne «Licet fuerit virgo, vel mater, vel alia mulier, capiti superponat aliquem pannum, si non habet velamen; licet enim virgo lasciviat in capillo, tamen etiam orare non debet, nisi operta cesarie in signum pudoris antiquae praevericationis, et subjectionis, et reverentiae sacerdotalis»: sottolineando cioè che in chiesa persino le vergini «in capillo» – normalmente esentate dal coprire in pubblico i propri capelli – non possono pregare se non a capo coperto, in segno di vergogna per il peccato originale, di sottomissione e rispetto verso il sacerdote. A questa citazione tarda, se ne può accostare una seconda, contenuta all'interno della *Lex Gundobada* dell'inizio del VI secolo, nella quale si prospetta una pena di 12 solidi a chiunque abbia *discapillato* nella sua casa, oppure per la strada, una donna sposata⁴: data la relativa modestia dell'ammenda, non ritengo affatto, come invece Stephanie Kennel (1991), che si tratti di un brutale

quanto irragionevole atto di *decalvatio*, cioè di scalpo, ma più semplicemente dell'offesa recata all'onore di una donna sposata togliendole o strappandole il copricapo, indice del suo status di coniugata, soggetta all'autorità del proprio marito. La clausola del regno dei Burgundi trova inoltre un preciso parallelo nelle postille al *Pactus legis Salicae*, il cui par. 104 porta il titolo *De muliere caesa uel excapillata*, all'interno del quale si prescrivono multe da 15 a 30 solidi se si toglie il copricapo dalla testa di una donna sposata (n. 1) oppure se si scioglie la benda che le lega i capelli (2)⁵. E a ben vedere, anche la fonte tradizionalmente citata per associare lo stato di figlia *in capillo* a quello di giovane dai lunghi capelli (cioè Paolo Diacono, V, 37, in cui si narra del celebre episodio di re Cuniperto e la giovane Teodote) utilizza il termine *puella* e descrive Teodote come giovane a capo scoperto che incanta il re per la bellezza della sua (visibile) capigliatura⁶. A questo proposito, è interessante sottolineare quanto già rilevava Pietro Giannone nel 1844 «Il chiamare le donne non casate vergini in capillo, non altronde deriva, che dall'istituto de' romani, i quali distinguevan le vergini da quelle che avevan contratte nozze, perché queste velavano loro il capo, ed all'incontro le vergini andavano scoperte e mostravano i loro capelli» (Giannone 1844, p. 441). Come ci attesta pure Isidoro di Siviglia, nel corso del VII secolo, le donne sposate erano ben identificabili dal loro abbigliamento a capo coperto, mantenendo quindi, in questa differenziazione visibile, la tradizione di stampo romano⁷. Denominato variamente nelle tradizioni locali (FAYER 1986), il velo che la donna sposata portava era il segno dell'autorità maritale cui era sottoposta: il porre l'accento, per denominare la figlia non sposata, sulla presenza o meno di un segno tangibile e visibile sul capo, mi pare mettere in rilievo il fatto che nell'Italia longobarda del secolo VIII sia valorizzato non tanto lo status delle figlie (come invece nel caso di *nupta* o *innupta*) bensì sia saldamente valorizzata l'autorità paterna che stabilisce la distinzione tra figlie incomplete sessualmente (*in capillo*, sotto l'autorità del padre) e figlie che invece, col matrimonio, se ne sono andate dalla casa paterna.

⁵ *Capitula legi Salicae addita*, CIV, p. 260: «De muliere cesa vel excapillata. § 1. Si quis mulierem excapillauerit, ut ei obbonis ad terram cadat, solidos XV culpabilis iudicetur. § 2. Si uero uittam suam soluerit, ut capilli in scapulam suam tangant, XXX solidos culpabilis iudicetur».

⁶ Pauli, *Historia Langobardorum*, V, 37: La moglie di re Cuniperto «cum in balneo Theodotem, puellam ex nobilissimo Romanorum genere ortam, eleganti corpore et flavis prolixisque capillis pene usque ad pedes decoratam vidisset, eius pulchritudinem suo viro Cunincperto regi laudavit».

