



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo  
Graduate School**

**Dottorato di ricerca  
in Storia sociale europea del Mediterraneo dal Medioevo all'età  
contemporanea  
Ciclo XXIV  
Anno di discussione 2013**

***Cavalli e cavalieri in Italia nell'Alto Medioevo  
(secc. V-X):  
studio della simbologia equestre attraverso fonti narrative,  
documentarie e archeologiche***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-STO/01  
Tesi di Dottorato di Chiara Provesi, matricola 955620**

**Coordinatore del Dottorato  
Prof. Mario Infelise**

**Tutore del Dottorando  
Prof. Stefano Gasparri**



## Sommario

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>5</b>
RINGRAZIAMENTI .....	8
<b>PARTE I: IL V-VI SECOLO.....</b>	<b>11</b>
1. ALCUNI CENNI SUL REGNO DI TEODERICO IN ITALIA (489-526) .....	13
2. L'ICONOGRAFIA DI TEODERICO A CAVALLO. ....	19
3. IL LINGUAGGIO EQUESTRE NEL PANEGIRICO DI ENNODIO .....	28
4. TEODERICO E I CAVALLI NELLE VARIAE DI CASSIODORO .....	32
5. IL LINGUAGGIO EQUESTRE NELLE FONTI LEGISLATIVE.....	41
6. STRATEGIE DI AUTO-RAPPRESENTAZIONE: I RITROVAMENTI ARCHEOLOGICI. ....	50
7. CASSIODORO E I SUOI ALLEVAMENTI DI CAVALLI: UNA STRATEGIA DI PRESTIGIO LOCALE?.....	55
8. IL REGNO DI CLODOVEO: UN CONFRONTO.....	65
9. CONCLUSIONI.....	69
<b>PARTE II: IL VI SECOLO .....</b>	<b>72</b>
1. LA GUERRA GOTICA: I RE GOTI E I LORO CAVALLI SECONDO PROCOPIO DI CESAREA. ....	73
2. I "GETICA": ETNOENESI E PROPAGANDA. ....	83
3. CONCLUSIONI.....	90
<b>PARTE III: IL VI-VII SECOLO.....</b>	<b>91</b>
1. INTRODUZIONE.....	94
2. COME SI PRESENTA UNA NECROPOLI DI VI-VII SECOLO IN ITALIA: CARATTERI GENERALI .....	100
3. LE SEPOLTURE DI "CAVALIERE" IN ITALIA. ....	106
4. NOCERA UMBRA. ....	110
5. VICENNE. ....	118
6. SPILAMBERTO. ....	124
7. IL LINGUAGGIO EQUESTRE NEI DIALOGI DI GREGORIO MAGNO. ....	128
8. CONCLUSIONI.....	138
<i>Piante e tabelle</i> .....	140
<b>PARTE IV: IL VII-VIII SECOLO .....</b>	<b>149</b>
1. LE FONTI LEGISLATIVE DEL REGNO LONGOBARDO: L'EDITTO DI ROTARI. ....	150
2. LE AGGIUNTE A ROTARI. ....	159
3. LE CARTE DI TUSCIA. ....	165
4. LE CARTE DEL MONASTERO DI SANTA MARIA DI FARFA. ....	174
5. LE CARTE DI SANTA SOFIA A BENEVENTO. ....	183
6. IL MITO DELLE CAVALLE: LA SIMBOLOGIA EQUESTRE NELL'HISTORIA LANGOBARDORUM.....	190
7. CONCLUSIONI.....	204
<b>PARTE V: IL IX SECOLO.....</b>	<b>206</b>
1. LA TRADIZIONE DELLA SIMBOLOGIA EQUESTRE NELLA CULTURA CAROLINGIA.....	207
2. IL LINGUAGGIO EQUESTRE E L'ARISTOCRAZIA DI IX SECOLO: ALCUNE FONTI TESTAMENTARIE.....	211
3. IL PLACITO DI RISANA E LA SIMBOLOGIA EQUESTRE NEL FRIULI. ....	219
4. CAVALLI E CAVALIERI A BENEVENTO: UNA TRADIZIONE ANTICA. ....	225
5. I CAVALLI DEI VESCOVI: IL LINGUAGGIO EQUESTRE NELLE FONTI ECCLESIASTICHE DI IX SECOLO. ....	239
6. CONCLUSIONI.....	248
<b>QUASI UN EPILOGO: ALCUNI CENNI SULLA SIMBOLOGIA EQUESTRE DI X SECOLO.....</b>	<b>250</b>
<b>CONCLUSIONI COMPLESSIVE. ....</b>	<b>274</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>302</b>
<i>STUDI</i> .....	302
<i>FONTI</i> .....	317



## INTRODUZIONE

Si può considerare un linguaggio come un insieme coerente di significanti che, per essere efficaci nel veicolare un messaggio, devono essere riconosciuti da tutti i personaggi di una comunicazione. Tali significanti possono variare per forma e natura: immagini, parole pronunciate o scritte, gesti sono tutti aspetti che, in certi contesti, possono costituire un codice condiviso. Per linguaggio equestre, allora, intendo un codice i cui significanti abbiano in comune un riferimento all'ideale di cavaliere e di cavallo come marcatore di *status* sociale. Che il cavallo fosse un bene di lusso nell'alto medioevo è un'affermazione ovvia. Altra cosa è, però, ammettere l'esistenza di una coerenza tra alcune delle testimonianze che citano questi animali o ciò che è loro pertinenza (attrezzatura da cavaliere, atteggiamenti, attività, raffigurazioni): se una tale coerenza è dimostrabile, allora si può parlare di linguaggio equestre e, dunque, procedere a riconoscerne i significanti e le sfere concettuali coinvolte. Infatti, l'ipotesi da cui questo lavoro prende avvio è che alcuni riferimenti all'attività del cavaliere nelle fonti altomedievali siano intesi a richiamare alla mente del ricevente un ambito ideale preciso, costituito da valori connessi alla guerra, all'identità maschile, al prestigio sociale. A sua volta, questo campo di significati è tramite – o almeno questo è ciò che si cerca di dimostrare – per ulteriori significati, i quali però mutano secondo le esigenze legate al momento contingente in cui è prodotta la fonte e alle strategie degli attori coinvolti in tale produzione: così si può utilizzare il linguaggio equestre per promuovere o legittimare un sistema politico, per permettere l'inserimento di un gruppo familiare in un contesto locale, etc.

Se tali ipotesi sono verosimili, è allora possibile attribuire un maggior grado di consapevolezza agli attori coinvolti nella redazione delle fonti e di comprenderne, di conseguenza, meglio le intenzioni. Ad esempio, si consideri il caso di un testo agiografico che racconti l'intervento miracoloso del sovrannaturale, che impedisce l'adempimento di un proposito turpe o erroneo perché la cavalcatura su cui procede il personaggio da correggere improvvisamente si blocca. Questo testo può essere

considerato come la testimonianza della vivace fantasia della cultura medievale, della forte presenza di una visione religiosa del mondo, o anche, in certo modo, dell'ingenuità e dell'ignorante superstizione dell'autore, della sua committenza e del suo pubblico. Ma se si riconosce questo episodio come un *topos*, un significante preciso, allora l'esegesi assume tutta un'altra pregnanza e raggiunge diversi risultati.

Presupposto fondamentale a tale ricerca è la considerazione che quella altomedievale sia una società assai diversa da quella in cui viviamo: diverso è l'approccio alla realtà, diverso è il modo di raccontare questa stessa realtà. Per questo motivo ritengo sia necessaria, non solamente utile, una metodologia di indagine di tipo antropologico. L'alterità della società analizzata impone un atteggiamento di apertura che superi le categorie valutative proprie della nostra cultura. Grazie a un approccio antropologico, allora, è possibile riconoscere come la cultura altomedievale sia fortemente permeata dalla ritualità<sup>1</sup>: un rituale è da intendersi costituito dalla ripetizione di gesti precisi, il cui significato è noto a chi organizza e a chi assiste. Una società di questo tipo, come si può capire, attribuisce molta importanza al piano simbolico; in un contesto in cui la conoscenza e la comunicazione della conoscenza passano attraverso la simbologia, il linguaggio equestre assume ulteriore importanza.

La storia delle idee e della cultura, come è noto, segue una cronologia lunga, perché si modifica sul lungo periodo. A tale considerazione è dovuta l'ampiezza del periodo coinvolto nella mia analisi: infatti, alcuni processi sono maggiormente evidenti in un arco temporale lungo. Tuttavia, è necessaria una specificazione: i due estremi cronologici di V e X secolo rappresentano, appunto, degli estremi: un punto di partenza e un punto di arrivo, che saranno toccati solo marginalmente, mentre la ricerca tratta in modo più approfondito il periodo tra VI e IX secolo, in cui è coinvolto, a mio parere, il processo di trasformazione e sviluppo del fenomeno qui studiato.

La ricerca è presentata in ordine cronologico, attraverso capitoli che trattano ciascuno un arco temporale preciso, del quale ho cercato di ricreare il contesto sociale e culturale. In ogni capitolo, sono confrontati tra loro delle testimonianze, che ho reputato significative, tratte dallo spoglio di fonti di diversa natura. Ho voluto riunire fonti archeologiche, narrative e documentarie, nonostante sia consapevole dei

---

<sup>1</sup> NELSON (1992).

limiti derivati dalla mia formazione di storica nel trattare con la doverosa perizia le diverse tipologie di testimonianze. Sono, infatti, convinta che solo da tale confronto possa scaturire una visione quanto più completa possibile di quei fenomeni sociali e culturali che sono oggetto di questo studio.

## ***Ringraziamenti***

Sarebbe davvero lungo l'elenco delle persone che, attraverso lo scambio di opinioni e informazioni, hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro. Mi limito allora a ringraziare tutti i professori, i colleghi e gli studiosi incontrati durante convegni, seminari, tavole rotonde, etc.

Ringrazio, poi, la professoressa Cristina La Rocca che per prima mi ha appassionata a queste tematiche e che mi ha sempre fornito spunti e suggerimenti interessanti. A lei va la mia ammirazione, non solamente per il suo lavoro di studiosa.

Devo confessare poi il debito che ho contratto in questi anni con la dottoressa Irene Barbiera, che si è sempre offerta al dialogo e al confronto: da lei ho imparato molto.

Ultimo, ma ovviamente non in ordine di importanza, ringrazio il mio tutor, professor Stefano Gasparri, che con pazienza e puntualità ha seguito il mio percorso di dottoranda. Il suo entusiasmo e la sua grande esperienza mi hanno aiutato non poco a dare la giusta dimensione alla mia ricerca.

Vorrei infine ringraziare la mia famiglia, in particolare mia madre e mio marito, che con il loro sostegno materiale e morale mi hanno permesso di portare a termine questo lavoro.



*A Emma,  
che è appena arrivata  
e Claudio  
che c'è sempre stato*



## **PARTE I: IL V-VI SECOLO.**



## **1. Alcuni cenni sul regno di Teoderico in Italia (489-526).**

In questa sezione si tratterà del regno ostrogoto in Italia (489-535): si ricercheranno le occasioni e le modalità di utilizzo del linguaggio equestre nelle fonti che sono rimaste a disposizione degli storici. Più in particolare, si porrà attenzione a due declinazioni specifiche di questo linguaggio e dei rituali di cui è espressione: quella cioè tesa a delineare la figura del regnante e di ricollegarlo a un sistema politico e ideologico legittimato, da una parte, e quella invece che coinvolge la definizione dell'aristocrazia, rispetto alla società e al proprio interno, dall'altra.

In primo luogo, risulta utile comprendere come la propaganda ufficiale della corte disegnava la figura del re, per cogliere i panorami ideologici a cui si scelse di far riferimento, anche per quanto riguarda l'immagine di un sovrano in veste di guerriero a cavallo.

Quando Teoderico giunse in Italia nel 489, il suo clan familiare, quello degli Amali, aveva da poche generazioni ottenuto la supremazia politica su un gruppo di persone che iniziava a riconoscersi come popolo, grazie alla creazione di una memoria comune, una mitologia che forniva un'etnogenesi di sapore antico e riuniva diverse provenienze geografiche e storiche all'interno di un'unica identità gota<sup>2</sup>. Per questo tipo di pubblico, Teoderico doveva aver giustificato il proprio potere con radici guerriere, capacità strategiche e un buon numero di vittorie sul campo.

Ma la personalità complessa di questo sovrano si basava su una formazione personale e culturale eterogenea. È risaputo, infatti, che Teoderico passò la sua giovinezza a Costantinopoli come ostaggio, tra il 461 e il 471, presso l'imperatore Leone I (457-474)<sup>3</sup>. Sotto l'imperatore Zenone (474-491) fu anche console per l'anno 484<sup>4</sup>.

Nella cultura di Teoderico, dunque, convivevano due modelli di potere: quello costruito dalle leggende di etnogenesi gota<sup>5</sup> e quello creato invece dall'ideologia dell'impero romano. Il suo regno, di conseguenza, si fondava su questa doppia

---

<sup>2</sup> LA ROCCA (2006).

<sup>3</sup> *Getica*, LII.

<sup>4</sup> AMORY (2003) pp. 116-117

<sup>5</sup> WOLFRAM (1979) pp. 448-450

identità e a sua volta contribuiva a rafforzarla. L'immagine di sé che Teoderico voleva proporre si poneva sempre all'incrocio tra due tradizioni culturali che a loro volta erano da tempo entrate a contatto l'una con l'altra, durante la lunghissima vicenda della definizione dei confini dell'impero romano e della distinzione di quest'ultimo rispetto al "barbaricum", il mondo che si collocava indefinitamente al di là dell'universo non solo geografico ma anche mentale del cittadino romano<sup>6</sup>. Il pubblico ideale per assistere a questa rappresentazione del potere si trovava a sua volta suddiviso tra un'appartenenza gota e un'identità romana. Si tratta di una distinzione funzionale tra i civili e i militari finalizzata a creare una facciata irreale di mantenimento dello *status quo* precedente l'invasione gota in Italia e a inquadrare ideologicamente le diverse personalità sociali. Non sono dunque da ricercare, nelle definizioni di "Goto" e "Romano", rigide – e poco realistiche – separazioni etniche, ma piuttosto, dietro questo sistema ideale, si nascondeva una realtà molto fluida in cui personaggi di diversa estrazione si collocavano dentro l'una o l'altra identità a seconda della propria convenienza e degli equilibri sociali e politici. Del resto, la stessa aristocrazia senatoriale, che per antonomasia doveva rappresentare il nucleo principale dell'identità e delle tradizioni romane, aveva visto lentamente scomparire i superstiti delle grandi famiglie del passato: anche a causa di un problema biologico – cioè la scarsa probabilità di partorire un numero sufficiente di figli maschi che potessero sostituire il padre in Senato<sup>7</sup> – al tempo di Teoderico l'aristocrazia romana era ormai abituata ad accogliere in seno personaggi delle più diverse estrazioni sociali e culturali, spesso promossi dagli stessi imperatori.

Questa era dunque la base sociale interna cui Teoderico doveva dimostrare la legittimità del proprio potere: da una parte il suo seguito, un gruppo eterogeneo che si identificava come Goti fedeli agli Amali, dall'altra gli "autoctoni", un panorama variegato di aristocratici di mediocri o altissime condizioni sociali ed economiche, che si riconoscevano in un medesimo stile di vita dal sapore antico<sup>8</sup>. A questo scopo, la corte regia, in un clima culturale vivace, preparava le basi di una propaganda talmente efficace che riuscì a mantenere la regalità di Teoderico intatta anche dopo la sua morte e a trasformare questo personaggio in un re per eccellenza la cui fama scavalcò gli stretti limiti temporali del suo regno; al cospetto della figura di Teoderico,

---

<sup>6</sup> GASPARRI-LA ROCCA (2012), pp. 74-79.

<sup>7</sup> HEATHER (2005) p. 32

<sup>8</sup> WICKHAM (2005) p. 205.

di volta in volta considerato come emblema della malvagità eretica o come ultimo difensore dell'impero romano, dovettero confrontarsi molti altri sistemi politici negli anni a venire.

La propaganda ufficiale del regno di Teoderico si basava sul concetto di *civilitas*: si tratta di una coloritura ideologica che imperniava tutta l'attività politica e culturale del sovrano goto e che voleva ricollegare tale attività a un passato riconosciuto e legittimato. Tale passato non possedeva dei confini cronologici precisi, ma assumeva i tratti di una favolosa età dell'oro, che univa la mitologia più antica alle remote memorie primo imperiali: le fonti ufficiali lo definivano come un'*antiquitas* in cui riposava l'autorità legittima e legittimante del mito romano. Per contro, il periodo che si era appena concluso prima dell'arrivo di Teoderico, etichettato come *vetustas*, era rappresentato come una parentesi di decadenza, cui il nuovo regno riuscì a porre fine per riportare il mondo occidentale agli antichi fasti<sup>9</sup>. Attraverso questo rimando ideologico tra *antiquitas*, *vetustas* e *novitas* (l'epoca teodericiana), la propaganda riusciva a rendere riconosciuti e accettati i provvedimenti del re, anche quando questi erano dettati da una politica che invece seguiva modalità e finalità del tutto nuove, e in linea con le mutate condizioni storiche. Lo si vede assai chiaramente nell'ambito della politica edilizia, per la quale Teoderico è celebrato molto spesso dalle fonti. Si è da tempo sottolineata la difficoltà dello storico nel conciliare l'entità dell'attività costruttiva e restauratrice di questo sovrano così come è rappresentata nelle fonti scritte con la povertà di interventi significativi testimoniata dai resti archeologici<sup>10</sup>. Più che pensare a un senso di inferiorità nei confronti dell'antichità romana che avrebbe attanagliato Teoderico costringendolo a pochi interventi di restauro e a pochissime iniziative personali, sarebbe utile leggere anche questo aspetto della politica teodericiana alla luce di quanto detto sinora. Infatti, è evidente come la propaganda mascheri la reale entità dell'attività del re come un intervento in linea con la tradizione di evergetismo degli imperatori romani.

Il concetto di *civilitas* contribuiva a rendere ben accetto il ruolo di Teoderico agli occhi dell'aristocrazia senatoria e in generale a rappresentarlo anche all'esterno come difensore dell'autentica romanità. Teoderico non sostituiva l'imperatore, poiché fino alla morte mantenne il titolo di *magister militum*, né si attribuì poteri che superassero i limiti che il proprio ruolo gli imponeva (come nominare consoli o

---

<sup>9</sup> LA ROCCA (1993).

<sup>10</sup> BROGIOLO (2008).

legiferare)<sup>11</sup>. Il rispetto ostentato nei confronti del Senato e il mantenimento – per lo meno di facciata – dell'ordine preconstituito, dovevano rassicurare i civili e gli interlocutori esterni (ovvero l'impero orientale e i sovrani dei regni occidentali di nuova formazione) sulle intenzioni di Teoderico, votato alla restaurazione dell'antica potenza imperiale occidentale. Ma, come si è detto, egli era anche re degli Ostrogoti e, in quanto tale, doveva adeguare la rappresentazione del proprio potere anche alle aspettative di questa parte della popolazione: chi si definiva come Goto e militava nell'esercito aveva bisogno di riconoscersi in un capo che condividesse con l'esercito cultura e linguaggio. Teoderico non si dimenticò mai di evidenziare anche la sua immagine di re condottiero e di promuovere la creazione e la diffusione di racconti che esaltassero la sovranità degli Amali, il loro valore in battaglia, e il coraggio in generale di tutto il popolo goto, che egli cercava di coinvolgere, soprattutto negli ultimi anni di regno, quando la ricerca di un erede legittimo si faceva più pressante, nel legame con la propria dinastia<sup>12</sup>.