⁷ Isidori, *Etymologiarum*, XIX, 25 [4] «Idem et ricinium Latino nomine appellatum eo quod dimidia eius pars retro reicitur; quod vulgo mavortem dicunt. Vocatum autem mavortem quasi Martem; signum enim maritalis dignitatis et potestatis in eo est. Caput enim mulieris vir est; inde et super caput mulieris est».

³ Sicardi Cremonensis, *Mitrare sive summa de officiis ecclesiasticis*, III, IV, in PL, 213, col 112A.

⁴ *Liber Constitutionum sive Lex Gundobada*, XXXIII, 1, p. 67: «Si qua mulier ingenua in domo sua a quocumque ingenuo aut in via innocens discapillata fuerit aut detracta et testibus hoc potuerit adprobare, inferat ei auctor facti solidos XII **, et de multae nomine solidos XII».

Dunque, se questa interpretazione è corretta, possiamo incominciare a cogliere sin dalla sua denominazione una delle caratteristiche fondanti della donna non sposata: proprio perché essa resta sotto l'autorità paterna "in casa" essa conserva la sua acconciatura di donna incompleta, alla stregua delle bambine che non hanno ancora raggiunto l'età legale (12 anni nel regno dei Longobardi).

Mi chiedo se, sotto il profilo archeologico, questa distinzione di status femminile, tra donne non sposate e donne sposate, potrebbe essere prospettata per l'interpretazione della necropoli di Castel Trosino, presso Ascoli Piceno, dove alcune sepolture femminili recano dei fermagli da cuffia e aghi crinali che dovevano servire a fissare il velo alla capigliatura (BIERBRAUER 1980; PAROLI, RICCI 2007). Se così fosse, tali fermagli potrebbero essere identificati come *marker* di genere e di status differente, e non come identicatore etnico (germanico o romano) delle donne sepolte. Occorrerebbe parimenti verificare – là dove le analisi antropologiche siano state eseguite con criteri moderni – se le sepolture delle ragazze defunte in giovane età, dunque potenzialmente sposabili, rechino o meno degli ornamenti di questo genere. Il contrasto tra giovani adolescenti con ricco corredo, e donne sposate di età più matura e sepolte con oggetti più discreti e meno appariscenti, quando non oggetti da lavoro, è stato infatti di recente indicato come uno dei fattori possibili di interpretazione per le necropoli di area merovingia, focalizzando l'investimento parentale su ornamenti e status delle donne 'da marito' defunte, come vero e proprio 'tesoro perduto' del padre (HALSALL 2010, pp. 323-356; STAFFORD 2000). Resta a mio parere anche da comprendere l'attribuzione sessuata o meno dei pettini di osso, che si rinvenivano con frequenza nelle sepolture di VII secolo, per comprendere la loro eventuale relazione con questo tema.

Il contesto in cui la denominazione *in capillo* compare nelle fonti scritte, normative e documentarie, dell'VIII secolo è di natura patrimoniale, strettamente collegato all'eredità. La prima menzione nota è relativa all'articolo 2 delle leggi che Liutprando, appena eletto, dopo un lungo periodo di esilio e di guerre, emanò nel 713. Tutti i sei primi articoli, preceduti da un titolo solenne *de successione filiarum*, riguardano infatti la regolamentazione della possibilità di ereditare da parte delle figlie femmine, a testimonianza dei mutamenti intercorsi all'interno della conformazione aristocratica del regno nel corso della fine del VII secolo. Liutprando 2 stabilisce infatti che, in assenza di un figlio maschio, tutte le figlie femmine, sia quelle sposate, sia quelle che il padre «in capillo in casa reliquerit» hanno diritto a quote parti uguali dell'eredità, «tamquam filii masculini». Liutprando 3 equipara poi le sorelle nell'eredità di un individuo, qualora egli non abbia avuto dei figli maschi o essi gli siano tutti premorti. Anche in questo caso si specifica che si tratta di tutte le sorelle, sia di quelle «quae ad maritum ambolave-

runt» sia quelle «qui in capillo remanserunt»; infine in Liutprando 4 si dispone che l'eredità delle figlie e le sorelle lasciate «in capillo in casa» debbano avere eguale consistenza di quelle dei figli legittimi⁸. Anche Liutprando 14⁹, 65¹⁰, 145¹¹ (rispettivamente degli anni 717, 725, 735) si occupano nuovamente dei diritti patrimoniali delle figlie *in capillo*, stabilendo la successione del patrimonio di sorella in sorella, equiparando le quote di patrimonio che spettano alle figlie nubili e alle figlie sposate, le quali differiscono le une dalle altre per il loro *mundoaldo* (cioè l'individuo che effettivamente gestisce quegli stessi beni): il marito per le sorelle sposate, i *parentes propinqui* per le sorelle nubili. Questa differenza individua dunque gruppi di beni che restano potenzialmente "in casa" come le loro assegnatarie, e gruppi di beni che vanno a confluire nel patrimonio gestito da un altro uomo. Infine, per ciò che riguarda le donazioni "pro anima", nei confronti delle quali la legislazione di Liutprando

⁸ Liutprandi, *Leges* (a. 713): «Primum omnium de successione filiarum. 1. Si quis langobardus sine filiis masculinis legetimis mortuos fuerit, et filias dereliquerit, ipsae ei in omnem hereditatem patris vel matris suae, tamquam filii legetimi masculini, heredis succedant. 2. Si quis langobardus se vivente filias suas nupto tradiderit, et alias filias in capillo in casa reliquerit, tunc omnes aequaliter in eius substantia heredis succedant, tam quam filii masculini. 3. Si quis Langobardus sororis reliquerit, et vivente eum ad maritum ambulaverint, tantum habeat ex frateris facultate, si ipse filias reliquerit, quantum in die votorum acceperunt, quando ad maritum ambolaverunt. Nam si ipse frater neque filius neque filias reliquerit, aut si habuerit et ante eum mortui aut mortae fuerent absque filiis filiabus: tunc sorores eius, tam qui in capillo remanserunt, quam quae ad maritum ambolaverunt, in omnem substantiam eius ei heredis succedant. 4. Si quis Langobardus sorores et filias in capillo in casa reliquerit: pariter atque equaliter, quantaecumque fuerent, in hereditatem eius succedere debeant, tamquam filios legitimos dereliquissit».

⁹ Liutprandi, *Leges*, 14 (a. 717): «De sororibus qualiter una alteri succedere debeant. Si sorores in casa patris remanserint, aut ad maritum abolaverint, succedant patri suo et matri suae in omni substantia eorum, sicut antea statuimus. Et si congerie una ex eisem sororibus mori, tunc et quae in capillo remanserit, et quae ad maritum ambolaverint, in omni portione sororis suae defunctae, quamvis puella morta fuerit, succedant. Parentis autem propinqui aut mundoald earum tantum mundium earum suscipiant; nam de rebus eius alii percipiant. Si autem contegerit illa mori, quae iam nupto tradita est, tunc ille ei succedat, qui eam per mundium suam fecit».

¹⁰ Liutprandi, *Leges*, 65 (a. 725): «de eo qui filiam in capillo in casa habuerit, et filium non reliquerit legetimum, ut de rebus suis amplius per nullum titulum cuiquam per donationem aut pro anima sua facere possit, nisi partis duas; tertia vero relinquat filiae suae, sicut iam gloriose memorie Rothari rex instituit (*roth.* 172, 171). Quia qui thinx facit, et postea filia nascitur, in tertiam partem ipsum thinx rumpit secundum anteriorem edictum, et si duas aut amplius in meditate: ideo nos, dum in ipso edicto legitur de thinx quod est donatio, nobis conparit, quod per nullam donationem nec per launegild possit filiam suam de ipsam tertiam portionem substantiae suae exherede facere, et si duas aut amplius fuerent, de medietatem».