L'intera attività di Teoderico era accompagnata, quindi, da una propaganda che legittimava il suo potere, attribuendogli un'autorità di fatto imperiale ma nascondendo tale autorità dietro una facciata di sottomissione all'impero orientale. La posizione di Teoderico, infatti, era troppo instabile, intrinsecamente dipendente dall'avallo dell'imperatore costantinopolitano e costantemente messa alla prova sia all'interno – proprio a causa della duplice categorizzazione dei suoi sudditi di cui si è detto e che costringeva il re stesso a mantenersi in bilico tra due identità – sia all'esterno – di fronte ai regni di nuova formazione in Occidente, ai quali doveva presentarsi come rappresentante del potere romano, per giustificare le sue conquiste militari e la sua intromissione negli equilibri tra regni. A quest'ultimo proposito, è illuminante la serie di epistole raccolte da Cassiodoro da cui si evince l'andamento delle relazioni tra Teoderico e gli altri sovrani occidentali<sup>13</sup>. Ai "colleghi" stranieri, il sovrano ostrogoto doveva dimostrare la propria superiorità morale, perché il suo potere era direttamente collegato a quello imperiale. Le vittorie militari che in pochi anni arrisero a Teoderico, ponendo per qualche tempo il regno ostrogoto al centro del panorama occidentale<sup>14</sup>, furono giustificate come riappropriazioni di territori già possedimenti dell'impero romano, di cui Teoderico era degno rappresentante e

---

<sup>11</sup> AMORY (2003), p. 91.

<sup>12</sup> AMORY (2003), pp. 99-100 e 152

<sup>13</sup> Alcuni esempi: *Variarum*, I, 1, 46; II, 41; III, 1, 2, 4; IV, 1, 2; V, 44.

<sup>14</sup> WICKHAM (2005) p. 45.



difensore. Si pensi, per nominare un episodio soltanto, all'enorme significato ideologico che comportò l'appropriazione del tesoro visigoto dopo la vittoria del 508 in Gallia meridionale. Tale tesoro, infatti, conteneva anche il bottino raccolto durante il sacco del 410 a Roma: riportare in Italia una "reliquia politica"<sup>15</sup> di così grande importanza consacrava Teoderico come restauratore della potenza imperiale. Attraverso una politica matrimoniale accorta e un'azione militare decisa, coadiuvato da una intelligente diplomazia, il re ostrogoto cercava di attribuirsi il ruolo di arbitro internazionale.

Sebbene il tono paternalistico con cui Teoderico si rivolgeva ai sovrani occidentali potrebbe trarre in inganno<sup>16</sup>, anche questi ultimi fornivano al re goto un ulteriore modello di gestione del regno. Come è stato sottolineato dalla storiografia recente<sup>17</sup>, il sistema politico ostrogoto in Italia presentava molte caratteristiche simili agli altri regni di nuova formazione. Sappiamo ad esempio che il tentativo di mantenere almeno esteriormente l'organizzazione statale romana si riscontra anche presso i Vandali<sup>18</sup>, nonostante le fonti scritte che ci sono pervenute abbiano per molto tempo dipinto a tinte fosche la dominazione africana: eppure, a ben vedere lo sforzo compiuto da Genserico (428-477) e dai suoi successori per apparire degni successori dell'impero è evidente<sup>19</sup>. La concezione del potere che esprimeva la propaganda di Teoderico – basata sull'introduzione discreta di una sempre maggiore autonomia politica, mascherata da una patina di antichità – era condivisa dagli altri sovrani, in un gioco di influenze reciproche che continuò anche dopo la fine del regno ostrogoto. L'attività edilizia a scopo celebrativo impegnò anche i sovrani Franchi e il re visigoto Leovigildo (569-586)<sup>20</sup> riuscì a rappresentare la propria regalità come imperiale, attraverso la messa in scena di una serie di rituali di corte che ammiccavano alle usanze costantinopolitane. Lo stesso Giustiniano si servì di una propaganda che lo rendeva restauratore dei fasti romani, mentre di fatto egli delineava gradatamente il proprio ruolo come quello di un forte potere centrale cui erano demandate sempre più decisioni e la classe senatoriale era via via spogliata della possibilità di intervenire incisivamente nella gestione della cosa pubblica<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> GASPARRI (2004).

<sup>16</sup> Evidente ad esempio nella lettera al re dei Burgundi riguardo al dono di due orologi: *Variae*, I, 46

<sup>17</sup> LA ROCCA (1993).

<sup>18</sup> WICKHAM (2005), pp. 88-92

<sup>19</sup> Ne sono un esempio i mosaici di Kobbat Bent el Rey in VON RUMMEL (2011).

<sup>20</sup> DIAZ-VALVERDE (2000).

<sup>21</sup> AMORY (2003), pp. 136-137

Da quanto detto sinora, la figura di Teoderico risulta complessa e ambigua. Il tentativo di gestire la sua complicata posizione politica, collocata all'incrocio tra diverse tradizioni culturali e in un'epoca di importanti cambiamenti, portò all'elaborazione di un ideale di regalità che si rivelò per un certo periodo vincente. Il re si manteneva in equilibrio tra due rappresentazioni opposte del potere e di entrambe assumeva le caratteristiche: egli conduceva l'esercito con valore, ma si era nutrito in gioventù di studi classici<sup>22</sup> (particolarità, quest'ultima, che identificava l'aristocrazia romana); si occupava della cura dei monumenti simbolo dei fasti antichi, ma lodava Cipriano per aver insegnato il gotico ai propri figli<sup>23</sup>. Negli ultimi anni di regno, come si è già accennato, la volontà di legare la dinastia amala al trono in Italia comportò l'enfaticizzazione dell'aspetto più guerriero di Teoderico – potremmo dire più “gotico” – : la celebrazione della propria famiglia allo scopo di legittimarla alla successione comportò tra l'altro una minore attenzione nei rapporti con i rappresentanti della parte “romana” del suo sistema ideologico. Le morti di Boezio, di Simmaco e di papa Giovanni costarono a Teoderico la nomea di tiranno. Di essa furono svelti ad approfittare coloro che, nei secoli successivi, vollero rappresentare il re gotico come malvagio ed eretico.

Il linguaggio equestre si prestava efficacemente alla propaganda regia di Teoderico. Il cavallo ricordava nella tradizione etnografica romana i popoli delle steppe, cui appartenevano anche i Goti, mentre le immagini di imperatore a cavallo erano ormai familiari ad un pubblico abituato a una lunga serie di imperatori-soldato<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> WOLFRAM (1979), pp. 566-568.

<sup>23</sup> WOLFRAM (1979), pp. 557-558

<sup>24</sup> WICKHAM (2005), p. 166.

## 2. *L'iconografia di Teoderico a cavallo.*

Alla propaganda ufficiale regia concorsero anche le immagini che rappresentavano Teoderico e la sua regalità. Le raffigurazioni di questo tipo, è stato detto<sup>25</sup>, si possono a tutti gli effetti considerare documenti pubblici, perché esposti all'attenzione di un *audience* molto ampio. Si può parlare di una "scrittura", che veicola un messaggio ben preciso e facilmente comprensibile a chi ne riconosca i significanti. Ne è un esempio concreto il celebre medaglione di Senigallia, moneta probabilmente celebrativa coniata in occasione dei *Tricennalia* di Teoderico<sup>26</sup>: in esso, il re è rappresentato con i baffi e una lunga capigliatura, tratti che volevano richiamare un'identità gota; tuttavia, non mancano riferimenti all'iconografia imperiale, come la mano destra sollevata nell'atto benedicente e il globo terrestre sormontato dalla Vittoria. L'iscrizione che circonda l'immagine partecipa anch'essa alla doppia legittimazione del ruolo di Teoderico, definendolo sia REX che PRINCIS (*princeps*)<sup>27</sup>.

In questo capitolo, ci si occuperà di un mosaico e di una statua entrambi raffiguranti Teoderico a cavallo. Quello delle rappresentazioni musive di Teoderico dovette essere un trend familiare ai suoi sudditi: oltre al famoso mosaico di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna – nel quale Teoderico era probabilmente raffigurato assieme ad alcuni personaggi della corte presso il suo palazzo – abbiamo notizia sicuramente di un mosaico ravennate che mostrava il re accostato alle personificazioni di Roma e Ravenna<sup>28</sup>; da Procopio, conosciamo l'esistenza di un ritratto musivo del re a Napoli e di varie altre rappresentazioni di Teoderico a Roma<sup>29</sup>. Sempre grazie alla testimonianza dello storico bizantino, apprendiamo anche un'ulteriore caratteristica delle immagini regie: i mosaici che rappresentano Teoderico sono talmente permeati della sua regalità che diventano quasi un tutt'uno con il suo potere; per questo motivo, mentre il regno amalo cominciava a dare segni di cedimento e il sistema dinastico preparato faticosamente da Teoderico si dimostrava

---

<sup>25</sup> BRUBAKER (2010).

<sup>26</sup> ARSLAN (2006)

<sup>27</sup> GRIERSON-BLACKBURN (2007)

<sup>28</sup> LPR, XCIV

<sup>29</sup> *Guerra Gotica*, I,24 e III,20

fallimentare, il ritratto musivo del sovrano capostipite andava letteralmente in pezzi<sup>30</sup>. Un'attestazione di questo tipo, in un'opera che si può considerare estranea al regno ostrogoto e aderente alla fazione ad esso nemica<sup>31</sup>, rende bene l'importanza che la propaganda teodericiana attribuì alle rappresentazioni iconografiche: il tentativo di valorizzare questo mezzo di comunicazione particolare ebbe successo, se dopo la morte di Teoderico si attribuiva alle sue immagini un valore magico-profetico.

Riguardo alla statua di Teoderico, invece, è necessario, per comprenderne meglio il significato, tenere presente anche l'esperienza antica e tardo antica. È stato dimostrato<sup>32</sup> come nell'antichità poteva ottenere il diritto a un funerale pubblico con tanto di erezione di ritratto statuario chi avesse speso fatica e denaro nell'interesse della comunità di appartenenza. Durante gli ultimi secoli dell'impero, nonostante fosse molto diminuita la tendenza degli aristocratici a patrocinare imprese in favore della propria comunità, il prestigio attribuito alle statue si mantenne inalterato: si pensi ad esempio alle problematiche connesse alla costruzione di una statua in onore di Vettio Agorio Pretestato, nel contesto della famosa crisi del 384<sup>33</sup>. Teoderico stesso ottenne l'onore di una statua di fronte al palazzo di Costantinopoli, costruita su commissione di Zenone imperatore in occasione della nomina a console dell'Amalo per il 484<sup>34</sup>. Del resto, come si è detto, Teoderico amava ostentare le occasioni in cui la sua attività edilizia sopperiva all'incuria precedente nel riparare gli edifici in rovina: il fatto di essere rappresentato con delle statue, allora, poteva essere inserito nella tradizione che premiava anche in questo modo chi si occupava del bene comune. Esiste, però, un'implicazione di significato ulteriore nel farsi ritrarre per mezzo di una statua: basti pensare alle numerose statue equestri che rappresentavano gli imperatori del tardo impero, ritratti nella loro funzione di comandanti dell'esercito. La collocazione della statua equestre di Teoderico è, del resto, significativa. Ravenna, infatti, è la città che il re scelse come palcoscenico per una coniugazione leggermente diversa dell'ostentazione del suo potere: le strategie urbanistiche che furono applicate in questa città – compresa ad esempio l'erezione di edifici di culto, ma anche la diversa gestione della tecnica del reimpiego rispetto ad altri luoghi<sup>35</sup> – sembrano giustificate dalla rappresentazione che di Ravenna è contenuta nel già

---

<sup>30</sup> *Guerra Gotica*, I,24.

<sup>31</sup> Vedremo più avanti come anche quest'ultima affermazione dovrebbe tuttavia essere sfumata.

<sup>32</sup> WARD-PERKINS (1984), p. 9.

<sup>33</sup> KAHLOS (1994).

<sup>34</sup> *Getica*, LVIII.

<sup>35</sup> LA ROCCA (1993).

citato mosaico descritto da Agnello: Teoderico appare tra le personificazioni di Roma e, appunto, Ravenna; mentre la prima è rappresentata in armi secondo l'iconografia classica, la seconda è giovane e disarmata, secondo una modalità figurativa inedita. Ravenna, insomma, è la città dove forse era più facile sperimentare nuove concezioni del potere e timide ambizioni imperiali. Come in molti altri aspetti del suo agire politico e culturale, dunque, Teoderico si mantenne in bilico tra una leale sottomissione a Costantinopoli e un rilancio della propria immagine a erede dell'Impero in Occidente. Anche le sue rappresentazioni iconografiche seguono il medesimo criterio di prudenza: tant'è vero che, se si deve credere a Procopio, a re Teodato fu vietato di erigere statue che lo rappresentassero in assenza del legittimo imperatore, probabilmente perché il nipote di Teoderico non era stato altrettanto accorto nel gestire i suoi rapporti con l'Oriente<sup>36</sup>.

Dopo quanto appena detto, si può legittimamente ritenere che la scelta di farsi rappresentare a cavallo sia con un mosaico che con una statua fosse dettata da una precisa volontà di dare spessore ed evidenza a questo atteggiamento regale. Sarà allora proficuo analizzare nello specifico le due più antiche menzioni che abbiamo di entrambe le rappresentazioni. Si tratta di testimonianze piuttosto tarde, perché contenute nel testo di Agnello Ravennate, datato al IX secolo. Tuttavia, successivi riferimenti alle medesime rappresentazioni e, per quanto riguarda la statua, la nascita di una leggenda pavese in proposito, sembrano suffragare la reale esistenza di questi "documenti pubblici" iconografici.

Riguardo al mosaico di Pavia, Agnello scrive:

«Post vero depraedata a Langobardis Tuscia, obsiderunt Ticinum, quae civitas Papia dicitur, ubi et Theodericus palatium struxit, et eius imaginem sedentem super equum in tribunalis cameris tassellis ornati bene conspexi<sup>37</sup>».

La presenza di un palazzo costruito da Teoderico è la prima caratteristica di Pavia che Agnello mette in evidenza: la città è, dunque, definita immediatamente attraverso un edificio rappresentativo del potere regio. Tale potere è ulteriormente evidenziato dalla raffigurazione di re Teoderico a cavallo. Inoltre, mi pare particolarmente interessante la posizione del mosaico: se la stanza che lo ospitava

---

<sup>36</sup> *Guerra Gotica* I,3.  
<sup>37</sup> LPR XCIV.

era un tribunale all'epoca di Agnello, evidentemente doveva trattarsi di un luogo spazioso e centrale nell'economia architettonica del palazzo. Una tale collocazione potrebbe essere adeguata a una zona in cui si celebrava il potere di Teoderico, probabilmente attraverso l'esecuzione di qualche cerimoniale di corte, che quindi sfruttava come "scenografia" questa ulteriore rappresentazione della sovranità, il mosaico appunto. Del resto, è verosimile immaginare che la corte teodericiana conoscesse e utilizzasse i rituali della regalità: in occasione dei festeggiamenti dei *tricennalia* a Roma<sup>38</sup>, ad esempio, il re entrò in città con un seguito numeroso e maestoso e dette avvio a giochi circensi e a distribuzioni di pane. La stessa iconografia ci parla di un uso consapevole dei simboli di potere, gli stessi che probabilmente erano ostentati durante queste "epifanie" regali. Collocare il mosaico in uno dei luoghi in cui si svolgevano tali rituali poteva comportare, per chi vi assisteva, un intreccio continuo tra la gestualità e la rappresentazione iconografica, in un dialogo incessante tra realtà e ideologia, tra la fissità dell'immagine e la mobilità dei gesti; gesti che erano tuttavia anch'essi fissi, incanalati nelle linee precise di un comportamento simbolico riconosciuto e accettato. Inoltre, se nel IX secolo i sovrani carolingi assistevano alla discussione delle cause sotto il ritratto pavese di Teoderico<sup>39</sup>, e se si considera l'importanza che l'attività giudiziaria aveva assunto nel regno ostrogoto – grazie all'intrecciarsi di legami personali, ambizioni politiche e di prestigio –, non sembra inverosimile pensare che proprio questa fosse la natura del rituale che si svolgeva al cospetto del re e della sua immagine equestre: si tratta probabilmente del luogo deputato all'importante funzione di giudice assunta da Teoderico.

Poco dopo aver descritto il mosaico pavese, Agnello prosegue parlando di una statua equestre di Teoderico a Ravenna:

«In aspectu ipsorum pyramis tetragonis lapidibus et bisalis, in altitudinem quasi cubiti sex; desuper autem equus ex aere, auro fulvo perfusus, ascensorque eius Theodoricus rex scutum sinistro gerebat humero, dextro vero brachio erecto lanceam tenens. Ex naribus vero equi patulis et ore volucres exhibant in alvoque eius nidos haedificabant.»

---

<sup>38</sup> WOLFRAM (1979), p. 532.

<sup>39</sup> BOUGARD (1995), p. 212.

L'immagine sembra impressionante nella sua maestosità: la preziosità del materiale di costruzione, la posizione del re in assetto da guerra e la grandezza del cavallo, tale da poter ospitare nel proprio ventre nidi di uccelli. Tale potenza evocativa di una regalità che appare forte e stabile sembra rimanere intatta fino all'epoca in cui Agnello scrive.

A riprova della fama di cui godeva la statua di Teoderico, un famoso carne di Valafrido Strabone, ambientato nell'829 alla corte di Ludovico il Pio, la prende a modello per rappresentare un sovrano tiranno e malvagio<sup>40</sup>. Nell'immaginario dell'opera, Valafrido, nel cortile del palazzo reale, in attesa di esser ricevuto da Ludovico il Pio – diventerà precettore Carlo il Calvo – , passeggia presso una fontana al centro della quale svetta un complesso scultoreo che raffigura Teoderico a cavallo. Infatti, Agnello Ravennate narra che Carlo Magno, conquistata Ravenna, rimase impressionato dall'imponenza della statua e la fece trasferire, con gesto altamente simbolico, ad Aquisgrana presso il suo palazzo<sup>41</sup>. Ed è proprio di questa statua che discorre Valafrido con la propria musa ispiratrice, Scintilla, per gran parte del carne. Con lo pseudonimo di *Tetricus* (si tratta di un gioco di parole: *taeter* in latino significa, infatti, "orrido, deforme, ripugnante"), il sovrano goto rappresenta il malgoverno, il potere tiranno e crudele. Nonostante il fatto che gruppi di uccelli si avvicinino alla statua senza remore possa far pensare che Tetrico non fosse del tutto malvagio, in realtà, spiega Scintilla, essi si comportano come molti, che si avvicinano ai re tiranni per paura e per ottenere dei vantaggi ("Nonne vides humiles saevos quasi amare tiranno?"<sup>42</sup>). Tetrico è rappresentato completamente nudo, a significare la turpitudine della sua natura barbarica ("dat nudo opprobia nudus"<sup>43</sup>), mentre l'oro con cui è fabbricata l'opera è simbolo della sua *avaritia*. Il re goto, continua la musa, fu nemico del potere ufficiale ("praeclara palatia") e della Chiesa cattolica ("Christolasque greges"). Il carne si sviluppa in un'atmosfera onirica, in cui la realtà e la finzione si intrecciano e il lettore fatica a distinguere dove finisca l'una e dove inizi l'altra: il complesso scultoreo di Tetrico, infatti, inizia a muoversi al suono di un organo che Ludovico aveva ricevuto in dono dall'Oriente, quasi la rappresentazione teatrale, sotto lo sguardo di Valafrido, di una caccia infernale accompagnata, però, da una

---

<sup>40</sup> *De imagine Tetrici*

<sup>41</sup> LPR, XXIX.

<sup>42</sup> *De imagine Tetrici*, p. 371, r. 49. Curioso come questo passo ricordi la notazione di Agnello che riferisce della presenza nidi nel torace del cavallo. Qui, invece, gli uccellini non osano.

<sup>43</sup> *De imagine Tetrici*, p. 372, r. 58

musica celestiale. Appare improvvisamente la corte, guidata da Ludovico nelle vesti di Mosè e Valafrido, sospinto dalla folla, si ritrova nel palazzo. Il poeta dunque elogia ognuno dei suoi protettori accostandolo a una figura biblica. Infine, l'autore prende commiato da Tetrico, che nella sua selvaggia crudeltà non può comprendere la poesia: egli, specifica Valafrido, può solamente fornire ispirazione a causa dei suoi difetti, non costituisce la linfa di una composizione letteraria, al contrario è in grado solo di "sporcarla" con il suo cattivo esempio ("quia te suadente canebam, non mirum est vitiis nostram sordere camenam"<sup>44</sup>).