¹¹ Liutprandi, *Leges*, 145 (a. 735), pp. 172-173: «Recolimus enim, qualiter iam antea instituimus si quis decidens reliquerit filiam unam aut plures, et sororis in capillo similiter unam aut plures, ut pariter atque equaliter sorores et filiae ei succedere debeant, et si soror in capillo deciderit, soror qui remanserit, similiter sorori suae succedat. Modo vero, quia intentio exorta est inter fratres et sorores de nepte, que in capillo mortua fuerat, altercationem ponentes quis ei succedere deberit, statuimus ut barbas eius, in cuius mundo fuit, ipse ei succedat in eius portione; nam amedanis ipsius de eius portione nihil percipiant, nisi tantum habeant quantum, si vivens fuisset, ipsa neptis earum».

è molto meno ostile di quella precedente, si prescrive che ogni padre possa donare non più di due terzi oppure della metà del patrimonio in presenza di una o più figlie nubili. Questo intenso interesse per le possibilità patrimoniali di figlie e sorelle *in capillo* è però dovuto tutt'altro che a una rinnovata sensibilità nei confronti dei diritti delle donne, e di quelle non sposate in particolare. Infatti esso si configura piuttosto come l'attribuzione all'intera categoria femminile – articolata in figlie che sono già sposate e figlie che non lo sono, o non lo sono ancora – di *markers of property*: le donne, soggetti dai diritti continuamente negoziabili e aggiornabili, divengono assegnatarie di proprietà che, di fatto, sono gestite dal padre o dai fratelli, e proprio in quanto proprietà femminili possono essere veicolate con maggiore rapidità, e cioè utilizzate per compiere acquisti, permutate e donazioni. I beni posseduti da una donna sono cioè beni con una circolazione più rapida di quelli che, di genere maschile, sono invece tramandati tra le generazioni e costituiscono motivo costante di conflitto parentale. La distinzione tra figlie *in capillo*, che restano sotto la tutela paterna in casa, e quelle che *ad maritum ambolaverunt*, e permettono al gruppo parentale di costruire le proprie alleanze tramite le unioni matrimoniali, è dunque anzitutto una distinzione che riguarda il gestore di questi beni. L'eredità femminile, precisamente indicata e identificata nei suoi limiti e confini, conferisce a tutte le figlie femmine il ruolo di provocare un cambiamento di genere nell'identità di beni che, diventando femminili, sono impiegati più liberamente e la cui amministrazione e gestione restano saldamente, come specifica puntualmente Liutprando 5, nelle mani del padre o dei fratelli, ai quali è consentito assegnarli a propria discrezione qualora le figlie o le sorelle agiscano contraddicendo la volontà maschile¹². In altri termini, in questa prospettiva, la presenza delle donne *in capillo* non fa che aumentare la quota di beni che, come le loro proprietarie, resta *in casa*. La figlia *in capillo* restava dunque saldamente ancorata alla propria residenza paterna, così come si deduce anche dalle differenti espressioni che la caratterizzano come figlia che 'resta in casa', cioè rimane patrimonio del proprio padre, rispetto alle figlie sposate che dalla casa sono invece 'uscite' (*in domo remanere/ambulare*).

Che le donne *in capillo* fossero una realtà operante nel corso del secolo VIII è ben mostrato da alcune carte testamentarie in cui padri e fratelli appaiono circondati da un numero non inconsistente di donne nubili del proprio gruppo parentale che dimorano nella casa paterna, fossero esse figlie, sorelle, quando non addirittura le zie e le nipoti. Data la diversità consistente dell'età in cui uomini e donne si sposavano (molto giovani le donne, in età matura gli uomini) non è raro vedere nei testa-

menti dei padri la preoccupazione che una delle proprie figlie rimanga *in capillo*, specie se le altre sono già state destinate alla carriera religiosa. È il caso di Rottoper di Agrate, il quale nel suo testamento del 745, assegna una parte di beni in usufrutto alle figlie e alle sorelle monacate, ma per l'ultima si augura che essa non resti *in capillo* nella sua casa e provvede ad assegnarle una eredità che le assicuri doni nuziali di valore equivalente, e si prevede che gli *heredes*, i fratelli e i *propinqui*, non osino violare quanto deciso (LA ROCCA 1997).

Insomma, nell'VIII secolo, la presenza di donne lasciate nubili pare tutt'altro che residuale: al pari della figlia sposata, o di quella monacata, lo status di nubile appare una possibilità aperta, ancorché – in alcuni casi – potenzialmente pericoloso. Nel corso della metà del secolo VIII, tra le poche aggiunte effettuate da re Astolfo, un lungo capitolo è dedicato ai rapporti patrimoniali tra zie *in capillo* e nipoti, che può chiarire questo aspetto. Si dice infatti che, poiché le zie nubili non sono comprese nell'editto precedente, esse «*remanebant in capillo in casa inordinate, patientes necessitatem, servis se copulabant*¹³», vale a dire che esse rimanevano in casa prive di diritti, mancando loro il necessario per vivere, e si univano a servi. Il pericolo dell'oltraggio all'onore familiare costituito dalle unioni ipogamiche è infatti chiaramente collegabile con il principale rischio che comporta tenere in casa una figlia non sposata, vale a dire il rapimento, cioè un'unione non concordata e priva dell'assenso del padre (JOYE 2010). Le donne *in capillo* emergono infatti nella documentazione nel momento in cui il loro custode naturale scompare o deve allontanarsi dalla 'casa': è il caso di Austricunda, sorella di Domnolino di Pisa, la quale nel momento in cui il fratello deve partire per la guerra nel 774 è monacata ed è posta sotto la protezione di Liutfrid della chiesa pisana di San Pietro ai Sette Pini (GHIGNOLI 2005). L'elenco delle prerogative e dei beni elencati da Domnolino che Austricunda potrà, da questo momento, amministrare da sola, mostrano da un lato l'intensa attività economica compiuta a nome della donna *in capillo*, e, dall'altra, la necessità di tutelare l'onore parentale nel momento dell'allontanamento fisico del suo tutore.

¹³ Ahistulfi, *Leges*, 10: «*Recolimus enim in anteriore edicti paginam esse insertum, ut si frater decederit absque filiis filiabus, et sorores reliquerit, ipsae ei heredes succederint; nam amedanibus eorum nepotum possessionem capere nullummodo poterant, quia nihil de eis amedanibus ipse continetur edictus, nisi aut sorores aut parentes propinqui succedebant; et dum remanebant in capillo in casa inordinate, patientes necessitatem, servis se copulabant. Ideo deo nobis inspirante statuere previdimus: ut si quis langobardus moriens sororem una aut plures in capillo in casa reliquerit et filium unum aut plures, filii ipsius debeant perpendere, qualiter amedanibus eorum absque necessitate vivere possent secundum qualitatem substantiae suae, ut amedanibus illorum indigentiam non patiantur neque de victum neque de vestimentum, sed nec de obsequio suo. Et si in sacro monasterio sub statuta regula vivere voluerit, ab ipsis suis nepotibus ordinentur, ut illis praevisum fuerit aut convenerit. Si autem predictus nepotis decesserit absque filiis filiabus aut intestatim, et sorores reliquerit, amedanibus eorum, qui in casa in capillos remanserint, cum ipsas nepotes suas in rebus nepotum et fratrum succedant equaliter, quantaecumque fuerint».*

¹² Liutprandi, *Leges*, 5 (a. 713), p. 109: «*Si filiae aut sorores contra voluntatem patris aut fratris egerit, potestatem habeat pater aut frater iudicandi de rebus suis, quomodo aut qualiter voluerit*».