Valafrido Strabone rappresenta uno dei molti esempi di studioso di origini mediocri e periferiche che si costruì una carriera intrecciando relazioni strette con la corte e legittimandosi attraverso la propria cultura e la propria abilità letteraria<sup>45</sup>. Durante la lotta dinastica tra i figli di Ludovico il Pio, Valafrido scelse la parte sbagliata, sostenendo Lotario, e fu condannato all'esilio da Ludovico il Germanico nell'833. Dall'intitolazione dell'opera di cui abbiamo parlato poco sopra, si capisce che l'anno in cui è ambientata (l'829, quando Valafrido cominciò il suo lavoro di precettore di corte) dovrebbe essere stato il medesimo della sua composizione ("Versus in Aquisgrani palatio editi anno Hludowici imperatoris XVI). Le circostanze fortunate del ritrovamento del carme di Valafrido, che è stato conservato in un manoscritto dell'869 (il Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 869, sec IX ex<sup>46</sup>) senza alcuna informazione aggiuntiva, rendono difficile una datazione più sicura. La composizione è pervasa da un sottile tono polemico, che fa ipotizzare che all'epoca della stesura del carme i rapporti tra Valafrido e la corte erano già incrinati<sup>47</sup>. L'autore, infatti, critica con quest'opera i suoi mecenati in due modi: da una parte accostandoli a personaggi biblici e dall'altra attraverso la comparazione con Teoderico. Ludovico il Pio, contrariamente all'uso letterario corrente, non è paragonato a Davide o Salomone, re per antonomasia, ma a Mosè: egli infatti, da una situazione di sofferenza, dovrà condurre il popolo che gli è affidato fino al regno di Dio, che Scintilla non manca di descrivere riprendendo le parole di Isaia. Tuttavia, quando Valafrido si trova dinanzi al re, egli non riconosce il patriarca delle tavole della legge: piuttosto, la magnificenza con cui è agghindato Ludovico gli fa inizialmente pensare a Salomone, a Davide o, addirittura, a Erode. I tempi necessitano di un re che sappia spogliarsi della superbia

---

<sup>44</sup> *De imagine Tetrici*, p 378, r 258-259

<sup>45</sup> STELLA (2010). Si veda in proposito l'esempio di Venanzio Fortunato in LA ROCCA (2005).

<sup>46</sup> HERREN (1992)

<sup>47</sup> SMOLAK (2001).



e dell'avarizia per camminare insieme al popolo nel deserto: Ludovico, sembra dire Valafrido, non è quel re. L'incapacità di rivestire il ruolo di sovrano e di assumersi le responsabilità che tale ruolo comporta costituisce un'accusa terribile, per la cultura politica carolingia, e diventa il presupposto per giustificare una deposizione o una congiura<sup>48</sup>.

L'avarizia e la superbia di cui è velatamente accusato Ludovico il Pio sono gli stessi vizi che caratterizzano Tetrico: l'oro di cui è ricoperta la statua, si è detto, è significativo in questo senso. Una breve allusione al fatto che il musicista addetto all'organo dono dei Greci non è pagato abbastanza per il suo lavoro, precisazione che sembrerebbe fuori luogo nell'economia del carne, è indirizzata appunto a tacciare di avarizia il re<sup>49</sup>. Ancora più esplicita, inoltre, è la menzione di una statua dorata commissionata da Carlo Magno: la similitudine con Tetrico è in questo caso assai chiara. Infine, il complesso scultoreo che prende vita di fronte a Valafrido e l'organo che suona magnificamente, rappresentano l'elemento straniero – la statua è stata portata dall'Italia, lo strumento musicale viene dall'Oriente –, ciò che è esterno alla tradizione e che quindi porta con sé il pericolo del diverso e dell'incontrollabile: infatti, una donna, si dice che perde la vita per l'estasi provocata dalla musica. Probabilmente Carlo Magno pensava a Roma e a Costantinopoli quando portò la statua ad Aquisgrana<sup>50</sup>: la statua di Aurelio di fronte al Vaticano dovette fornirgli l'ispirazione, per sottintendere una diretta discendenza dall'impero romano e togliere questa eredità a Costantinopoli. Allora, Tetrico e l'organo rappresentano nel poema il pericolo costituito da una concezione del potere che non apparterebbe alla cultura franca e che quindi, nella visione di Valafrido, rischia di portare il regno alla rovina.

L'immagine di Teoderico come sovrano perfido e tiranno derivò a Valafrido da una leggenda riportata da Gregorio Magno nei *Dialogi*, e che racconta che il re fu divorato dalle fiamme di un vulcano<sup>51</sup>. Nel carne di Valafrido, Teoderico stesso è incarnato nella statua: si può dire che essa contenga la quintessenza del potere del re goto, nel bene e nel male. E, difatti, la statua prende vita. Inoltre, sono le sue caratteristiche esteriori a significare la malvagità di Tetrico-Teoderico. Così come in Agnello Ravennate, la scultura non solamente rappresenta il potere del re, ma ne

---

<sup>48</sup> DE JONG (1997); DE JONG (2000).

<sup>49</sup> HERREN (1992).

<sup>50</sup> THÜRLEMANN (1977).

<sup>51</sup> *Dialogi*, IV 31 "Etiam mortuus est; nam hesterna die hora nona inter Iohannem papam et Symachum patricium discinctus atque discalciatus et vincis manibus [post tergum] deductus, in hac vicina Vulcani olla iactatus est"

diventa in un certo senso il contenitore, come i mosaici di cui si è detto. Per questo motivo risulta significativa la scelta di Carlo Magno di trasferire nel proprio palazzo la statua: questa raffigurazione di Teoderico che richiamava al tempo stesso l'ideale del re guerriero e quello degli imperatori-soldato sembra portare con sé tutta l'autorità del sovrano: essa poteva quindi attribuire legittimità a chi la possedeva.

A questo proposito è significativa la vicenda che riguarda la statua detta Regisole di Pavia. Benzo di Alessandria, vissuto alla metà del XIV secolo, descrive questa statua equestre e racconta che si tratta della famosa rappresentazione di Teoderico, e che i Pavesi, vinti i Ravennati in guerra, la portarono nella propria città come trofeo. Come anche nelle fonti di cui abbiamo parlato più sopra, dalla descrizione della statua emerge tutta la sua potenza evocatrice, anche se chiaramente si tratta di una scultura diversa da quella di cui scrive Valafrido:

«Eques autem una mano freno regebat equum, alteram tenebat extensam. Equi pes unus a catulo ereo tenebatur erectus. Et – quod mirifice / commendabat artidicem – tanta quippe militari doctrina et tam docta tamque venusta industria / videbatur eques equo insidere ut non solum eius decora inessio, sed et regulata scapeditatio contemplantes ad equitandum instrueret, verum etiam provocaret.<sup>52</sup>»

È sufficiente dunque guardare il Regisole per essere pervasi da un'incontenibile voglia di cavalcare; addirittura, la statua è in grado, per l'accuratezza e il realismo con cui è stata fabbricata, di insegnare a chi la ammira l'arte dell'equitazione.

La leggenda che vuole che il Regisole sia in realtà la statua di Teoderico ha una lunga tradizione. Diverse lezioni si intersecano tra di loro, per cui di volta in volta la scultura sarebbe stata conquistata da Pavia o abbandonata da Carlo Magno in persona sulla strada per Aquisgrana. Ciò che importa è come il potere legittimante della statua che si pensava – o si voleva far pensare – raffigurasse Teoderico fosse rimasto intatto nei secoli. Il re gotico, nel bene e nel male, rappresentava una tipologia di regalità: per questa tipologia diventa imprescindibile il cavallo. A tale proposito, sono interessanti i bassorilievi che si trovano sulla cattedrale di San Zeno a Verona e che risalgono all'XI secolo: in essi, è rappresentata la leggenda della morte di

---

<sup>52</sup> PETOLETTI (2004)

Teoderico così come è raccontata da Gregorio Magno – di cui si è detto. La versione ripresa a Verona, tuttavia, è diversa da quanto riportato nei *Dialogi*: secondo il racconto dei bassorilievi, Teoderico sarebbe stato trascinato all'inferno da un cavallo indomabile inviatogli direttamente da Satana. Come si vede, anche nella sua accezione negativa, la fama del sovrano goto è legata al linguaggio equestre: basti ricordare la famosa poesia di Giosuè Carducci del 1906<sup>53</sup> per comprendere quanto l'immagine di Teoderico a cavallo fosse longeva.

---

<sup>53</sup> “[...] Ed il re Teoderico / Vecchio e triste al bagno sta. / [...] Il gridar d’un damigello / Risonò fuor de la chiostra: / — Sire, un cervo mai sí bello / Non si vide a l’età nostra. / Egli ha i piè d’acciario a smalto, / Ha le corna tutte d’òr. — / Fuor de l’acque diede un salto / Il vegliardo cacciator. / — I miei cani, il mio morello, / Il mio spiedo — egli chiedea: / E il lenzuol quasi un mantello / A le membra si avvolgea. / I donzelli ivano. In tanto / Il bel cervo disparí, / E d’un tratto al re da canto / Un corsier nero nitrí. / Nero come un corbo vecchio, / E ne gli occhi avea carboni. / Era pronto l’apparecchio, / Ed il re balzò in arcioni. / [...] In quel mezzo il caval nero / Spiccò via come uno strale, / E lontan d’ogni sentiero / Ora scende e ora sale: / [...] Il re scendere vorria, / Ma staccar non se ne può. / [...] — Mala bestia è questa mia, / Mal cavallo mi toccò: / Sol la Vergine Maria / Sa quand’io ritornerò. — / [...] Ecco Lipari, la reggia / Di Vulcano ardua che fuma / E tra i bòmbiti lampeggia / De l’ardor che la consuma: / Quivi giunto il caval nero / Contro il ciel forte springò / Annitrendo; e il cavaliere / Nel cratere inabissò. [...]”, G. CARDUCCI, *Rime Nuove*, Libro V, pp. 694-698.

### 3. *Il linguaggio equestre nel Panegirico di Ennodio*

La propaganda ufficiale procedeva attraverso diversi canali di comunicazione. Oltre all'ambito iconografico, essa prendeva forma anche grazie alle produzioni letterarie legate all'ambiente di corte. Come si è detto, Teoderico promosse un clima di fervente creatività culturale<sup>54</sup>: opere etnografiche, sfoggi di erudizione, interessi scientifico-tecnici e storici costituivano, da una parte, per i personaggi legati all'*entourage* regio, la possibilità di dimostrare le proprie capacità e di ottenere maggior prestigio, dall'altra, per Teoderico, uno strumento preziosissimo per dare risonanza alla propria idea di regalità.

Di tutta la produzione scritta su commissione, il panegirico – genere letterario familiare alle corti imperiali romane –, in particolare, comporta per sua natura l'esecuzione di un rituale di regalità: esso doveva infatti essere recitato di fronte all'imperatore e al suo seguito in un'occasione ben precisa. Nel caso del panegirico di Ennodio, questa occasione fu probabilmente la fine dello scisma laurenziano: su commissione del papa Simmaco(498-514), esso fu recitato alla corte teodericiana nel 507 come riconoscimento per il comportamento tenuto dal sovrano durante lo scisma stesso<sup>55</sup>.

Al di là della specifica circostanza in cui Ennodio recitò la propria opera, la sua ammirazione per Teoderico appare sincera nel suo entusiasmo. Egli, è stato detto<sup>56</sup>, probabilmente percepiva e condivideva la novità del governo gotico. Magno Felice Ennodio, infatti, nacque ad Arles, ma passò gran parte della sua vita nella Gallia Cisalpina, dove divenne vescovo di Pavia nel secondo decennio del VI secolo. Le sue origini periferiche e la sua cronica penuria di risorse economiche, di cui sono testimoni alcune delle sue lettere<sup>57</sup>, lo caratterizzano come un personaggio che non vantava antiche radici nobiliari o solide proprietà familiari, ma che, grazie anche alla sua abilità letteraria che gli permise di allacciare amicizie strategiche, riuscì a compiere una carriera ecclesiastica di tutto rispetto. Ai suoi occhi, Teoderico condivideva con lui questa condizione: egli, grazie alle proprie doti personali di

---

<sup>54</sup> AMORY (2003), p. 92

<sup>55</sup> DELLE DONNE (1998).

<sup>56</sup> AMORY (2003), p. 112-114.

<sup>57</sup> ENNODIO, *Epistolae*, III, 10; V, 13; VIII, 1, XII, 19. Citate anche in REYDELLET (1981), p. 142

grande stratega militare, di accorto politico e grazie anche alla sua cultura classica – che Ennodio non manca di sottolineare – riuscì a guidare l'impero occidentale. Ennodio, infatti, non sembra interessato alle titolature ufficiali di Teoderico, né ai limiti che il suo ruolo di rappresentante sottomesso all'impero orientale dovette imporgli. Egli è *rex* per eccellenza, senza ulteriori specificazioni che lo leghino a un popolo preciso; è *rex genitus*, cioè per natura, non tanto per eredità familiare – gli Amali predecessori di Teoderico, infatti, sono quasi del tutto ignorati nel panegirico – quanto soprattutto per le proprie virtù individuali.

Il panegirico si sviluppa per campi tematici che si susseguono e si accavallano in ordine cronologico, in modo che ciascun tema contenga in sé l'anticipazione di quello successivo: si comincia con la giovinezza passata a Costantinopoli e con la descrizione delle gesta di Teoderico che salvò Zenone da un tentativo di usurpazione; dopo un cenno ad alcune vittorie militari di Teoderico, sui Bulgari e sui Gepidi, si passa a giustificare la discesa in Italia come un atto di vendetta personale e storica contro un usurpatore; quindi, si descrive la gestione del governo di Teoderico, che restaurò Roma sia fisicamente che moralmente, continuando al tempo stesso l'attività militare all'esterno, durante la guerra di Sirmione e contro i Vandali; si accenna all'accoglienza concessa ai profughi Alamannici; si dipinge il tempo di Teoderico come un'età dell'oro, in cui i Goti sono sottomessi alla legge romana e l'impero rifiorisce.

Ennodio si inserisce perfettamente nell'ideologia della propaganda ufficiale così come la si è descritta più sopra: il sovrano, che riassume in sé l'identità gota-militare e quella romana-civile, permette lo sviluppo della *civilitas* all'interno grazie alle sue virtù di *mansuetudo* e *humanitas* e alla sua educazione classica, mantenendo la popolazione civile in una pace suggellata dal rispetto delle leggi e dalla giustizia; all'esterno, difende la *civilitas* dagli attacchi dei barbari, grazie al suo valore militare e al suo coraggio guerriero. Lo si vede chiaramente in particolare in un passo del panegirico:

«Qui te in acie conspexit, superatus est: qui in pace, nil timuit<sup>58</sup>».

Così come il furore bellico di Teoderico terrorizza i nemici, il suo potere rassicura i suoi sottoposti.

---

<sup>58</sup> *Panegyricus* .II, 6

Quando, nel panegirico, Teoderico o i suoi più stretti fedeli sono descritti come guerrieri, il vocabolario e lo stile letterario creano un'atmosfera epica in cui a far da protagonisti sono il coraggio, il valore e la furia distruttrice. Quando Teoderico combatte contro i Gepidi, ad esempio, la sua forza guerriera è paragonata a quella di animali feroci. Egli appare, terribile nella sua ira omicida, mentre cavalca sui corpi dei nemici<sup>59</sup>.

A comporre questa atmosfera, come è facile intuire, Ennodio usa anche l'immagine del re a cavallo. Il sovrano e il suo cavallo sono saldamente uniti nella battaglia e condividono l'entusiasmo che precede l'inizio delle ostilità. Teoderico, dopo aver arringato i suoi uomini con parole accese, salta sul proprio cavallo, che già scalpita per il rumore della battaglia imminente:

«His dictis exceptit te tergo sonipes, lituorum desiderii inquietus<sup>60</sup>».

I cavalli stessi contribuiscono a rendere ancora più suggestiva l'atmosfera, perché il rumore degli zoccoli smuove la terra come farebbe un terremoto:

«Tellus excita tremuit concussionem cornipedum<sup>61</sup>».

Le immagini di guerra ricreate da Ennodio potevano facilmente incontrare il gusto di quella parte di popolazione che si voleva presentare come discendente dei valorosi combattenti goti. Tuttavia, nonostante l'ambito ideologico cui appartengono tali suggestioni letterarie è del tutto simile a quello che si definisce "goto", Ennodio trascura abilmente qualsiasi riferimento all'identità etnica del sovrano<sup>62</sup>: anzi, sin dalle prime righe del panegirico, le battaglie combattute da Teoderico sono quelle del difensore dell'impero contro i barbari, che sono descritti nella loro selvaggia indomabilità. Per i Bulgari, addirittura, si utilizza il linguaggio equestre in forma rovesciata: essi bevono il latte delle loro cavalle<sup>63</sup>, costretti a ciò da uno stile di vita basato sul saccheggio sistematico.

Dunque, si può dire che nel Panegirico di Ennodio il linguaggio equestre

---

<sup>59</sup> *Panegyricus*, VII, 33

<sup>60</sup> *Panegyricus*, VIII, 45

<sup>61</sup> *Panegyricus*, XII, 67.

<sup>62</sup> REYDELLET (1981).

<sup>63</sup> *Panegyricus*, V, 20-22.

permette di richiamare una delle due identità di cui si rivestiva Teoderico, quella guerriera, senza però fornirle una caratterizzazione etnica: il *rex genitus* è difensore dell'impero contro le barbare genti. Allora, anche il valore militare diventa, per Ennodio, una caratteristica totalmente romana: difatti, nella parte finale del panegirico, i giochi militari organizzati per l'esercito "goto" sono accostati alle lotte dei gladiatori che intrattenevano il popolo in epoca imperiale<sup>64</sup>. Vedere i soldati esibirsi in prove di abilità rassicura i civili da una parte sul fatto che si trattava di una finzione e che la guerra era lontana, dall'altro sulla forza e sul valore di chi doveva difendere il sistema dagli attacchi esterni. Come si vede, l'appartenenza gota è quasi totalmente ignorata – così come la provenienza familiare del sovrano – in favore dell'antica *pax romana*, garantita dall'autorità di Teoderico, *rex per natura*, grazie alle proprie virtù personali. Ennodio, insomma, dimostra di aver compreso l'ideologia della propaganda di Teoderico, ma di averla anche rielaborata secondo la propria esperienza personale di *homo novus* giunto al successo per merito delle proprie doti. Egli inoltre probabilmente assecondava anche i desideri del proprio committente, il pontefice, che avrebbe avuto evidentemente meno difficoltà a inserirsi in un sistema di potere che si richiamasse all'impero, piuttosto che alle leggende etnogenetiche di un popolo che si dichiarava ariano. Di fatto, comunque, il Panegirico contribuisce a rendere più ben accetto il governo teodericiano, dimostrandone la continuità rispetto al passato: il suo utilizzo del linguaggio equestre, in questo senso, rende più esplicito quel collegamento tra l'identità gota e quella romana nella persona del re.

---

<sup>64</sup> *Panegyricus*, XIX, 83-86.

#### **4. Teoderico e i cavalli nelle *Variae* di Cassiodoro**

Un'altra voce famosa della propaganda ufficiale è quella di Magno Aurelio Cassiodoro Senatore. Nelle sue *Variae*, sono raccolti alcuni documenti ufficiali che durante il governo di Teoderico e dei suoi successori servirono a gestire i rapporti diplomatici con l'estero e con gli ufficiali pubblici e il Senato. In seguito, quando si affronterà la questione dell'aristocrazia e del suo rapporto con il potere centrale, si parlerà più approfonditamente della storia personale e familiare di Cassiodoro. Per ora, basti dire che egli, come Ennodio, apparteneva a una famiglia di origine straniera, che da alcune generazioni si era trasferita nel sud Italia; la sua carriera politica fu comunque notevole, grazie anche alle sue abilità oratorie e alle amicizie strategiche che riuscì a stringere con gli esponenti dell'antica famiglia senatoria degli Anicii. I punti di contatto con Ennodio, come si vede, sono abbastanza chiari, sebbene il livello sociale ed economico di Cassiodoro fosse superiore.