Nell'VIII secolo, nel consolidarsi di un'aristocrazia fondata sul possesso fondiario, le donne furono inglobate all'interno delle strategie aristocratiche di tale consolidamento. Anche se è ben difficile dire quanto questa via poté essere utilizzata dalle donne stesse, vale la pena di ricordare la nuova strategia di raccordo parentale che re Liutprando volle utilizzare nel tentativo di fondare il suo potere regio su una base molto ampia di raccordi, all'interno dei quali egli si rappresentò come autorità paterna, anche se non aveva figli maschi (come ben sottolinea Balzaretto in questo volume)¹⁴. Ricordo che Liutprando non era di stirpe regia: suo padre Ansprando era un *homo novus* che aveva iniziato la sua ascesa al trono regio come tutore del minore Liutperto¹⁵: l'elezione di Liutprando nel 712 fu seguita da una serie di episodi di ribellione, anche violenta¹⁶, che furono successivamente placati da una accorta politica di collegamento politico del centro, Pavia, con le periferie del regno effettuata attraverso la sistematica sostituzione con i propri nipoti ai duchi locali. I passi in cui Paolo Diacono narra di tali sostituzioni, sono anche quelli in cui, all'interno dell'*Historia Langobardorum* – di norma molto avara sulle notizie relative alle donne – egli fornisce invece con puntualità dettagli sui matrimoni dei propri congiunti¹⁷. L'attenzione allo status delle figlie, alla regolamentazione delle unioni nuziali, all'entità dei doni che ne sancivano la pubblicità, compare egualmente nelle leggi del regno di Liutprando¹⁸ come segno del controllo molto più stringente che nel passato da parte dell'autorità regia sulle alleanze familiari e sulle dinamiche della riproduzione sociale. La stessa comparsa della categoria del *mundoaldus* per indicare con un nome specifico colui che gestisce i beni delle donne è relativa alle leggi di Liutprando e non compare in quelle precedenti.

Per finire, occorre chiedersi di che genere sono le donne *in capillo*? Anni fa, Janet Nelson (1996) ha richiamato l'attenzione su un passo famoso della *Vita Karoli* di Eginardo, dove si afferma che Carlo non dette mai le proprie figlie in sposa a nessuno: poiché le amava moltissimo le volle sempre tenere con sé¹⁹. Nelson paragonò queste figure femminili accanto al

padre agli eunuchi bizantini che, deprivati delle loro caratteristiche sessuali, avevano con il proprio padre sociale (l'imperatore bizantino) un rapporto profondo di complicità e di dipendenza, poiché dalla protezione imperiale essi traevano tutto il proprio onore e il loro rilievo. Riflessa nella dimensione dei rapporti padrefiglia, potremmo pensare che le figlie *in capillo*, non costrette a velarsi in pubblico e perciò visibilmente soggette al proprio padre, facessero idealmente parte di un genere 'neutro', accompagnato al loro stadio idealmente adolescenziale e asessuato, in cui le debolezze dei diritti femminili si accompagnavano all'invisibilità sociale (PARTNER 1993).