Le *Variae* costituiscono una fonte assai particolare. Risulta difficile persino catalogarla in un genere letterario ben preciso; infatti, se non è possibile considerarla semplicemente come una raccolta epistolare – poiché non ha un aspetto esplicitamente privato e, soprattutto, perché per la maggior parte dei casi Cassiodoro non è né il mittente né il destinatario della lettera –, non si può neppure relegarla a mero formulario di una casistica connessa all'amministrazione pubblica e destinata solamente a fungere da esempio di stile per i documenti di corte. Infatti, la personalità del compilatore emerge attraverso una serie di indizi che Cassiodoro lascia intravedere, mediante l'operazione di cernita che sta alla base della raccolta e a quella di cesellatura delle lettere,<sup>65</sup>.

Le *Variae* furono composte verosimilmente tra 537 e 538 (secondo la datazione, a tutt'oggi generalmente accettata, che ne diede il Mommsen in occasione del suo lavoro di edizione dell'opera) e comprendono dodici libri. In essi sono raccolte diverse epistole – e alcune formule, cui sono dedicati i libri VI e VII – che Cassiodoro stesso compose durante la sua lunga carriera nel regno goto<sup>66</sup>. Gli ultimi due libri, in particolare, contengono le lettere che l'autore compose a proprio nome, in

---

<sup>65</sup> BARNISH (1992).

<sup>66</sup> MOMIGLIANO (1978).



qualità di prefetto del pretorio, mentre le rimanenti sono elaborate in vece dei sovrani<sup>67</sup>. La stesura delle singole *Variae* coinvolse l'intera durata del *cursus honorum* di Cassiodoro: pur se la composizione di lettere in nome dei sovrani era compito affidato al questore, egli continuò ad occuparsene anche dopo aver cambiato *officium*, poiché evidentemente i suoi preziosi servigi in tal senso erano esplicitamente richiesti.

Nonostante le sue caratteristiche, quest'opera di Cassiodoro, che costituisce una delle fonti principali per l'epoca ostrogota, non può essere tuttavia considerata uno specchio cristallino della reale politica perseguita dalla corte regia. Infatti, per la loro natura pubblica, i documenti contenuti nelle *Variae* risentono fortemente della propaganda ufficiale<sup>68</sup>. Ciò è dimostrato, ad esempio, dallo scarto che è stato notato tra i solenni proclami della politica edilizia attuata dai sovrani – soprattutto da Teoderico – e la realtà percepibile dai resti archeologici, dai quali l'attività costruttiva risulta molto meno evidente<sup>69</sup>. Del resto, non è neppure possibile considerare le *Variae* – prese complessivamente – come un'opera di propaganda ufficiale *stricto sensu*, poiché la scelta e la revisione delle lettere è avvenuta in un periodo in cui la monarchia ostrogota era ormai giunta al termine della sua parabola di potere e la guerra greco-gotica da qualche anno aveva già cominciato a imperversare in Italia. La presenza non certo irrilevante, anche se non sempre esplicita, del punto di vista di Cassiodoro, non è comunque facilmente discernibile: risulta arduo valutare l'opera di attenta selezione delle epistole, non possedendo gli esemplari che sono stati scartati<sup>70</sup>. In alcuni casi, la presenza di titoli che non corrispondono ai contenuti delle lettere che introducono o di certe incongruenze nella disposizione delle *Variae* all'interno della raccolta se, da un lato, testimoniano il lavoro di rivisitazione compiuto da Cassiodoro, dall'altro, tradiscono anche una certa frettolosità, probabilmente dovuta all'urgenza dettata dalle condizioni politiche. L'evolversi della guerra greco-gotica, infatti, per gli anni cui l'opera nasceva, lasciava presagire la prossima sconfitta dell'esercito goto: la possibilità di un prossimo cambiamento di regime poteva verosimilmente aver spinto Cassiodoro a crearsi una nuova posizione e a difenderla. Del resto, nulla impedisce di pensare che l'autore delle *Variae* non fosse disposto a inserirsi se possibile nel sistema di governo vincente – come del resto

---

<sup>67</sup> REYDELLET (1981), pp. 184-185.

<sup>68</sup> REYDELLET (1981), p. 184.

<sup>69</sup> LA ROCCA (1993).

<sup>70</sup> BARNISH (1992).

aveva fatto con il regno teodericiano; infatti, sappiamo ad esempio che Cassiodoro fu a Costantinopoli nel 550 al seguito di papa Vitige.

Dal punto di vista formale, le *Variae* appaiono caratterizzate da uno stile complesso e da una retorica raffinata, che rendono talvolta il testo di difficile interpretazione. L'attenzione dedicata all'aspetto ritmico e quasi musicale<sup>71</sup> delle composizioni comporta inoltre una serie di ripetizioni che possono risultare pesanti per il lettore moderno. Allo stesso tempo, l'adesione al clima culturale di corte, promosso dalla propaganda teodericiano, assieme al gusto per l'erudizione hanno comportato l'inserzione frequente di lunghe digressioni che spesso esulano dal messaggio principale dell'epistola in cui sono collocate<sup>72</sup>. Queste digressioni riguardano spesso informazioni di carattere geografico e antropologico<sup>73</sup>, sulla linea del rinnovato interesse di cui a corte godeva l'etnografia, scienza che contribuiva a sostenere la forma dualistica di società voluta da Teoderico e di cui si è detto. Altrettanto spesso, durante i lunghi "assoli" letterari di questo genere sono spesso sfruttate metafore e similitudini che si riferiscono al regno animale e naturale in generale<sup>74</sup>: anche questa caratteristica rispondeva alla idea di stato "naturale" connessa alla propaganda regia<sup>75</sup>. Come si è detto, è difficile distinguere gli elementi contenutistici nati dalla mente di Cassiodoro da quelli dettati dall'ideologia di corte; del resto, è da tempo stata ridimensionata l'ipotesi che l'autore delle *Variae* fosse anche uno dei creatori principali della propaganda ufficiale: la carriera di Cassiodoro iniziò nel 507, quando il regno di Teoderico era ormai in grado di autodefinirsi e di sostenere la propria legittimità<sup>76</sup>.

Nell'analizzare le *Variae* come fonte sull'ideologia della regalità di Teoderico bisogna naturalmente tener conto del fatto che l'epoca della raccolta delle epistole non coincide con quella della composizione delle epistole stesse: le necessità dettate dalle diverse contingenze storiche avranno sicuramente comportato la modifica o l'ampliamento di alcune di esse in fase di pubblicazione. Ciò nonostante, dopo quanto detto sinora sulla propaganda di Teoderico e sul linguaggio equestre, si può ritenere verosimile che l'esaltazione dei cavalli e dell'arte di cavalcare nei passi che seguono era presente nelle lettere; il fatto invece che le *Variae* in cui questi passi

---

<sup>71</sup> BARNISH (1992).

<sup>72</sup> BARNISH (1992).

<sup>73</sup> A titolo d'esempio, *Variae*, VIII.32 e VIII.33.

<sup>74</sup> *Variae*, I.37.

<sup>75</sup> REYDELLET (1981).

<sup>76</sup> HEATHER (1998), p. 227.

sono contenuti fossero state conservate e pubblicate da Cassiodoro è probabilmente dovuto alla particolare importanza che per l'autore stesso rivestivano i cavalli e il loro possesso, come si vedrà poco oltre.

Risaltano, dunque, nelle *Variae*, le menzioni di cavalli in diverse occasioni. Una di queste è costituita dagli esempi: tali animali, infatti, sono spesso utilizzati da Cassiodoro come metro di paragone per il comportamento umano. Così, come i cavalli sono incitati alla corsa dalle grida di chi li conduce, così gli uomini sono spinti ad agire rettamente se sono circondati da elogi:

«Nam si equorum cursus hominum clamoribus incitatus et insonantium manibus agitur, ut a mutis animalibus velocitas appetatur, quantum inde homines simulari posse credimus, quos ad laudis aviditatem natos singulariter invenimus!<sup>77</sup>»

E' quanto si legge nell'epistola di Teoderico indirizzata al Senato per appoggiare la promozione a senatore di Eugenite, di cui si mettono in evidenza le virtù oratorie e la carriera onesta. Egli già si è dimostrato degno di entrare nel corpo senatorio: tuttavia, sarebbe meglio ricoprirlo preventivamente di lodi, per stimolarlo a proseguire sulla retta via. È interessante, a mio parere, che si paragoni a un cavallo un personaggio che è promosso non tanto per la sua prosapia familiare quanto per le proprie abilità individuali. Spesso, infatti, il cavallo era accostato a personaggi di recente elevazione sociale: ma si parlerà più approfonditamente di questo aspetto nelle conclusioni complessive.

In un'altra epistola il cavallo è coinvolto in un contesto che valorizza le doti personali. Nell'epistola datata tra il 507 e il 511, rivolta a Stefano *comes primi ordinis* da parte di Teoderico, si dichiara l'importanza di fornire la giusta ricompensa a chi abbia lavorato con onestà e volontà. Così come i soldati attendono la paga, l'atleta vincitore la palma e persino i cavalli delle corse sanno che la loro fatica sarà premiata, anche Stefano, che si ritira dalla vita pubblica dopo anni di onorata e preziosa carriera, merita di essere promosso a *vir spectabilis*:

«Tribuenda est iustis laboribus compensatio praemiorum quia exprobatam militia creditur quae inremunerata transitur. Athletam populis palma designat esse

---

<sup>77</sup> *Variae*, I, 33.

victorem. Sudores bellicos civica corona testatur. Expectant etiam equos praemia sua et tanta iustitiae vis est, ut nec illis tardius detur laboris pretium qui sentire non poterant denegatum»<sup>78</sup>

Il paragone con il comportamento dei cavalli nelle *Variae* è presente anche per Crispiano, che ha commesso un omicidio per vendicare un adulterio: anche le bestie, scrive Cassiodoro per conto di Teoderico nel 507, lottano per difendere la propria compagna. Tra arieti e tori, è nominato anche il cavallo, che aggredisce con calci e morsi il rivale in amore:

«Videmus tauros feminas suas cornuali concertatione defendere, arietes pro suis ovibus capitaliter insaevire, equos adiunctas sibi feminas colaphis ac morsibus vindicare»<sup>79</sup>

In questo caso, dunque, il cavallo sta a rappresentare il valore di chi difende il proprio onore, in un universo concettuale completamente maschile, nel quale sono presenti, infatti, altri due animali che richiamano l'idea della forza e della mascolinità: il toro e l'ariete.

Nelle similitudini, dunque, i cavalli servono a rievocare un immaginario collegato alla guerra, alle corse e, insomma, a un'identificazione di genere fortemente maschile. La guerra, come si è detto, è l'attività che caratterizzava la parte di popolazione che si definiva gota, e quindi era anche un'attività identificativa del re. I giochi, come avviene anche nel Panegirico di Ennodio di cui si è detto, richiamano l'epoca imperiale e contribuiscono a rendere rassicurante il governo di Teoderico agli occhi della popolazione civile.

Quindi, il linguaggio equestre nelle *Variae* agisce all'interno di un universo ideologico che corrisponde alle esigenze della propaganda regia. Infatti, i cavalli sono anche collegati alla figura del re. Nella lettera indirizzata a nome di Teoderico al Senato e datata al 524, per promuovere l'introduzione di Cipriano nell'ordine senatorio, il re lamenta la pesantezza degli incarichi legati al suo ruolo, che lo costringono a dirimere le controversie anche quando si sta cimentando in esercizi equestri:

---

<sup>78</sup> *Variae*, II, 28.

<sup>79</sup> *Variae*, I, 37.

«Si quando enim relevare libuit animum rei publicae cura fatigatum, equina exercitia petebamus, ut ipsa varietate rerum soliditas se corporis vigorque recrearet. Tunc nobis causas multiplices relator delectabilis ingerebat eratque eius infastidita suggestio sub iudicis animo taedioso»<sup>80</sup>.

Oltre che ricordare il valore guerriero di Teoderico, rappresentato qui mentre sfoggia la sua abilità di cavaliere, questo passo, come si è detto, è interessante anche per l'accostamento che introduce tra l'attività militare e quella amministrativa, in una commistione di significanti che ricordano il già citato ritratto musivo di Teoderico nel palazzo di Pavia. In questo caso preciso, la “doppia identità” del sovrano è celata sotto una ostentata modestia nei confronti del Senato: sembra quasi che Teoderico volesse dimostrare che la sua vera vocazione fosse quella di condurre gli eserciti e che l'amministrazione civile lo tediassero. I Senatori, rassicurati dall'esplicita ammissione di impotenza del re in un ambito che almeno nominalmente egli sembra voler lasciare alla popolazione “romana”, al tempo stesso ricevono implicitamente il messaggio subliminale di un potere forte di una duplice identificazione.

In un altro caso, all'interno delle *Variae*, il linguaggio equestre è posto chiaramente in relazione alla figura regia. Si tratta della famosa epistola – datata tra il 507 e il 511 – con cui Teoderico offriva in sposa la propria nipote Amalaberga al re dei Turingi, Ermenefrido. Dopo aver lodato le doti della donna, si passa a descrivere i cavalli che il futuro genero aveva inviato come contro-dono:

«Quapropter salutantes gratia competenti indicamus nos venientibus legatis vestris inpretiabilis quidem rei, sed more gentium suscepisse pretia destinata, equos argenteo colore vestitos, quales decuit esse nuptiales. Quorum pectora vel crura sphaeris carneis decenter ornantur: costae in quandam latitudinem porriguntur; alvus in brevitate constringitur; caput cervinam reddit effigem, imitantes velocitatem cuius videntur habere similitudinem. Hi sunt sub pinguedine nimia mansueti, magna mole celerrimi, aspectibus iucundi, usibus gratiores: incedunt enim molliter, sessorem insanis festinationibus non fatigant: quiescitur in ipsis potius quam laboretur et compositi delectabili moderatione

---

<sup>80</sup> *Variae*, XLI, 3.

agilitate norunt continua perdurare»<sup>81</sup>.

Questa lunga digressione dedicata interamente alla descrizione degli splendidi cavalli e della loro preziosa bardatura serve a mettere in risalto Amalaberga stessa e il prestigio di un'alleanza con la dinastia degli Amali. È oramai universalmente riconosciuta l'importanza rivestita dal rituale del dono nella società altomedievale: ogni donazione comportava la creazione di una relazione tra donatario e donatore, nella quale quest'ultimo si trovava in una posizione di vantaggio; la ricchezza del dono, infatti, rappresentava il potere di chi lo inviava: quanto più il dono era ricco, tanto più la relazione tra donatore e donatario era sbilanciata in favore del primo. A sua volta, chi riceveva un dono poteva scegliere di riequilibrare le posizioni reciproche rispondendo con un adeguato contro-dono<sup>82</sup>. In questo caso specifico, la bellezza dei cavalli riflette quella della sposa, poiché il contro-dono, si è detto, deve adeguarsi il più possibile all'entità del dono ricevuto. Teoderico, lo si è spiegato all'inizio di questo capitolo, si poneva rispetto agli altri re occidentali in una posizione di superiorità che potremmo definire paternalistica: egli rappresentava infatti l'impero romano, mentre i regni circostanti erano pur sempre, nell'immaginario della propaganda teodericiana, governi barbarici. Infatti, i cavalli di Ermanafredo non possono competere con il dono di Teoderico ("Verum hunc quamvis nobilissimum greges beluasque morigeras vel alia quae direxistis eximia victa cognoscitis, quando omnia iure superat, quae decus regiae potestatis exornat"), ovvero l'alleanza con la sua famiglia.

Per quanto riguarda più specificamente il linguaggio equestre, sulla base di quanto rilevato sinora sul suo utilizzo nell'ambito della propaganda, anche in questo caso il cavallo si colloca nel punto di contatto tra l'identità "gota" e "romana" del re. Amalaberga, infatti, riassume in sé le virtù che nell'ideale tardoantico dovevano caratterizzare la donna perfetta: non solamente la rettitudine e la discrezione, ma anche una buona cultura e la conseguente capacità di fornire saggi consigli al proprio marito. La moglie dell'uomo pubblico, se di specchiata virtù, poteva coadiuvare il proprio compagno nell'esercizio delle sue funzioni, attraverso una condotta di vita irreprensibile e attraverso l'esortazione – compiuta rigorosamente all'interno delle

---

<sup>81</sup> *Variae*, IV, 1.

<sup>82</sup> Cito solamente l'ultimo lavoro dei numerosissimi sull'argomento: DAVIES-FOURACRE (2010).

mura domestiche – al buon comportamento<sup>83</sup>. I cavalli, invece, in quanto controdono di un re “barbaro”, ricordano la guerra e la forza virile: tuttavia, essi sono mansueti (*beluasque morigeratas*), il loro splendido vigore, lasciato immaginare dalla descrizione dei muscoli degli animali, è totalmente addomesticato. Sembra quasi di ritrovare i concetti espressi nel Panegirico di Ennodio, quando parla dei Goti sottomessi alla legge romana da Teoderico<sup>84</sup>.

La propaganda teodericiana, insomma, si servì di un insieme di voci ufficiali che facessero risuonare in tonalità differenti le stesse idee: in altre parole, si potrebbe rintracciare uno schema di pensiero unificante in tutte le opere, scritte e iconografiche, che ci sono arrivate e che erano espressione della regalità di Teoderico. Ne sono un esempio i passi delle *Variae* in cui si descrivono le statue equestri, di cui si è già parlato: in essi si può verificare questo affascinante rimbalzo fra i vari canali attraverso cui viaggiava l'ideologia promossa dalla corte. Si è detto abbondantemente della politica edilizia di Teoderico e dell'importanza che essa rivestiva nel creare l'immagine di un governo restauratore dei buoni tempi andati. Così, nella *Formula Comitivae Romana* le statue di cavalli, nominate per raccomandarne il mantenimento e la cura, si trasformano in animali in carne e ossa:

«Nam quidam populus copiosissimus statuarum, greges etiam abundantissimi equorum, tali sunt cautela servandi, quali et cura videntur affixi, ubi, si esset humanis rebus ulla consideratio, Romanam pulchritudinem non vigiliae, sed sola deberet reverentia custodire»<sup>85</sup>.

Nella *Formula ad Praefectum Urbis de Architecto Faciendo in Urbe Roma*, tra le altre meraviglie artistiche e architettoniche, si parla delle statue che rappresentano cavalli:

«Mirabitur formis equinis signa etiam inesse fervoris. Crispatis enim naribus ac rotundis, constrictis membris, auribus remulsis credet forsitan cursus appetere, cum se metalla noverit non movere»<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> COOPER (1992)

<sup>84</sup> *Panegyricus*, XXI, 92

<sup>85</sup> *Variae*, VII, 13.

<sup>86</sup> *Variae*, VII, 15.

In entrambe le formule, le statue equestri sembrano prendere vita. Non si può evitare di pensare alla statua di Teoderico e a quanto si è detto riguardo al suo potere legittimante.

Sarebbe molto interessante, ai fini di questo studio, poter analizzare se e come il linguaggio equestre fosse presente in un'altra opera ufficiale di Cassiodoro, commissionatagli dal sovrano forse nel 525, durante cioè gli ultimi anni del regno, segnati dall'esaltazione della dinastia Amala: l'*Historia Gothorum*. Purtroppo, quest'opera è andata perduta; è possibile tuttavia averne qualche informazione attraverso la lettura dei *Getica* di Giordane, che si presenta come un riassunto della narrazione di Cassiodoro. Tuttavia, Giordane scrisse intorno al 550, quando cioè il governo dei Goti era finito o era al tramonto; l'autore stesso era di estrazione sociale e geografica completamente diversa rispetto a Cassiodoro. Per questo motivo, sarebbe azzardato leggere i *Getica* come fossero espressione dell'autore delle *Variae* e della sua committenza: si tratterà di Giordane e della sua opera successivamente, ma per ora basti richiamare il fatto che in essa il linguaggio equestre è utilizzato, ma raramente in relazione agli Amali. Esso caratterizza piuttosto gli altri popoli "barbarici". Anche in questo caso, però, il cavallo appartiene al mondo ancestrale delle popolazioni che ebbero a che fare con l'etnogenesi dei Goti: richiama quindi un panorama di battaglie, e coraggio virile, fedeltà al proprio capo; insomma, gli ideali che rendevano la popolazione "gota" un corpo almeno teoricamente compatto, con un proprio codice di comportamento. E, se i passi che nei *Getica* contengono il linguaggio equestre fossero stati presenti anche in Cassiodoro, quanto rilevato sarebbe significativo per la volontà di accentuare, negli ultimi anni di regno, l'appartenenza di Teoderico e della sua famiglia a una secolare storia di vittorie militari e la loro attiva partecipazione nella nascita dello stesso popolo ostrogoto.



## 5. *Il linguaggio equestre nelle fonti legislative.*

Da tempo, ormai, la storiografia dell'altomedioevo ha quasi totalmente rinnegato il concetto di “personalità del diritto” per quanto riguarda le raccolte legislative dei primi regni cosiddetti “romano-barbarici”. Infatti, le teorie ottocentesche che leggevano tali fonti sotto l'ottica di una netta divisione tra Romani e Barbari, sono stata ampiamente ridimensionate grazie a una diversa considerazione del concetto di etnia: non si tratta, infatti, di un dato scientifico, riguardante il sangue di un gruppo di persone, che manterrebbero le proprie caratteristiche genetiche inalterate per secoli, bensì un'etichettatura ideologica sotto la quale si riconoscevano gruppi di popolazioni, talvolta anche di provenienze le più diverse<sup>87</sup>. Le composizioni legislative più antiche dell'alto medioevo, dunque, sono state scritte per l'intero popolo sottomesso al sovrano legiferante, e non ai soli appartenenti al gruppo etnico dello stesso. Allo stesso modo, le distinzioni tra Romani e altre popolazioni menzionate nelle leggi sono da intendere con flessibilità: certamente, non si può pensare che non esistesse nessuna divisione etnica al momento dell'instaurazione di un nuovo potere, ma ciò non significa che tali divisioni rimanessero intatte negli anni; spesso, infatti, ci si riferiva a distinzioni funzionali simili a quelle di cui si è parlato per l'Italia ostrogota.

Questa brevissima introduzione metodologica vuole dar conto del tipo di lettura cui sono state sottoposte le fonti di cui si parla in questo paragrafo. Lo scopo, cioè, non è quello di ricercare il sistema con cui un re “barbaro” tentò di addomesticare la propria popolazione selvaggia alla legge romana, bensì di indagare come Teoderico si servì dello strumento legislativo per controllare l'intera popolazione a lui sottomessa e di mostrare a questa stessa popolazione il proprio potere e la propria capacità di mantenere l'ordine prestabilito<sup>88</sup>.

Teoderico scelse di non produrre durante il suo regno una *constitutio*, ma volle mantenere, almeno in apparenza, il primato del diritto romano preesistente, cui aggiunse solamente qualche *edictum*. Il prologo e l'epilogo del famoso *Edictum*

---

<sup>87</sup> Si veda GASPARRI (2008) per la bibliografia

<sup>88</sup> AMORY (2003), pp. 78-79

*Theoderici regis* dichiarano che lo scopo dell'emissione del documento fu quello di far rispettare la legge romana nelle province. Alla legge è dovuta *devotio*, mentre il re, per gli oneri richiesti dal suo incarico, si ripromette di difenderne l'applicazione (*defensio*). Come si vede, si utilizzano ancora una volta i concetti chiave della propaganda: Teoderico si pone in posizione sottomessa rispetto al grande passato dell'impero, e mette la sua forza guerriera e il suo potere politico al servizio di tale passato. Di fatto, però, introduce nuove norme, che tengono conto delle diverse situazioni sociali ed economiche della sua epoca.

E' stato detto<sup>89</sup> che nelle raccolte di leggi composte nei regni di nuova formazione è indicativa la centralità del re, che emana le leggi e ne controlla la loro realizzazione. Anche nel caso dell'*Edictum*, Teoderico cercava di ricondurre al potere centrale le diverse realtà delle province: in altre parole, sotto la solita maschera di umiltà, poneva sotto il proprio controllo l'attività dell'aristocrazia e della popolazione in genere. Ad esempio, l'*Edictum* poneva delle regole alla protezione della proprietà, stabilendo punizioni per chi si macchiasse di furto ai danni di qualcuno. In questo campo, si tratta anche del furto di cavalli:

«Abactor si usque ad unum equum, duas equas, totidemque boves, et usque ad decem capras, et quinque porcos tulisse tam de stabulis, quam de pascuis fuerit, adprobatus, sibe per surreptionem sive ea violenter abduxerit, severissime puniatus: quidquid vero intra suprascriptum numerum animalium vel porcorum a quocunque sublatum fuerit, tanquam furtum sub quadrupli poena solvatur»<sup>90</sup>.

Il furto di animali, dunque, è punito severamente. Dal passo citato, si apprende che un cavallo (*equum*) equivale a due cavalle o due buoi, dieci capre o cinque maiali.

Il capitolo successivo approfondisce ulteriormente la questione:

«Qui bovem vel equum errantem vel aliud pecus abduxerit, furti magis reus tenendus est, et in quadruplum animalia vel pecora sublata restituat: nisi ea

---

<sup>89</sup> GASPARRI (2008), p. 193

<sup>90</sup> *Edictum*, LVII.

ab eo die quo invenerit, septem diebus continuis in publicis celeberrimisque locis aut ante praetorium iudicis proposuerit; hoc enim facto nullius poenae damna sustineat»<sup>91</sup>.

Chi trovasse un cavallo o un altro animale che vaga senza padrone e se ne appropriasse, sarebbe da giudicare come un ladro. Invece, suo dovere sarà quello di presentare per sette giorni l'animale in luoghi pubblici e frequentati, finché qualcuno non lo reclami come proprio.

L'Editto, nel tentativo di difendere la proprietà privata, la controlla al tempo stesso. Nell'ambito di questa proprietà, è considerato anche il possesso di cavalli. Tuttavia, i due passi citati non testimoniano un controllo così capillare ed esteso della proprietà dei cavalli, né una importanza particolare che venisse attribuita a questi animali rispetto agli altri<sup>92</sup>. Sembra li si tratti come comuni bestie da lavoro, certo di maggiore valore economico rispetto alle altre, ma non si vede nessun intenzione di caricarli di un significato simbolico ulteriore. Ciò può anche essere attribuito alla ridotta estensione dell'*Edictum*, che ridimensionerebbe la rada frequenza dei cavalli nel complesso, ma, soprattutto se messi a confronto con le altre raccolte di leggi contemporanee, questi accenni non dimostrano l'uso di un linguaggio equestre, così come lo si è trovato in altre fonti e di cui si è detto.

Tuttavia, le *Variae* testimoniano un altro ambito in cui il re sembrava voler controllare, questa volta con maggiore attenzione, il possesso dei cavalli: si tratta della gestione del *cursus publicus*. Questa istituzione di memoria imperiale permetteva un rapido passaggio di notizie e ordini dal centro alla periferia attraverso un sistema di cambio di cavalli e *stationes* capillarmente distribuito sul suolo dell'Impero. Grazie a speciali permessi, i funzionari pubblici potevano usufruire dei cavalli del *cursus publicus*, detti *veredi* o *paraveredi*<sup>93</sup>. Sotto il regno di Teoderico la preoccupazione per questo sistema di trasporto fu particolarmente sentita dal sovrano.

«Non dubium est ad utilitatem rei publicae cursus custodiam pertinere,

---

<sup>91</sup> *Edictum*. LVIII.

<sup>92</sup> Nel capitolo appena precedente, *Edictum*, LVI, si commina la medesima sanzione per il furto di pecore.

<sup>93</sup> DI PAOLA (1999).

per quem nostris ordinationibus celerrimus praestatur effectus»<sup>94</sup>.

E' quanto si legge in una lettera composta a nome del re tra il 507 e il 511 e destinata ai Lucristani riuniti sul fiume Sonzio: il *cursus publicus* dev'essere mantenuto efficiente per permettere agli ordini del re di raggiungere i territori cui sono destinati.

Allo stesso periodo risale una comunicazione inviata ai *dromonarii* in procinto di riunirsi presso Hostilia. Essa sottolinea l'importanza delle comunicazioni via fiume per coadiuvare l'attività dei veredi.

«Et ideo comiti sacrarum largitionum nostra praecepit auctoritas, ut in Hostiliensi loco constitui debeatis, quatenus fiscali humanitate recreati excursus cum veredariis per alveum Padi solito more faciatis, ut diviso labore equis publicis debeat subveniri, quando cursus vester non atteritur, qui per vias liquidas expeditur»<sup>95</sup>

Questa insistenza nel raccomandare il buon funzionamento del *cursus publicus* è diretta a ostacolare le interferenze illecite degli aristocratici vicini alle *stationes*, che indebitamente si arrogavano il diritto di utilizzare i cavalli destinati alle comunicazioni di governo. Lo si legge, ad esempio, in una lettera inviata al saio Gundisal e datata come le precedenti:

«Assidua sollicitudine refovenda sunt, quae continuis exercitiis subiacere noscuntur. Quemadmodum enim subvectio veredorum necessario sufficiat labori, si permittatus excedi? Incitamentum siquidem improbae praesumptionis est neglecta custodia. Legatorum itaque nostrorum suggestionem comperimus cursuales equos frequenti usurpatione fatigari et quos nos necessitatibus publicis cupimus custodiri in usum cognovimus privatae voluntatis assumi»<sup>96</sup>.

Lo sfruttamento illecito dei veredi provocava il rallentamento delle comunicazioni tra centro e periferia perché i cavalli, al momento di svolgere il servizio

---

<sup>94</sup> *Variae*, I, 29.

<sup>95</sup> *Variae*, II, 31.

<sup>96</sup> *Variae*, IV, 47.

cui erano destinati, erano troppo stanchi. Inoltre, il problema per il *cursus publicus*, non era costituito solamente dagli aristocratici locali, ma anche dagli stessi funzionari muniti di permesso per utilizzare i veredi:

«Parhipporum quin etiam onera centum librarum nullus excedat. Expeditos enim properare mittendarios volumus, non migrare censemus. Inertiam suam prodit quisquis secum multa portaverit, nec cogitat de celeritate qui delicata se maluerit conversatione tractare».

Quasi si trattasse di un viaggio privato, sembra dire Teoderico tramite Cassiodoro, i funzionari si muovevano con un carico esagerato di bagagli. Non si deve pensare che questi personaggi non potessero fare a meno di qualche comodità durante il viaggio: piuttosto, come si dirà poco oltre trattando dei ritrovamenti archeologici di tesori, portare con sé, in ogni occasione in cui era utile dimostrare il proprio *status* sociale, tutti gli oggetti che tale *status* testimoniavano e, in un certo senso, creavano, era un'abitudine consolidata<sup>97</sup>.

Dalla lettura di *Variae* IV, 47, dunque, si comprende da una parte quanto per il sovrano fosse importante potersi servire del *cursus publicus* senza ostacoli; dall'altra, quanto gli aristocratici fossero attratti dalla possibilità di usare i veredi. È difficile, infatti, immaginare che coloro di cui parla questa raccomandazione fossero talmente poveri di cavalli, da essere costretti a servirsi di quelli pubblici. La pesante pena pecuniaria che è minacciata in caso di appropriazione indebita di cavalli – 100 solidi – rende improbabile l'ipotesi che i trasgressori fossero di bassa estrazione sociale. Mentre l'esigenza di ostentare i propri tesori per chi aveva il permesso ufficiale di servirsi dei *veredi* dimostra che i viaggi con il *cursus publicus* erano verosimilmente un'occasione per esibire lo *status* sociale. Si può dunque ragionevolmente ritenere che la possibilità di viaggiare sui cavalli pubblici costituiva un privilegio ambito da molti, perché testimoniava un legame personale con il potere centrale.

Un'identica preoccupazione pervade anche *Variae* V, 5, indirizzata al saio Mannilla:

---

<sup>97</sup> GELICHI-LA ROCCA (2004).

«Atque ideo praefecti praetorio et magistri officiorum ubi pro publica utilitate delegerint ordinatione locatos, excedentium improbam praesumptionem tali te praecipimus distractione resecare, ut, sive Gothus sit aut Romanus qui sine nostra vel eorum quorum interest evectioe veredum praesumit attingere, per unum equum centum statim solidos a te cogatur exsolvere. Et de illis quoque pari severitate censemus, qui supra evectioe numerum cursuales equos usurpare praesumunt»<sup>98</sup>.

Il reato, la severità con cui è trattato e l'entità pecuniaria della punizione è identica a *Variae*, IV, 47. Di seguito, la lettera si occupa anche del caso di viaggi ufficiali in cui i cavalli siano stati caricati eccessivamente:

«Parhippis quin etiam non ultra quam centum libras iubemus imponi. Nimis enim absurdum est, ut a quo celeritas exigitur magnis ponderibus opprimatur».

Le due ordinanze, dunque, sono assai simili: addirittura, in entrambe i funzionari che caricavano troppo i veredi sono paragonati a uccelli che, se si appesantissero troppo, non potrebbero più volare rapidamente. La differenza fondamentale, però, riguarda la datazione dei documenti, poiché il secondo risale agli ultimi anni di regno di Teoderico.

Un altro documento raccolto da Cassiodoro testimonia della cura dedicata al *cursus publicus* in questo medesimo periodo. Agli anni venti del VI secolo, infatti, risale anche *Variae* V, 39, destinata ad Ampelio e Liuvirit e nella quale si lamentano alcune carenze nell'amministrazione dell'*Hispania*. Tra le varie indicazioni che sono fornite dal re, si raccomanda particolare attenzione per il *cursus publicus*, perché dalle proteste di alcuni provinciali, Teoderico era venuto a conoscenza della corruzione sottostante al sistema, scrive Cassiodoro:

«Paraveredorum itaque subvectiones exigere eos, qui habent veredos adscriptos, provincialium querela comperimus. Quod nullum penitus sinatis praesumere, quando per turpissimos quaestus et possessor atteritur et

---

<sup>98</sup> *Variae*, V, 5.

commeantium celeritas impenditur»<sup>99</sup>.

La cura dei cavalli riservati al *cursus publicus* era a carico dei *possessores* locali – gli stessi cui Teoderico altrove voleva impedire l'appropriazione illecita dei veredi<sup>100</sup>. Alcuni di coloro che avevano il permesso di usare i cavalli pubblici, però, pretendevano contributi troppo alti: oltre che del ripetuto tentativo da parte del re di controllare quanto più strettamente possibile la circolazione di notizie e ordinanze, questa lettera dà ulteriore prova del prestigio che otteneva chi avesse il permesso di usare il *cursus publicus*, e delle varie possibilità di guadagno – anche se non tutte lecite.

Come si è accennato in precedenza, gli anni finali del regno di Teoderico erano caratterizzati dall'enfaticizzazione del lato “guerriero” del re, e da una maggiore risonanza della propaganda legata all'esaltazione delle radici della famiglia amala. Come conseguenza, è facile da intuire, molti aristocratici approfittarono delle migliori prospettive di carriera che si aprivano con l'attività militare, e assecondarono la nuova piega assunta dalla propaganda. È noto, infatti, il caso di Cipriano, romano per nascita e goto per elezione, che ottenne una posizione di prestigio per aver congiunto l'abilità strategica in guerra a una pronta capacità a rivestirsi delle caratteristiche che segnavano l'identità gota (linguaggio, abbigliamento, cultura)<sup>101</sup>. Teoderico provava a coinvolgere la popolazione militare all'interno di un'appartenenza che egli voleva rafforzare di colorazioni etniche immutabili, per poter legare saldamente al trono del regno la propria discendenza, alla quale si sforzava di fornire solide radici legittimanti, che dovevano affondare nelle ancestrali vicende etnogenetiche di un intero popolo, il suo popolo. Tale maggiore risonanza attribuita alle differenze etniche è visibile nella specificazione in *Variae* V, 5 “sive Gothus sit aut Romanus” per designare la totalità dei trasgressori<sup>102</sup>. In questo contesto anche il linguaggio equestre assume un'ulteriore valenza nel richiamare il corredo di valori identificativi degli Amali, In questo caso, però, i cavalli di cui ci si occupa con tanto interesse appartengono a un'istituzione pienamente romana e imperiale.

---

<sup>99</sup> *Variae* V, 36.

<sup>100</sup> DI PAOLA (1999).

<sup>101</sup> AMORY (2003), p. 107.

<sup>102</sup> Tale specificazione dimostra, tra l'altro, anche quanto premesso all'inizio del capitolo, riguardo al fatto che le leggi emanate dal potere centrale erano dirette a tutta la popolazione.

Si può dire, insomma, che la cura del *cursus publicus* impegnò Teoderico per tutta la durata del regno. Essa, però, è più esplicitamente raccomandata in due momenti che segnarono una svolta nell'andamento del governo goto: dopo la guerra del 507 e l'inizio dell'espansione del potere di Teoderico su gran parte dell'impero occidentale; durante i concitati anni in cui il re cercava un erede cui lasciare il proprio potere. Inoltre, dalla lettura delle *Variae* sembra che il *cursus publicus* rappresentasse per il re una buona possibilità di comunicazione e controllo, per l'aristocrazia l'occasione per aumentare la propria ricchezza e il proprio prestigio, anche a costo di attribuirsi illecitamente il diritto di usufruirne. Il nodo centrale in cui si incontrano le ambizioni di re e aristocratici è costituito dai cavalli pubblici. La possibilità di cavalcarli costituiva un mezzo per ostentare un legame particolare con il potere centrale, che aveva la facoltà di concedere il permesso di usare il *cursus publicus*. I veredi erano, dunque, uno strumento di esclusione, essi costituivano il segno visibile di un privilegio concesso per elezione dal sovrano. Per Teoderico, allora, diventava essenziale rafforzare il controllo sulla gestione dei cavalli pubblici, non solamente, come è ribadito in ciascuno dei documenti che sono citati più sopra, per garantire il corretto funzionamento del sistema di comunicazione, ma anche per porre un freno all'arroganza degli aristocratici e per presentarsi come unico possibile dispensatore del prestigio sociale ottenuto tramite l'uso dei veredi. Proporsi nel ruolo di potere forte e perfettamente in grado di dominare l'arroganza dei propri sottoposti poteva risultare particolarmente utile nei periodi delicati di cambiamento o di crisi: probabilmente per questo motivo un ordine è stato ripetuto in forma quasi identica, a decenni di distanza. Il fatto che Cassiodoro abbia scelto di raccogliere entrambi i documenti che contengono tale ordine può avere un'ulteriore spiegazione che riguarda la vicenda personale e familiare di Cassiodoro stesso; se ne parlerà più ampiamente in seguito.

La forte valenza simbolica che assumono allora i cavalli in questo caso, testimoniata anche dalla pesantezza della multa comminata ai trasgressori, li rende perciò non solamente animali utili per la trasmissione delle notizie, ma anche veri e propri portatori di *status*: essi, nella visione di Teoderico e di chi recepì il suo messaggio, diventavano significanti del linguaggio equestre. In quanto significanti, i veredi rimandavano a un insieme di valori attinenti al potere del re, ma anche alla



gloriosa memoria romana, dato che si trattava di un'istituzione nata in epoca imperiale. Anche in questo caso, allora, il linguaggio equestre non appartiene solamente all'immaginario della mitologia "gota", ma piuttosto aderisce perfettamente all'ideale di *civilitas*: i passi delle *Variae* dedicati alla cura del *cursus publicus* sembrano disegnare attorno a loro una cornice di richiami imperiali, di mantenimento dell'ordine e di un saldo potere centrale.