BIBLIOGRAFIA

- AMORY P., 2003, *People and identity in Ostrogothic Italy*, 489-554, Cambridge.
- ARJAVA A., 2008, *Paternal power in Late Antiquity*, in *Journal of Roman Studies*, 88 (2008), pp. 147-165.
- BALCH D.L., OSIEK C., 2003, *Early Christian families in context: an interdisciplinary dialogue*, Cambridge.
- BARTLETT R., 1974, *Symbolic meanings of hair in the Middle Ages*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, 4 (1994), pp. 43-60.
- BIERBRAUER V., 1980, *Frühgeschichtliche Akkulturationsprozesse in den germanischen Staaten am Mittelmeer (Westgoten, Ostgoten, Langobarden) aus der Sicht des Archäologen*, in *Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, pp. 89-105.
- BRATHER S., 2010, *Bestattungen und Identitäten. Gruppierungen innerhalb frühmittelalterlicher Gesellschaften*, in W. POHL (ed.), *Archaeology of identity. Archäologie der Identität*, Wien, pp. 25-50.
- CARTRON I., CASTEX D., 2009, *Identité et mémoire d'un groupe aristocratique du haut Moyen Âge: le site de «la Chapelle» à Jau-Dignac et Loirac (Gironde)*, in A. ALDUC LE BAGUSSE (éd.), *Inhumation de prestige ou prestige de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e XV^e siècle)*, Université de Caen 2009, pp. 151-170.
- CAVALLI SFORZA L.L., FELDMAN M.W., 2003, *The Application of Molecular Genetic Approaches to the Study of Human Evolution*, in *Nature Genetics Supplement*, 33 (2003), pp. 266-275.
- COOPER K., 1992, *Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy*, «*Journal of Roman Studies*», 82 (1992), pp. 150-164.
- COOPER K., 2006, *The fall of the Roman Household*, Cambridge.
- COOPER K., BOF R., 2010, *Il caso della moglie di Optato e l'evoluzione del vincolo coniugale nel VI secolo*, in C. LA ROCCA, A. MALENA (a cura di), *Donne in famiglia nell'alto medioevo* (= Genesis, IX/1), Roma, pp. 29-54.
- DERRET J.D.M., 1973, *Religious Hair*, in *Man*, n.s., 8 (1973), pp. 100-103.
- FAYER C., 1986, *L'«ornatus» della sposa romana*, in *Studi romani*, 34: 1/2 (1986), pp. 1-24.
- FELL C., 1984, *A friwif locbore revisited*, in *Anglo Saxon England*, 13 (1984), pp. 157-165.
- FISCHER DREW K., 1956, *Notes on Lombard Institutions*, The Rice Institute Pamphlet: Monograph in History, XLIII, No. 2 (July 1956) ora in EAD., *Law and society in early Medieval Europe: studies in legal history*, Oxford 1988.
- ¹⁴ Pauli, *Historia Langobardorum*, VI, 43: «Nec multum post idem regnator (sc. Liutprandus) Guntrut, filiam Teutperti Baioariorum ducis, aput quem exularat, in matrimonium duxit; de qua unam solummodo filiam genuit».
- ¹⁵ *Ibid.*, VI, 17.
- ¹⁶ *Ibid.*, VI, 38, 51, 55.
- ¹⁷ *Ibid.*, VI, 50, 55.
- ¹⁸ Liutprandi, *Leges*, 7 (doni nuziali), 12, 112 (matrimonio di una *filia* prima dei 12 anni).
- ¹⁹ Einhardi, *Vita Karoli Magni*, 19, p. 25: «Quae (sc. Filiae Karoli) cum pulcherrimae essent et ab eo plurimum diligenterentur, mirum dictu, quod nullam earum cuiquam aut quorum aut exterorum nuptum dare voluti, sed omnes secum usque ad obitum suum in domo sua retinuit, dicens se earum contubernio carere non posse. Ac propter hoc, licet alias felix, adversae fortunae malignitatem expertus est. Quod tamen ita dissimulavit, acsi de eis nulla umquam alicuius probri auspicio esorta vel fama dispersa fuisset».