Invece, il linguaggio equestre non è utilizzato quando si tratta di regolare la gestione della proprietà privata di cavalli di Romani e Goti, come si è visto leggendo l'*Edictum*: infatti, in esso i cavalli sono citati poco e senza che sia loro fornita un'evidenza particolare rispetto ad altre ricchezze in generale. Non si riscontra, dunque, linguaggio equestre quando si tratta dell'aristocrazia e del suo stile di vita, ma solo in riferimento al re: i veredi costituivano, si potrebbe dire, un canale attraverso cui Teoderico, dimostrando la propria preferenza, trasmetteva anche autorità; era, cioè, il sovrano stesso a rendere i cavalli significativi per lo *status* sociale. Del resto, si è dimostrato come la propaganda usasse con consapevolezza il linguaggio equestre in riferimento al sovrano. È dunque utile ricercare, tra le modalità di autorappresentazione dell'aristocrazia, se i cavalli sono presenti come significanti.

## 6. **Strategie di auto-rappresentazione: i ritrovamenti archeologici.**

Le strategie di auto-rappresentazione delle *élites* nel V secolo avevano subito un'importante trasformazione rispetto a quelle di III e IV secolo: si considerava, cioè, più conveniente ed efficace sottolineare la propria posizione sociale attraverso l'accumulo di oggetti preziosi per ricchezza e significatività. Le tracce archeologiche di questa strategia di prestigio sono costituite dai corredi funerari e dai tesori.

Per quanto riguarda i corredi funerari, la storiografia recente è ormai quasi del tutto concorde nel ricercare la simbologia legata alla scelta degli oggetti sepolti nell'ottica di un'ostentazione del proprio *status* – o dello *status* che si vorrebbe acquisire – di fronte a un pubblico specifico: gli oggetti del corredo, in altre parole, venivano selezionati per la loro significatività al momento della sepoltura, e non tanto per accompagnare il defunto nell'aldilà<sup>103</sup>. Ciò è soprattutto vero in relazione a società caratterizzate da un alto grado di instabilità sociale, nelle quali la mancanza di un forte potere centrale che stabilisse delle precise regole di trasmissione dell'eredità – materiale e immateriale, cioè il prestigio sociale – all'interno di un determinato gruppo familiare, è sostituita dalla capacità degli stessi gruppi sociali di auto-determinarsi attraverso la “messa in scena” di rituali che visibilmente dimostrassero il livello sociale del defunto e il suo legame con i membri del suo gruppo che gli erano sopravvissuti. Per il periodo compreso tra il IV e la prima metà del VI secolo, le ricerche archeologiche sul suolo italico hanno evidenziato una vistosa scarsità di tombe con corredo, evidente soprattutto se confrontata al periodo immediatamente successivo – seconda metà del VI-fine VII secolo – nel quale il numero di sepolture con oggetti di corredo è assai superiore<sup>104</sup>. Questo dato, tradizionalmente, è stato giustificato con l'inferiorità numerica della popolazione gota – alle cui pratiche barbariche si considerava di dover attribuire il rituale funerario con sepoltura di corredo. Inoltre, si interpretava la prescrizione regia contenuta in una lettera indirizzata a Duda<sup>105</sup> come un invito a evitare di seppellire i defunti alla

---

<sup>103</sup> LA ROCCA (1997); BARBIERA (2012); Von RUMMEL (2011/A), p. 91.

<sup>104</sup> BROGIOLO (2008).

<sup>105</sup> *Variae*, IV,24.

maniera barbarica – cioè con corredo – e a seguire piuttosto i rituali funerari romani<sup>106</sup>. Irene Barbiera<sup>107</sup> ha dimostrato come in realtà il numero e la tipologia dei corredi nelle necropoli segue una linea di tendenza che risale all'epoca romana – per cui, chiaramente, la tipologia di sepoltura “alla maniera romana” non implica la mancanza di oggetti di corredo: a una graduale diminuzione delle tombe con armi – quindi a caratterizzazione maschile – durante il III secolo e poi nel IV-V, corrisponde un aumento delle stesse a partire dalla seconda metà del V secolo fino a tutto il VII. Inoltre, una più recente traduzione del passo tratto da Cassiodoro sopra menzionato mette in evidenza come la preoccupazione di Teoderico fosse piuttosto connessa alla presenza di materiali troppo preziosi all'interno delle sepolture, e non alla formazione di un corredo in generale. Il sovrano Amalo, quindi, non avrebbe affatto impedito di dimostrare o accrescere il proprio *status* attraverso il *display* di un rituale funerario comprendente il seppellimento di oggetti significativi per il riconoscimento del livello sociale: infatti, com'è stato più volte ripetuto dalla recente storiografia, il grado di preziosità di un oggetto di corredo non era dato esclusivamente dalla rarità dei materiali impiegati nella sua costruzione o nella ricercatezza della sua decorazione; spesso, invece, gli elementi che componevano il corredo erano scelti per la loro capacità di ricordare il legame con chi li ha posseduti in precedenza, o la provenienza da una donazione da parte di un personaggio importante. Tuttavia, le poche sepolture con corredo caratterizzate in senso maschile nel *regnum* di Teoderico presentano la deposizione di pochi oggetti legati all'attività militare: per lo più sono stati ritrovati solo coltelli e cinture di sospensione. Si può dire quindi che, probabilmente, le *élites* di questo periodo sceglieranno di non evidenziare eccessivamente la propria condizione di guerrieri nei rituali funerari.

A questo punto, mi pare utile confrontare quanto ricavato dalle indagini sui corredi con i dati forniti dallo studio dei tesori.

La tipologia di reperti che noi, per comodità, definiamo “tesoro”, per l'alto medioevo, riceve questa denominazione solamente a partire dall'VIII secolo, periodo in cui la chiesa se ne riservò sempre più spesso il possesso e la gestione<sup>108</sup>. La natura del tesoro riflette la tendenza, da parte delle *élites*, ad accumulare, nel tempo,

---

<sup>106</sup> WOLFRAM (1979), pp. 557-558.

<sup>107</sup> BARBIERA (2010).

<sup>108</sup> LA ROCCA (2004).

oggetti di forte valenza simbolica, atti a definire e ostentare il livello sociale di chi li possedeva: un tesoro poteva costituire la base di un'eredità, di una donazione, di una dote o poteva semplicemente servire ad essere mostrato in occasioni pubbliche, ad esempio durante un banchetto. Ciò che emerge chiaramente, in tutti questi casi, è che la funzione di un tesoro era quella di essere usato e mostrato il più possibile. Allo stesso tempo, essendo il tesoro composto da oggetti che si vuole escludere dal commercio e dalle variabili economiche, esso era nascosto o sotterrato per proteggerlo dai furti e conservarlo fino al suo utilizzo (un matrimonio, un banchetto, la sanzione di un'alleanza, un'eredità). La storiografia recente ha decisamente negato la valenza religiosa per i tesori altomedievali, stabilendo che la loro sepoltura era da considerare temporanea e non legata ad un'offerta alla divinità. I tesori che possiamo annoverare nelle nostre fonti materiali, quindi, sono quelli che, per diversi motivi, non sono più stati recuperati.

Gli studi archeologici sul regno ostrogoto in Italia hanno spesso sottolineato come la carenza di sepolture con corredo per questo periodo sia controbilanciata da una presenza preponderante, rispetto ai secoli precedenti e successivi, di tesori<sup>109</sup>. La topografia dei rinvenimenti di tesori in Italia mostra una prevalenza di siti nell'area centro-settentrionale, mentre il Meridione ne risulta quasi del tutto sprovvisto<sup>110</sup>. Soprattutto per la seconda metà del V secolo e la prima metà del VI, l'epoca di Teoderico, i luoghi di ritrovamento si trovano nei pressi dei maggiori centri di potere politico, come Pavia. Per questo periodo, inoltre, la maggior parte dei tesori è stata rinvenuta in prossimità di grandi vie di comunicazione stradale<sup>111</sup>. La tipologia di oggetti contenuta nei tesori segue pochissime varianti, risultando composta in prevalenza da gioielli e preziosi utensili per la mensa. Per quanto riguarda invece la ripartizione cronologica di questi reperti, si constata un aumento numerico di tesori a partire dalla prima metà del VI fino agli inizi del VII secolo. Bisogna, comunque, considerare che la datazione di tale fonte archeologica è piuttosto problematica, perché la periodizzazione ricavata dall'analisi degli oggetti può fornire solamente un termine *post quem*, dato che possono passare anche molti anni dall'accumulo degli stessi al loro seppellimento. L'alto numero di tesori datati agli ultimi anni del regno

---

<sup>109</sup> BROGIOLO (2008).

<sup>110</sup> V. piantina in BALDASSARRI-FAVILLA (2004), p. 189.

<sup>111</sup> BALDASSARRI-FAVILLA (2004).

ostrogoto potrebbe essere giustificato dalle particolari circostanze della metà del VI secolo: la guerra greco-gotica, la povertà e le migrazioni che essa comportò, le morti causate dalle epidemie devono aver acuito la possibilità che i tesori messi al riparo non siano più potuti essere recuperati rendendoli quindi disponibili alle nostre analisi.

Il dato che ritengo più significativo, ai fini di analizzare le modalità di auto-rappresentazione delle *élites* e l'eventuale presenza di richiami alla carriera militare – e soprattutto alla cavalleria – è fornito dallo studio delle tipologie di oggetti che componevano i tesori. Per tutto il V secolo gli elementi prescelti per la costituzione dei tesori sono costituiti da gioielli e materiale da mensa. L'ambito militare è richiamato in maniera esplicita solamente a partire dai primi del VI secolo, in coincidenza con la fioritura e poi la decadenza del regno di Teoderico, dai tre *Spangenhelmen* (tipologia di elmi goti) dei tesori di Frasassi (Ancona), di Montepagano (Teramo) e di Torricella Peligna (Chieti); si riscontra, qui, ciò che mancava nelle sepolture, un richiamo all'attività militare e, allo stesso tempo, una chiara appartenenza alla parte di popolazione che si definiva gota. Si tratta, però, di casi particolari. Innanzitutto, i luoghi di ritrovamento, in Italia centrale, sono lontani dai maggiori centri di potere del regno. In secondo luogo, la scelta degli altri oggetti che dovevano accompagnare gli elmi nei tesori in questione risulta singolare, se confrontata agli altri casi: non ci sono gioielli, né oggetti particolarmente preziosi per il banchetto; l'elmo di Torricella Peligna è stato sepolto senza nessun altro oggetto; quelli di Montepagano e di Frasassi con utensili in ceramica, bronzo e ferro di uso quotidiano. Purtroppo, le nostre conoscenze in proposito sono piuttosto scarse<sup>112</sup>.

Diverso è il caso del tesoro ritrovato nel 1872 a Isola Rizza, presso Verona, e datato tra la fine del V e la prima metà del VI secolo. Si tratta di un complesso composto da fibule in metallo prezioso, i resti di una cintura, sei cucchiari d'argento appartenenti a due servizi diversi e un piatto d'argento di 40,5 cm di diametro<sup>113</sup>. Come si vede, la composizione del tesoro è coerente alla maggior parte degli altri casi per questo periodo: materiali da mensa si accompagnano a oggetti destinati all'ornamento della persona. Il fatto che il piatto mostri segni di utilizzo potrebbe confermare quanto detto in precedenza, riguardo alla funzione dei tesori come ostentazione di *status*. Tuttavia, il medesimo piatto riporta al centro la raffigurazione

---

<sup>112</sup> BALDASSARRI-FAVILLA (2004), p. 163.

<sup>113</sup> BOLLA (2008).

di un guerriero a cavallo nell'atto di inseguire un soldato appiedato, mentre un secondo giace morto sotto le zampe dell'animale. Si tratta di un tema – quello della *Virtus Augusti* – abbastanza frequente nell'iconografia tardoantica: e, però, è significativa la scelta di questa determinata rappresentazione di una scena militare – per di più raffigurante un cavaliere, che sappiamo essere membro dell'*élite* dell'esercito – su un oggetto prescelto per sottolineare la propria condizione sociale.

A mio parere, la differenza fondamentale tra gli oggetti prescelti per un corredo funerario e quelli accumulati per un tesoro deriva dal fatto che i primi sono finalizzati a sancire un'eredità che diventa legittima in virtù del legame con un membro del gruppo familiare di cui si organizza il rituale funerario; i secondi, invece, sono destinati all'uso in occasioni pubbliche per ostentare il proprio livello sociale. La scarsità di corredi a fronte di un'abbondanza di tesori, per il periodo del regno di Teoderico, può significare una maggiore stabilità sociale: la presenza di un potere centrale relativamente forte, può avere reso poco necessario l'investimento di oggetti preziosi e significativi per sancire una linea successoria che probabilmente era già abbastanza assicurata da un ordine sociale preciso. Ma, allo stesso tempo, questa sproporzione tra le due tipologie di fonti archeologiche può essere dovuta anche ad una scelta precisa: se lo *status* si basava sull'assunzione di cariche militari o civili e sulla possibilità di dimostrare questo potere attraverso oggetti con forte valenza simbolica, allora era probabilmente considerato un investimento troppo oneroso, quello di seppellire per sempre tali oggetti in una tomba. Come vedremo nei prossimi capitoli, l'uso di corredi funerari fiorisce in coincidenza, non solo di una minore chiarezza delle regole successorie, ma anche di una diversa concezione di ciò che costituisce la base di un potere: al possesso di tesori si preferisce la proprietà terriera, così che l'investimento di ricchezze per la formazione di un corredo funerario non è più considerato troppo oneroso se finalizzato alla legittima proprietà di terre.

All'interno di queste modalità di auto-rappresentazione, si è visto come sia assai carente il riferimento alla carriera militare, mentre la simbologia equestre risulta praticamente inesistente, se non in riferimento a contesti apparentemente estranei all'esercito.

## **7. Cassiodoro e i suoi allevamenti di cavalli: una strategia di prestigio locale?**

Per studiare la rappresentazione sociale che di sé faceva l'aristocrazia, è necessario considerare le lettere di Ennodio e anche le *Variae* di Cassiodoro. Queste ultime, infatti, parlano anche di Cassiodoro, della sua carriera, del suo rapporto con il potere, della sua provenienza e della sua visione del mondo.

Il pubblico a cui Cassiodoro si rivolge, era verosimilmente formato dall'aristocrazia senatoria, con cui egli condivideva la passione per l'erudizione e per la retorica, l'aspirazione a uno stato capace di mantenere l'equilibrio attraverso il rispetto della legge, la paura per una situazione che si stava trasformando e che certamente rendeva più vivo il desiderio di essere ricordati in un'opera immortale. La preoccupazione dell'aristocrazia derivava non solamente dalla continua immissione di nuovi elementi all'interno delle sue fila, ma anche dalla minaccia che la guerra contro l'impero d'Oriente, cominciata ormai da qualche anno, portava alla loro stabilità. Negli anni a cui verosimilmente risale la composizione delle *Variae*, l'equilibrio tra Romani e Goti era stato gravemente compromesso: mentre Milano già meditava di passare alla parte bizantina, Vitige, sterminando i Senatori riuniti a Ravenna non migliorò di molto l'immagine del sovrano di fronte all'aristocrazia civile<sup>114</sup>. La crisi della monarchia gota poneva con urgenza il problema di come sopravvivere ad un eventuale mutamento di regime senza perdere la propria identità sociale.

All'epoca della composizione delle *Variae*, l'aristocrazia di corte era stata divisa al suo interno dalla crisi dovuta alla difficoltà di Teoderico, negli ultimi anni del suo regno, nell'assicurare la presenza amala al trono attraverso la designazione di un erede: queste lotte interne utilizzavano le etichette di divisione dei ruoli già proficuamente utilizzate da Teoderico. Nei fatti, però, la situazione sociale si era profondamente modificata: la parte "gota" della popolazione, ovvero l'élite emersa attraverso l'attività militare, era ormai confusa tra le file della parte "romana".

---

<sup>114</sup> BARNISH-CRACCO RUGGINI-CUCCO (2008), p. 7.

Per comprendere il ruolo assunto da Cassiodoro e dalle sue *Variae* in questo particolare contesto, sarà certamente utile ricordare la provenienza familiare e la vicenda biografica di questo importante testimone. Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore nacque a Squillace, nel *Brutium*, tra il 485 e il 490. La sua famiglia, originaria della Siria, si trovava in Italia da quattro generazioni e si era adoperata con profitto per immettersi introdursi nell'aristocrazia locale e per costruire una carriera presso la corte. L'importanza che i successi ottenuti in questo senso dovettero significare per i Cassiodori è testimoniata dalla scelta di Senatore stesso di inserire nella sua opera una lettera che riassumeva le gesta dei suoi avi a partire dal bisnonno<sup>115</sup>. Eroiche imprese a difesa della regione che li ospitava, importanti incarichi ufficiali e una discreta ricchezza familiare permisero a questo gruppo di *parvenus* di legittimare la propria posizione sociale. L'ascesa non rallentò dopo l'avvento al potere di Teoderico: se già il padre di Senatore era prefetto del pretorio alla corte gota e ottenne il patriziato, egli stesso, grazie alle sue doti letterarie, ottenne la questura nel 507, come ricompensa per un panegirico in onore del re. Da questo momento, la carriera di Cassiodoro Senatore procedette speditamente, anche attraverso momenti delicati e difficili, come durante la crisi che portò alla condanna a morte di Boezio. Il forte attaccamento che Senatore – così come i suoi parenti – dimostra nei confronti della propria regione potrebbe essere verosimilmente indizio della relativa debolezza della posizione dei Cassiodori in quel luogo: un equilibrio ancora parzialmente instabile ha evidentemente maggiore necessità di rafforzamento attraverso anche strategie di ostentazione. In effetti, il padre di Senatore rivestì la carica di prefetto del pretorio in Bruzio e, dopo l'adesione al regime di Teoderico, anche l'autore delle *Variae* probabilmente ne fu governatore<sup>116</sup>. Allo stesso tempo, questa posizione di prestigio in patria, per quanto di costruzione relativamente recente, serve a Senatore perché sia ostentata di fronte alle aristocrazie di corte e a quelle del Senato, per ottenere ai loro occhi una adeguata legittimazione: la volontà di inserirsi nei ranghi dell'aristocrazia senatoria è testimoniata ad esempio dal reiterato tentativo di dimostrare una pretesa parentela tra i Cassiodori e l'antica e potente famiglia degli

---

<sup>115</sup> *Variae*, I.4.

<sup>116</sup> Giardina lo mette in serio dubbio la possibilità che Cassiodoro sia stato governatore nel Bruzio: GIARDINA,(2006). Barnish, invece, prende per buona la notizia: BARNISH (1992), p LXVI. La testimonianza sulla carica è contenuta in *Variae*, XI.39.



Anicii.

La posizione di Cassiodoro è dunque quella di un aristocratico di provenienza periferica, la cui base familiare è situata in una regione decentrata e che ha la necessità di presentarsi di fronte ai livelli sociali cui ambiva appartenere come degno di riconoscimento sociale. Per ottenere un tale riconoscimento, le strategie che Cassiodoro utilizza sono quelle che, nel corso della sua formazione personale, ha imparato sia attraverso la frequentazione del Senato e della corte, sia dalla sua appartenenza alla regione del Bruzio. A questo proposito non si può fare a meno di notare<sup>117</sup> la tendenza a sottolineare la presenza di allevamenti di cavalli presso la famiglia di Cassiodoro.

Il primo caso in cui tale sottolineatura appare evidente si trova in una lettera posta quasi al principio della raccolta e datata al 507<sup>118</sup>. Si tratta di un elogio di Cassiodoro Senatore da parte di Teoderico, finalizzato introdurlo al Senato. Già al capitolo 2, si accenna al legame tra chi gode degli onori di altissime cariche e la propria patria d'origine: un atteggiamento che dimostri rispetto per le proprie radici sembra essere particolarmente gradito al sovrano. Segue un riassunto della carriera di Senatore: per ogni carica da questi rivestita, si sottolineano le medesime caratteristiche virtuose di moderazione, senso della giustizia, benvolere da parte degli altri, generosità e comportamento esemplare. Si tratta di pregi tipici degli standard tardoantichi di valutazione della condotta di un uomo pubblico: in particolare, la moderazione e la generosità hanno a che fare con il concetto di *avaritia*, uno dei peggiori difetti per chi rivestisse una carica, perché comportava la tendenza a preporre il proprio bene a quello comune. Come si intuisce, sono valori che si rifanno a un modello sociale, quello nel quale il patrono contribuiva attivamente alla conservazione e al sostentamento della comunità cui apparteneva, che ai tempi di Cassiodoro, come abbiamo visto, era andato ormai in crisi da tempo. Se però nella pratica questa strategia di promozione e legittimazione sociale era in declino, dal punto di vista ideologico serve ancora a Teoderico – e a Cassiodoro che scrive per lui e che pubblica la lettera – per richiamare quel sistema culturale che vedeva il legame con la comunità di origine come uno strumento di elevazione sociale, grazie alla creazione di larghe clientele. In quest'ottica, assume allora un

---

<sup>117</sup> BARNISH (1992), pp. XXXIII-XXXV.

<sup>118</sup> *Variae*, I.4.

rilievo particolarmente significativo l'accento fatto all'inizio della lettera all'importanza che assume agli occhi del sovrano il mantenimento di una relazione con la patria.

Nella seconda parte delle lettere, l'attenzione passa ai predecessori di Senatore nella sua famiglia: non è la prima volta che nelle *Variae* si descrivono le virtù del gruppo parentale per costituire una sorta di garanzia sull'operato di chi si vuole di volta in volta celebrare<sup>119</sup>. In questo caso, però, non si parla solamente del padre e del nonno di Senatore, ma anche del Bruzio. Infatti, il padre, nonostante una brillante carriera pubblica alla corte di Valentiniano III, importanti amicizie con l'alta aristocrazia e una memorabile missione diplomatica presso il "feroce" Attila, preferì ritirarsi dalla vita pubblica per un impiego di minor prestigio presso la propria casa; il nonno, inoltre, si era distinto per un'azione militare che aveva salvato il Bruzio dai Vandali. In questo discorso al Senato, inoltre, l'origine straniera degli antenati di Cassiodoro è presentata come una ricchezza ulteriore di questa famiglia: essa, infatti, è conosciuta sia in Oriente che in Occidente. Questa strategia retorica permette a Teoderico – o meglio, a Cassiodoro – di rivendicare l'antichità del ceppo dei Cassiodori, caratteristica, questa, particolarmente gradita secondo i criteri valutativi dell'aristocrazia senatoria.

Ed è proprio nel contesto di un elogio del legame tra i Cassiodori e il Bruzio che è inserita la notizia sugli allevamenti di cavalli di Senatore. Egli, si dice, possiede un ingente patrimonio, del quale fanno parte, "inter reliqua bona", delle mandrie di cavalli. Il fatto che queste ultime costituiscano l'unica ricchezza che viene indicata in modo esplicito parrebbe indicare la valenza simbolica di tali mandrie. Infatti, le parole appena successive ne specificano la funzione: i cavalli di Cassiodoro Senatore sono utilizzati per donazioni e per rifornire l'esercito regio. La donazione, com'è stato ampiamente discusso, costituisce uno dei mezzi principali per la creazione di alleanze strategiche e per creare presupposti per utili tornaconti. Ma la donazione al sovrano, in particolare, rappresenta la possibilità di creare un legame personale con lui: nel contesto del regno di Teoderico, ciò significava un importante aiuto nella prosecuzione della carriera politica. Inoltre, i cavalli donati al re sono destinati all'esercito: Cassiodoro non accenna ad un proprio uso personale, ma ricollega le sue mandrie all'attività militare, dimostrando in questo modo un'ottima comprensione

---

<sup>119</sup> MOMIGLIANO (1978).

della propaganda regia. Infatti, se confina se stesso nel ruolo di “romano” civile, con pregevoli onori, antichità di famiglia e virtù di gusto tardoantico, allo stesso tempo, però, Cassiodoro riconosce la doppia natura del re, garante della legge e capo degli eserciti. Egli, in altre parole, si presenta come un degno membro dell'aristocrazia senatoria, ma contemporaneamente, si dimostra anche pronto a recepire la nuova politica elaborata dalla corte di Teoderico, ricollegando il linguaggio equestre all'ambito militare. Il collegamento personale tra il giovane patrizio e questo nuovo sistema ideologico, il fatto di donare propri cavalli a Teoderico per la conduzione delle guerre, a mio parere è un'idea inedita di Cassiodoro. La mia ipotesi è che tale idea sia in parte dovuta al particolare contesto della patria di Senatore, dove il possesso di mandrie di cavalli sembra costituire una ricchezza non solamente materiale, ma anche di prestigio sociale. Tale ipotesi, oltre che da rilevanzze di tipo archeologico di cui parleremo più avanti, mi pare avallata all'interno delle stesse *Variae*, come si vedrà dagli esempi successivi.

Quella dell'allevamento di equini è un'attività che altrove è definita tipica della regione di Lucania e Bruzio: si tratta di una lettera inviata nel 527 a Severo governatore<sup>120</sup> per nome di Atalarico. Lo scopo ufficiale della missiva è quello di evitare che i membri dei ceti di *possessores* e *curiales* abbandonino le città per rifugiarsi nei loro possedimenti rurali. Per sottolineare questo concetto, vengono utilizzate similitudini che richiamano il regno animale, e in particolar modo gli uccelli: si tratta di una tecnica oratoria familiare a Cassiodoro, che più volte la sfrutta<sup>121</sup>. A sostenere ulteriormente l'argomentazione, l'autore dichiara che la campagna del Bruzio non necessita di cure continue, poiché la ricchezza di quella terra fornisce naturalmente i frutti di cui si ha bisogno. Tra gli altri doni che la natura gli ha concesso, il Bruzio è disseminato di boschi ombrosi, la cui frescura permette l'allevamento di mandrie di cavalli: è per questi animali che la regione è glorificata (*gloriat*). L'uso di quest'ultimo termine merita considerazione, perché attiene a una sfera di valori collegati al prestigio e all'onore.

L'importanza a livello sociale che riveste in Bruzio il possesso di cavalli è desumibile anche dalla severità con cui si vuole sia punito un furto ai danni di Ninfadio *spectabilis*: questi si era fermato alla fonte Aretusa, presso Squillace, per

---

<sup>120</sup> *Variae*, VIII.31. Cfr. BARNISH (1992), p. 106, n. 12.

<sup>121</sup> REYDELLET (1981).

godere delle proprietà curative di quell'acqua, quando qualcuno gli sottrasse i cavalli. Nella lettera datata al 527 inviata a nome di Atalarico a Severo governatore di Bruzio e Lucania<sup>122</sup>, si raccomanda di agire con prontezza, così da ottenere una confessione dai ladri. In tal modo, la gente potrà nuovamente recarsi alla miracolosa fonte Aretusa senza timore di essere derubata di una ricchezza così importante.

Si noti che sia *Variae* VIII.31 che *Variae* VIII.32, delle quali si è appena parlato, sono state datate al 527, un anno dopo la morte di Teoderico: dunque, sono state scritte entrambe in un periodo di crisi politica dovuta alle contese sulla successione. In questo contesto, Cassiodoro, ancora saldamente inserito nella vita pubblica, sceglie per due volte di aggiungere alla documentazione ufficiale motivi di lode per la propria patria – le capacità risanatrici della fonte Aretusa e la straordinaria fecondità della campagna del Bruzio –: a questo proposito, torna il tema dei cavalli come motivo di prestigio sociale per chi li possiede. Certamente, quest'ultima enunciazione è solamente un'ipotesi il cui grado di veridicità dipende da quanto l'autore delle *Variae* ha aggiunto alla forma iniziale delle lettere al momento della loro edizione, come è stato spiegato più sopra. In altre parole, sarebbe da verificare – cosa che non è possibile per ora – se quello che si legge in queste due lettere corrisponda esattamente a quanto vi era contenuto al momento del loro utilizzo a scopo politico, sotto Atalarico. Tuttavia, si consideri che anche un'altra lettera datata al medesimo anno ha per oggetto una lode del Bruzio, sebbene non contenga riferimenti ai cavalli: si tratta della *Variae* VIII.33, che descrive il grande mercato annuale che si teneva nella regione nativa di Cassiodoro.

Un discorso a parte merita *Variae* IX.25, datata al 533. Essa si riferisce al momento in cui Atalarico presentò Cassiodoro come candidato alla carica di prefetto del pretorio<sup>123</sup>, attraverso una lunga e ricca lettera indirizzata al Senato, nella quale sono elencate le doti politiche di Senatore ed è ricordata la sua gloriosa carriera. Come si vede, si tratta a prima vista di un'occasione molto simile a quella che ha prodotto *Variae* I.4 (di cui ho discusso poc'anzi): anche in questo caso, infatti, si deve promuovere Cassiodoro di fronte all'antica istituzione romana, evidenziando il più possibile gli elementi di prestigio che possono derivare dalla sua provenienza e dalla sua dedizione alla *res publica*. Tuttavia, in questa lettera non si trova nessun

---

<sup>122</sup> *Variae*, VIII.32.

<sup>123</sup> GIARDINA (2006).

riferimento ai grandi allevamenti equestri della famiglia calabrese. Per quale motivo, ci si dovrebbe chiedere, Cassiodoro ha scelto, in questo caso, di “dimenticarsi” di menzionare un aspetto che, da quel che risulta dal confronto con altre epistole, in passato ha costituito un vanto per sé e per il proprio gruppo familiare?

Se si considera con maggiore attenzione il testo di IX.25, non può passare inosservata una serie di altre incongruenze, rispetto a I.4, che conducono a ipotizzare che la scelta di non menzionare i cavalli corrisponda all'adozione di una diversa strategia retorica.

Innanzitutto, sin dalle primissime righe si sottolineano le fantastiche capacità oratorie di Cassiodoro, che gli hanno permesso non solamente di iniziare la propria carriera – grazie al panegirico dedicato a re Teoderico – e di ottenere ulteriore prestigio durante il difficile periodo di transizione dalla monarchia teodericiana alla reggenza di Atalarico e Amalasantha – attraverso la lode di Eutarico recitata di fronte al Senato –; infatti, grazie alla sua arte, dice Atalarico, Cassiodoro ha contribuito a rendere più stabile l'istituzione monarchica gota che, al principio della sua esistenza, si trovava ancora in una situazione di instabilità e cercava legittimazione. A questo proposito, sappiamo – ed è stato già enunciato più sopra – che quando Cassiodoro Senatore giunse a ottenere incarichi pubblici sotto Teoderico, questi già da anni si trovava sul trono e, certamente, aveva già elaborato la propaganda ufficiale, con i suoi richiami al passato glorioso romano e all'epica memoria del popolo goto. Ciononostante, i riferimenti all'attività oratoria e scrittorica di Cassiodoro in questo passo sono particolarmente evidenziati come motivo di vanto e di prestigio sociale, proprio in relazione alla sua carriera politica. Infatti, l'elenco delle cariche rivestite, a differenza che in I.4, qui è accorciato per poter ricordare anche la sua attività letteraria. La stesura dell'*Historia Gotorum*, argomenta Atalarico, ha permesso di salvare dall'oblio le imprese di questo popolo: Cassiodoro, cioè, ha realmente contribuito al prestigio della monarchia, grazie alla sua arte. La retorica, per l'autore delle *Variae*, non è solamente una tecnica che permette di ornare un discorso, ma è ciò che riveste di etica l'agire politico: l'eloquenza, infatti, permette di riconoscere il *dominus* senza confonderlo con un semplice *rex barbaro*<sup>124</sup>. In questa lettera, però, il merito è completamente attribuito a Cassiodoro, riservando alla sua sola capacità

---

<sup>124</sup> REYDELLET (1981), pp. 207-8.

letteraria la potenza distintiva della *civilitas*.

L'importanza dell'attività letteraria, anche nei confronti di quella politica, è suggerita dal passo in cui si descrive la fatica e il dispiacere con cui Cassiodoro ha dovuto abbandonare provvisoriamente i suoi studi per adempiere al suo dovere pubblico, assumendo in comando di un *ducatu*<sup>125</sup>. In questa occasione, non si manca di sottolineare, Cassiodoro dette un ulteriore saggio della propria generosità provvedendo personalmente al mantenimento delle truppe poste sotto il suo comando. Ancora una volta, come in I.4, la generosità, intesa anche come un'avveduta gestione delle ricchezze, è proposta come virtù estremamente adatta all'uomo pubblico. Tuttavia, in questo caso, come si legge nelle righe successive dell'epistola, la generosità nel mettere a disposizione il proprio denaro al servizio della comunità è considerata una virtù di stampo cristiano; addirittura, si adduce la sua sapienza nella materia teologica come giustificazione alla sua capacità politica: la moderazione, l'attenzione verso i buoni e i deboli, il senso di giustizia sono tutte caratteristiche che sono derivate a Cassiodoro dagli esempi santi da lui conosciuti attraverso le sue letture sacre. Dunque, potremmo concludere, è la conoscenza delle virtù cristiane che porta alla buona politica.

Si noterà come questo tipo di affermazioni non è presente in I.4, né, del resto, in nessuna delle lettere risalenti al periodo in cui Cassiodoro esercitò le proprie funzioni sotto Teoderico. Il collegamento che qui si stabilisce tra etica cristiana e capacità politiche potrebbe allora essere indicativo della scelta di una diversa strategia retorica, tesa non più solamente al recupero dei valori tardoantichi di buona politica, bensì all'enfatizzazione della religione cristiana come garanzia per la condotta di chi riveste un ruolo ufficiale. A questa strategia si riferiscono anche gli accenni ripetuti, all'interno della lettera, all'attività letteraria di Cassiodoro. In altri passi delle *Variae* è stato possibile rintracciare riferimenti alla scienza e allo studio come a un elemento di promozione sociale: alla corte teodericiana, erano promosse attività di studio legate soprattutto all'etnografia, sulla scorta dei grandi lavori etnografici del passato romano<sup>126</sup>, ma in generale l'ostentazione delle conoscenze e gli sfoggi di erudizione (contenuti appunto anche in molte lettere delle varie)

---

<sup>125</sup> Cassiodoro riveste una carica militare negli anni appena precedenti alla morte di Teoderico probabilmente per disordini legati alla successione: HEATHER (1998) p. 254.

<sup>126</sup> AMORY (2003), p. 7.

costituivano uno degli elementi fondamentali della propaganda ufficiale del regno. In questo caso, però, soprattutto rispetto a I.4, a essere evidenziata è la carriera letteraria di Cassiodoro, e, in particolare, la relazione tra questa carriera e il rapporto con i potenti: le capacità oratorie di Cassiodoro l'hanno aiutato a raggiungere la vetta del suo *cursus honorum*.

Si può allora legittimamente ritenere che, in un momento storico e politico diverso da quello del regno di Teoderico, alle soglie della guerra e sotto l'autorità di un re la cui posizione era minacciata da più parti, Cassiodoro Senatore abbia consapevolmente optato per ostentare diverse caratteristiche della propria persona: se in I.4 si vuole sottolineare l'antichità della famiglia di provenienza del neo-senatore, le sue virtù di stampo classico, il suo legame con la terra natia e, contemporaneamente, la sua conoscenza personale del re, al quale fornisce cavalli per l'esercito, in IX.25 ad essere ostentata è la carriera artistica di Cassiodoro e la sua cristianità<sup>127</sup>.

Per ciò che interessa la presente ricerca, è allora utile domandarsi perché Cassiodoro non abbia parlato, anche in IX.25 delle sue splendide mandrie di cavalli. Ci si potrebbe, infatti, aspettare di ritrovare un utilizzo ancora più consapevole della simbologia equestre, se si considera che, a partire dagli ultimi anni del regno di Teoderico e poi durante la reggenza dei suoi successori fino a Vitige, fortemente è stata promossa la carriera militare dei grandi aristocratici di corte. Come dire che l'equilibrio ideologico tra il ruolo civile dei "romani" e quello militare dei "goti" si era fortemente sbilanciato in favore di questi ultimi, quando ormai chiaramente le due etichette avevano perso qualsiasi residuo di significato in senso biologicamente etnico. Per quale motivo, allora, Cassiodoro avrebbe scelto di non sfruttare un simbolo così chiaramente connesso all'attività militare, qual è quello del cavallo? Del resto, egli ha mostrato di conoscere e sapere utilizzare questo significato, quando descrive i suoi doni di cavalli all'esercito del re.

A mio parere, per ipotizzare una risposta plausibile a tale domanda, sarebbe utile concentrare l'attenzione sui tratti comuni a entrambe le lettere. Una delle tematiche che è presente in I.4 come in IX.25 è costituita dalla condanna dell'*avaritia*: nella prima, Cassiodoro è generoso perché fa dono al re dei propri cavalli, nella

---

<sup>127</sup> Sul rapporto tra Cassiodoro e cristianità, si veda REYDELLET (1981), pp. 195-6

seconda perché provvede a sue spese all'esercito di cui è al comando. Ma in IX.25 sono introdotti dei valori cristiani, cui è ricondotto il concetto della gestione delle ricchezze. Nel volgere di alcuni decenni è cambiata la concezione del potere del re e del modello statale di riferimento: se sotto Teoderico il modello era quello del principe, sotto il cui governo trionfa la *libertas* – mentre il popolo sottomesso al *rex* è suddito – , successivamente, nei commentari ai *Salmi*, lo stesso Cassiodoro definisce il re come colui che agisce rettamente e sa dominarsi<sup>128</sup>. Allo stesso modo, sono cambiati la società e i criteri di selezione delle *élites*, in conseguenza anche delle trasformazioni sociali cui si è accennato. Ma la divisione teorica della popolazione è rimasta, anche se come etichetta ideologica, così come il concetto di *avaritia* è ripreso in entrambe le lettere, anche se viene riempito di sfumature di significato nuove. Cassiodoro ha scelto di rimanere “romano”. Egli non ha utilizzato una seconda volta il simbolo equestre perché nella sua ottica non è connesso all'attività militare in se stessa, ma piuttosto alla ricchezza sociale e materiale della sua famiglia e al legame di questa con la terra natale; inoltre la simbologia equestre non rientra tra le modalità di rappresentazione dell'immagine ideale del Senatore romano. Nel 533 questi criteri di distinzione sociale non valgono più, non sono altrettanto efficaci per descrivere la nuova posizione assunta da Cassiodoro all'interno dell'aristocrazia: Cassiodoro, allora, sceglie di ostentare piuttosto la propria cultura e la propria aderenza ai principi cristiani.

---

<sup>128</sup> REYDELLET (1981), p. 230.



## 8. *Il regno di Clodoveo: un confronto.*

Teoderico non fu l'unico sovrano a scegliere di dimostrare la propria regalità attraverso il linguaggio equestre. La famosa tomba di re Childerico è un esempio interessante in questo senso. Come è noto, attorno al tumulo che accoglieva la sepoltura del sovrano, sono state rinvenute ventuno deposizioni di cavalli. La sepoltura, scoperta nel 1653 a Tournai, in Belgio<sup>129</sup>, presenta, sia nel corredo che nelle modalità di deposizione, simboli che rimandano chiaramente a un'identificazione "germanica" del sovrano<sup>130</sup>. All'interno del tumulo, Childerico è seppellito assieme a un cavallo e a un corredo di oggetti che richiamano l'attività militare (come la spada lunga e la spada corta a una lama). Tuttavia, seppure la messa in scena della sepoltura appare improntata a suggestioni "barbare", Childerico è deposto anche con simboli di potere che derivano dalla tradizione imperiale romana, come l'anello-sigillo con l'iscrizione "Childerici regis", la moneta di Zenone e le fibule a forma di api<sup>131</sup>. Per quanto riguarda le tre fosse disposte attorno al tumulo e contenenti rispettivamente quattro, sette e dieci cadaveri di cavalli, è verosimile che si trattasse di alcuni gruppi familiari che avevano voluto ostentare il proprio legame con il re attraverso un investimento economicamente importante: sulla linea delle scelte di corredo compiute per la preparazione della tomba di Childerico, essi non solamente compirono una donazione simbolica al re, ma, in un certo senso, richiamarono la sepoltura stessa del re, perché all'interno del tumulo, come si è detto, era stato deposto anche un cavallo.