- GEARY P., 1996, *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton.
- GHIGNOLI A., 2005, *Su due famosi documenti pisani dell'VIII secolo*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 107, 1 (2005), pp. 1-70.
- GIANNONE P., 1844, *Storia civile del regno di Napoli*, Napoli 1844.
- GRUPEN C.U., 1784, *De Uxore Theotisca*, Göttingen 1784.
- GUERREAU-JALABERT A., 1988, *La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval*, in *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 46-47 (1988), pp. 65-108.
- GUERREAU-JALABERT A., 1998, *Qu'est-ce que l'adoptio dans la société chrétienne médiévale?* in *Médiévales*, 35 (1998), pp. 33-49.
- GUERREAU-JALABERT A., 2007, *Rome et l'Occident médiéval: quelques propositions pour une analyse comparée de deux sociétés à système de parenté complexe*, in J.-P. Genet (ed.), *Rome et l'état moderne européen Rome*, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 377), pp. 197-216.
- HALLPIKE C.R., 1969, *Social Hair*, in *Man*, n.s., 4 (1969), pp. 256-264.
- HALSALL G., 2010, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul. Selected studies in history and archaeology 1992-2009*, Leiden.
- JAMES L. (ed.), 1997, *Women, men and eunuchs. Gender in Byzantium*, London.
- JUSSEN B., 2000, *Spiritual kinship as social practice. Godparenthood and Adoption in the Early middle ages*, London 2000.
- JOYE S., 2006, *La femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés du Moyen Age*, thèse de doctorat nouveau régime/ tesi di dottorato di ricerca (Lille-Padova 2006), c.s.
- JOYE S., 2010, *I conflitti familiari per la figlia nubile (V-IX secolo)*, in C. LA ROCCA, A. MALENA (a cura di), *Donne in famiglia nell'alto medioevo* (= Genesis, IX/1), pp. 29-54.
- JØRGENSEN J., 1991, *Castel Trosino and Nocera Umbra: a chronological and social analysis of family burial practices in Lombard Italy (6th-8th century)*, «Acta Archeologica», 26 (1991), p. 1-58.
- KENNEL S.A.H., 1991, *Women's hair and the law: two cases from late antiquity*, in *Klio*, «Beiträge zur alten Geschichte», 73 (1991), pp. 526-536.
- LEACH E.R., 1958, *Magical Hair*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 88 (1958), pp. 147-164.
- LEYSER C., 1993, *Long-haired Kings and Short-haired Nuns: Writing on the Body in Caesarius of Arles*, «Studia patristica», 24 (1993), pp. 143-150.
- LE JAN R., 1993, *Apprentissages militaires, rites de passage et remises d'armes au haut Moyen Âge*, in *Education, apprentissages, initiation au Moyen Âge: Actes du premier colloque international de Montpellier, 1*, Montpellier pp. 211-232.
- LA ROCCA C., 1997, *Segni di distinzione. Dai corredi funerari alle donazioni 'post obitum' nel regno longobardo*, in L. PAROLI (ed.), *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, Firenze, pp. 31-54.
- LA ROCCA C., 2005, *Rituali di famiglia: Pratiche funerarie nell'Italia longobarda*, in F. BOUGARD, C. LA ROCCA, R. LE JAN (ed.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*, Roma, pp. 431-457.
- LAUWERS M., 2005, *Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris.
- LAVAN L., ÖZGENEL L., SARANTI A.C., 2007, *Housing in late antiquity: from palaces to shops*, Leiden-Boston.
- MURATORI L.A., 1755, *Dissertatio XX. Degli atti delle donne*, in ID., *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, Roma, pp. 281-296.
- NELSON J.L., 1996, *Women at the Court of Charlemagne. A case of monstrous regiment?* in EAD. *The Frankish World (750-900)*, London, pp. 223-242.
- PAROLI L., RICCI M., 2007, *La necropoli altomedievale di Castel Trosino*, Firenze.
- PARTNER N.F., 1993, *No sex no gender*, in *Speculum*, 68 (1993), pp. 419-443.
- POLCI B., 2003, *Some aspects of the transformations of the roman domus between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in L. LAVAN, W. BOWDEN (a cura di), *Theory and practice in Late Antique archaeology*, Leiden-Boston, pp. 79-106.
- POHL W., 1998, *Telling the difference. Signs of ethnic identity*, in W. POHL, H. REIMITZ (a cura di), *Strategies of distinction: the construction of the ethnic communities, 300-800*, Leiden, pp. 17-69.
- REBILLARD E., 2009, *The care of the dead in late antiquity*, Ithaca.
- SALVIOLI G., 1821, *Storia del Diritto italiano*, Torino.
- SIGNORI G., 2005, *Veil, Hat or Hair? Reflections on an asymmetrical relationship*, «Medieval History Journal», 25 (2005), pp. 25-47.
- SMITH J.M.H., 1998, *Gender and ideology in the early Middle Ages*, «Studies in church history», 34 (1998), pp. 51-73.
- STAFFORD P., 2000, *Queens as treasure in the early middle ages*, in E.M. TYLER (ed.), *Treasure in the Medieval West*, York, pp. 61-82.
- SYNNOTT A., 1987, *Shame and Glory: a sociology of Hair*, «The British Journal of Sociology», 38 (1987), pp. 381-413.