La tomba di Childerico costituisce il resto materiale di un rituale funerario che deve essersi compiuto di fronte ad un ampio pubblico: nell'organizzazione di tale rituale, probabilmente, fu coinvolto anche Clodoveo, che successe al padre nel 482. Come Teoderico, anch'egli dunque dimostrò di conoscere il linguaggio equestre e di servirsene per comunicare il potere di Childerico: anche in questo caso, come più volte osservato per il regno di Teoderico, suggestioni imperiali e barbariche

---

<sup>129</sup> HALSALL (2010), pp. 169-187.

<sup>130</sup> LEBECQ (2006).

<sup>131</sup> COLONNA (2008), p. 346.

concorrono a delineare una regalità saldamente sostenuta da radici legittimanti. Come per il regno goto – lo si è visto trattando del *cursus publicus* – il linguaggio equestre apre canali di comunicazione tra potere centrale e aristocrazia: lo si vede dalle ventuno deposizioni di cavalli attorno al tumulo di Childerico.

L'uso del linguaggio equestre in questo caso servì anche a sottolineare la diversa strategia politica adottata dal padre, che il tipo di sepoltura sembra identificare attraverso significanti tratti dall'immaginario barbarico; Clodoveo, invece, scelse di presentarsi come re cattolico. Tuttavia, è probabile che rappresentare il padre con una pretesa identità guerriera e barbara gli permettesse di attribuire a se stesso e il proprio potere anche quel tipo di legittimazione, che le sue scelte politiche e personali gli impedirono forse di assumersi apertamente. Egli, infatti, fu deposto nella chiesa dei Santi Apostoli a Parigi<sup>132</sup>

Le strategie di rappresentazione della propria regalità adottate da Clodoveo, anche se diverse da quelle di Childerico, non gli impedirono di servirsi dei cavalli come simbolo di potere. Infatti, nella sua *Historia Francorum*, Gregorio di Tours riporta un episodio a questo proposito interessante: in occasione dell'ottenimento dell'onore del consolato da parte dell'imperatore Anastasio, il re, mentre era a Tours si vestì con una clamide e una tunica purpurea, si mise sul capo un diadema, salì sul proprio cavallo e percorse in questo modo la strada che collegava la chiesa di San Martino alla cattedrale della città. Lungo l'intero tragitto di questa sorta di processione laica, Clodoveo distribuì generosamente alla folla oro e argento<sup>133</sup>.

L'abbigliamento scelto dal sovrano, la distribuzione di ricchezze e il fatto che il percorso iniziasse e terminasse in edifici ecclesiastici parlano chiaramente di un modello di potere di stampo romano e cristiano, non si riscontrano certamente suggestioni “barbariche” o guerriere. Eppure, Clodoveo compie questo rituale di ostentazione a cavallo, dimostrando, da una parte, ancora una volta, la flessibilità della simbologia equestre e, dall'altra, la capacità di sfruttare questo tipo di linguaggio in relazione all'immagine del potere regio. Non si può fare a meno di pensare, allora, al già citato medaglione di Senigallia di Teoderico e all'occasione in cui fu coniato, probabilmente durante la festa dei *Tricennalia* del re a Roma: Teoderico, che visitò le reliquie di Pietro, scelse un abbigliamento di stile romano (così come appare dal

---

<sup>132</sup> GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, II, 43.

<sup>133</sup> GREGORIO DI TOURS, *Historia Francorum*, II, 33.

medaglione) e si mostrò anche in veste di cavaliere, come Clodoveo nel passo appena citato.

L'interesse di Clodoveo per i cavalli in quanto simbolo di prestigio si riscontra anche dalla lettura del *Pactus Legis Salicae*, composto, per l'appunto, per sua iniziativa. In esso sono presenti alcuni riferimenti ai cavalli<sup>134</sup>. Nel capitolo XXXVIII si volle porre un freno al furto di cavalli. A tale scopo, sono elencati diversi livelli di gravità: il furto di un cavallo da traino, ad esempio, di uno stallone (*admissarius*) o di una cavalla incinta comportano una multa di eguale valore (45 solidi), mentre un cavallo castrato (*spadum*) valeva meno; per chi rubasse il cavallo del re (*vuaranionem regis*) la pena comminata era di 90 solidi. La norma XXIII sancisce una multa di 30 solidi per chi montasse il cavallo di un altro senza permesso, nella XXVII si tratta del furto della bardatura, mentre la LXV vuole scongiurare lo scorticamento illecito di un cavallo altrui ormai morto.

Che Clodoveo e la sua propaganda conoscessero il linguaggio equestre è testimoniato, nella raccolta legislativa, dalla netta differenziazione tra i cavalli oggetto di furto nella norma XXXVIII: la sproporzione del valore del *vuaranio* (uno stallone) del re rispetto agli altri è dovuta al fatto che al valore economico dell'animale si sommava un valore simbolico. Come per Teoderico, allora, anche per Clodoveo il cavallo costituiva uno dei simboli del potere regio; allo stesso modo, entrambi i sovrani usarono il linguaggio equestre per porsi in dialogo con l'aristocrazia, come è testimoniato, per i Franchi, dalla tomba di Childerico. Tuttavia, l'analisi del *Pactus legis Salicae* rivela una fondamentale differenza tra i due sistemi ideologici. Come si ricorderà, l'*Edictum* di Teoderico tratta il furto di cavalli assieme a quello di altri animali; la legge raccolta al tempo di Clodoveo, invece, dedica a questo argomento un capitolo a parte. Inoltre, il divieto di salire sul cavallo di un altro suggerisce l'idea che tale gesto fosse considerato una mancanza di rispetto: se si considera il cavallo come simbolo di prestigio, allora quanto descritto nella legge XXIII costituisce un atto con cui indebitamente ci si attribuisce il prestigio di qualcun altro. Tutto ciò non è presente nell'*Edictum*: come si è visto, il linguaggio equestre non sembra fosse il mezzo di comunicazione preferito per stabilire gli equilibri di potere all'interno dell'aristocrazia del tempo di Teoderico. L'aristocrazia franca, invece, sembra servirsi

---

<sup>134</sup> *Pactus Legis Salicae*, IX, XXIII, XXVII, XXXVIII, LXV.

di questa simbologia anche a prescindere dal potere regio.

## 9. Conclusioni.

Da quanto rilevato sinora dall'analisi delle fonti, si può concludere che la propaganda promossa durante il regno di re Teoderico (489-526) si servisse ampiamente del linguaggio equestre per comunicare un ideale di potere che fornisse legittimità a un governo con deboli fondamenta. La divisione della popolazione in due appartenenze distinte, che facevano riferimento ciascuna a tradizioni e culture diverse, il richiamo esplicito a una mitologica e arcana età dell'oro che nascondeva innovazioni politiche e importanti trasformazioni sociali, erano elementi ideologici che la simbologia dei cavalli si prestava bene a rappresentare. Tale simbologia, infatti, da una parte comunicava suggestioni legate alla nascita e alleventure di un popolo guerriero che veniva dall'Oriente – i Goti – dall'altra era familiare all'impero romano, soprattutto dopo alcuni governi di imperatori-soldato spesso di provenienza barbarica. I cavalli, considerati come simbolo di potere, si collocavano dunque all'incrocio tra le due identità etniche che costituivano il presupposto teorico alla propaganda di Teoderico. Inoltre, in un'epoca di trasformazioni, durante la quale, come si è visto, si verificarono numerosi casi di elevazione sociale per personaggi di diverse provenienze, ben poteva adeguarsi un linguaggio che nell'impero, per una lunga tradizione (si pensi, solo per fare un esempio, al ruolo e all'estrazione sociale degli appartenenti all'ordine equestre nella società romana), era spesso usato in relazione a *homines novi* che si erano meritati una promozione di *status* grazie a una brillante carriera militare.

Il linguaggio equestre per rappresentare la regalità teodericiana fu usato in modo talmente efficace che, nei decenni e nei secoli successivi alla morte del re, le immagini che lo rappresentavano a cavallo comunicavano ancora, a un pubblico differente da quello per cui erano state pensate, un ideale di regalità (che naturalmente fu interpretato in modi diversi a seconda della sensibilità di chi recepiva il messaggio). Come si è visto, a volte la figura storica di Teoderico svaniva di fronte alla sua rappresentazione ideale, tanto che accadeva che i significanti divenissero significati, e le immagini del re a cavallo contenessero esse stesse la vera natura

(buona o malvagia) del potere di Teoderico il Grande. Immagini e parole, rituali, scelte stilistiche e architettoniche: tutti i canali di comunicazione attraverso cui poteva passare la propaganda erano in qualche modo permeati da questo immaginario di riferimento, che, adeguandosi di volta in volta alle diverse storie personali degli autori e alle diverse contingenze politiche, si nutriva di idee che si rincorrevano e si incrociavano. Ciò accadeva, naturalmente, anche per la simbologia equestre.

L'immagine di Teoderico a cavallo fu evidentemente recepita dall'aristocrazia: infatti, dalla lettura delle fonti si intuisce che il linguaggio equestre era uno dei possibili punti di contatto con il re. Ad esempio, come si è visto, Cassiodoro specifica che le sue mandrie di cavalli servivano anche per rifornire l'esercito del re, mentre il *cursus publicus* costituiva molto probabilmente un'ottima occasione per ostentare una legittimazione regia attraverso i cavalli.

La simbologia equestre sembra costituisse un mezzo di comunicazione tra gli aristocratici stessi, senza il riferimento diretto al potere centrale: Cassiodoro parlava di donazioni di cavalli; gli interventi del re sul *cursus publicus* erano tesi a scongiurare, tra l'altro, disordini tra l'aristocrazia locale; chi accumulò gli oggetti del tesoro di Isola Rizza ritenne significativo possedere un piatto che raffigurasse un guerriero a cavallo. Tuttavia, se confrontati ad altre società contemporanee, l'aristocrazia non appariva molto interessata al linguaggio equestre per definire i livelli sociali al proprio interno. Non solamente la *Lex Salica* di cui si è parlato, ma anche altre raccolte legislative quasi contemporanee al regno di Teoderico contenevano molti e più significativi riferimenti ai cavalli, rispetto all'*Edictum*: ad esempio, interessante è la legge burgunda che vietava di *curtare* un cavallo<sup>135</sup> (probabilmente ci si riferisce qui al taglio della coda), per evitare, quindi, un danno più al prestigio del padrone che al cavallo in sé.

Dunque l'aristocrazia non sceglie la simbologia equestre come strategia di rappresentazione preferenziale. La caratteristica che tuttavia ritengo più importante, a questo proposito è che, le rare occasioni in cui questo linguaggio è usato dall'aristocrazia non sono connesse all'attività guerriera, ma piuttosto all'identità romana e civile. Infatti, i tesori – seppur rari – che contenevano oggetti da guerra non includevano nulla che richiamasse la cavalleria (che pure costituiva la parte più

---

<sup>135</sup> *Lex Burgundionum*, LXXXIX.

importante dell'esercito, all'epoca di Teoderico<sup>136</sup>). Il piatto di Isola Rizza è un oggetto che simboleggiava il banchetto; il *cursus publicus* era un'istituzione imperiale; Cassiodoro, infine, che pure probabilmente aveva familiarità con il linguaggio equestre a motivo della provenienza della sua famiglia non rinunciò alla propria identità "romana" e anzi, quando il volgere degli avvenimenti e la nuova piega che assunse la propaganda ufficiale resero più marcate le differenze "etniche" e costrinsero a scelte più radicali, egli non esitò a rafforzare gli elementi distintivi della sua identità sociale.

Come si vedrà, la simbologia equestre venne recepita diversamente nei decenni della guerra greco-gotica e soprattutto nel periodo successivo. Tuttavia, il modo in cui tale linguaggio fu usato durante il regno di Teoderico l'arricchì di significati ulteriori che non abbandonarono mai del tutto l'immaginario legato al cavallo.

---

<sup>136</sup> RAVEGNANI (2004).

## **PARTE II: IL VI SECOLO**



## **1. La Guerra Gotica: i re goti e i loro cavalli secondo Procopio di Cesarea.**

Procopio di Cesarea, con la sua cronaca in quattro libri dedicata alla guerra gotica, ci fornisce una buona testimonianza degli eventi immediatamente successivi alla morte di Teoderico e della rovina del regno ostrogoto. Voce esterna, perché bizantino, mostra comunque una grande ammirazione per i sovrani nemici. Come si cerca di dimostrare, anche Procopio conosce la simbologia equestre e la sa utilizzare: anche attraverso l'analisi dei passi in cui essa compare, dunque, è possibile formulare alcune ipotesi sulla posizione dell'autore nei confronti della propria committenza e degli eventi di cui fu testimone.

La narrazione della guerra greco-gotica, si colloca all'interno di un racconto più ampio, che riguarda la guerra contro i Vandali in Africa e i Persiani sul confine orientale dell'impero, per un totale di otto libri. Si tratta di un'opera, quindi, che celebrava le vittorie che l'impero orientale ottenne sotto il governo di Giustiniano (527-565): non è inverosimile, allora, che "Le Guerre" fossero state pensate per la corte, o addirittura dalla corte commissionate.

Generalmente, quest'opera di Procopio è ritenuta una fonte attendibile, perché l'autore seguì personalmente Belisario su tutti i fronti di guerra, in qualità di segretario del generalissimo. Se è vero, però, che il fatto che l'autore avesse vissuto personalmente gli eventi che sono stati tramandati sotto il suo nome rende la sua testimonianza credibile, non si può per questo considerare "Le Guerre" alla stregua di un reportage giornalistico dei nostri giorni. Procopio, infatti, scriveva per un pubblico preciso e, probabilmente, anche per una committenza che si aspettava di leggere una versione degli eventi che andasse a proprio vantaggio: tacere certi aspetti ed esaltarne altri poteva mettere in risalto la gloria del governo giustiniano. Inoltre, Procopio stesso, proprio per il fatto di aver assistito agli eventi che raccontò, doveva essere coinvolto personalmente in ciò che scriveva: la sua storia personale, la sua provenienza sociale e culturale, il suo rapporto con il potere costituiscono delle variabili che influiscono sulla sua visione dei fatti di cui fu testimone e che, in ultima analisi, segnano velatamente anche il suo modo di raccontarli.

È a questo livello di lettura della fonte, cioè dove dovrebbero trasparire, da una

parte, le esigenze di una committenza ufficiale, dall'altra, la visione personale di Procopio, che a mio parere si deve ricercare il linguaggio equestre. Un'analisi di questo tipo risulta difficile proprio per la natura dichiaratamente cronachistica de "Le Guerre", il cui racconto procede anno per anno e include, necessariamente, anche particolari assai concreti, descrizioni di assedi, considerazioni di strategia militare. Il pericolo, allora, è quello di caricare di significati reconditi passaggi letterari che invece non furono pensati che come necessari alla struttura narrativa del testo. Per ricercare dove agiva il linguaggio equestre, penso sia utile, allora, collocare l'opera nel giusto contesto storico generale, raffrontarla agli altri lavori dello stesso autore e all'esperienza biografica di quest'ultimo. Trattandosi di una narrazione di eventi militari, e data l'importanza della cavalleria sia nell'esercito goto che in quello bizantino nel VI secolo, il testo nomina costantemente gli *hippous*. Tuttavia, alcune situazioni precise che coinvolgono il cavallo si arricchiscono di un ulteriore significato simbolico quando inseriti in contesti particolari.

È indubbia l'importanza che le azioni di cavalleria assumevano nelle strategie militari del VI secolo. Inoltre i cavalieri, dal punto di vista sociale, occupavano i livelli più alti dell'esercito, non solamente per il loro potenziale bellico, ma anche perché solamente una buona disponibilità economica permetteva l'acquisto e il mantenimento di un cavallo. I buccellari, in particolare, rappresentavano, si potrebbe dire, *l'élite* della cavalleria: arruolati personalmente dal generale, mantenevano con quest'ultimo un rapporto stretto, idealmente sostenuto da un senso di incondizionata lealtà. Durante gli spostamenti dell'esercito, essi dovevano procedere vicino al generale.

Che al cavallo fosse attribuito un significato anche sociale risulta chiaro da un episodio avvenuto a Roma nel 537. I Bizantini, stremati dall'assedio, decisero di reagire con un'offensiva in campo aperto. Belisario, già riluttante allo scontro diretto, si vide inoltre costretto a basare l'azione sulla cavalleria, perché gran parte della fanteria aveva rubato i cavalli ai nemici e si era fatta cavaliere<sup>137</sup>. La confusione provocata da questi ex-fanti nella logica strategica dell'attacco, per cui il generalissimo dovette improvvisare uno schieramento alternativo, era amplificata dalla confusione sociale creata da chi, popolano, si era attribuito un simbolo di prestigio che non gli spettava, rinnegando la propria posizione. L'espressione usata

---

<sup>137</sup> *Guerra Gotica* I, 28; RAVEGNANI (2004), p. 146.

da Procopio è significativa: costoro si erano dimenticati della propria condizione, non avevano tenuto in giusta considerazione la loro natura. Principio e Tarmuto, entrambi buccellari, rinunciarono allora volontariamente al proprio *status* per guidare la fanteria rimasta<sup>138</sup>. In questo modo, l'azione militare ottenne il risultato sperato, perché i soldati a piedi coprirono la ritirata dei cavalieri. Si potrebbe, allora, concludere che, a una situazione caotica causata da un atto di sovvertimento sociale si poté porre rimedio solamente con una contraria azione eroica di rovesciamento degli equilibri sociali, per cui due cavalieri si resero volontariamente fanti: tutto ciò richiese il sacrificio di Principio e Tarmuto, che perirono durante i combattimenti.

L'importanza sociale del cavallo è sottolineata anche da una sorta di tabù rispetto al cibarsi delle sue carni. Durante l'assedio alla città di Roma compiuto dai Bizantini negli anni Quaranta, i cittadini all'interno delle mura erano talmente affamati da accettare un esagerato aumento dei prezzi dei generi alimentari dovuto alla disonestà di un uomo di Totila, Bessa: addirittura, chi trovasse la carcassa di un cavallo si riteneva fortunato<sup>139</sup>. Quest'ultima affermazione è collocata da Procopio subito dopo aver enunciato l'incredibile prezzo di un bue (cinquanta aurei): l'ippofagia si trova, dunque, inserita in un contesto assurdo, in cui la terribile contingenza della mancanza di cibo stravolgeva i comportamenti comunemente considerati normali<sup>140</sup>. Ancor più eloquente, a questo proposito, è l'episodio che coinvolse Paolo, comandante della cavalleria e maggiordomo di Belisario, poco prima della conquista gota di Roma. Bloccato con un drappello di uomini presso il monumento di Adriano, si trovò in un'*empasse*, perché Totila aveva deciso di prenderlo per fame. In un momento di debolezza di spirito Paolo e i suoi valutarono l'opportunità di cibarsi delle proprie cavalcature, ma poco dopo si risolsero a combattere fino alla morte. Particolarmente interessante, in questo episodio, è anche il finale. Totila propose ai coraggiosi bizantini due alternative: consegnare armi e cavalli e allontanarsi da uomini liberi, oppure unirsi all'esercito gotico. La prima possibilità fu scartata dai cavalieri perché sarebbe stato disonorevole tornare in patria a piedi. Ancora una volta emerge il valore simbolico del cavallo.

---

<sup>138</sup> RAVEGNANI (2004), p. 151: gli ufficiali della fanteria andavano a cavallo e fuggivano poco prima dell'inizio dei combattimenti.

<sup>139</sup> *Guerra Gotica* III, 17.

<sup>140</sup> Procopio prosegue il racconto descrivendo una serie di altri fatti straordinari: la popolazione, costretta a mangiare ortiche, muore di stenti mentre mastica quelle piante poco invitanti; un padre si toglie la vita di fronte all'impossibilità di nutrire i suoi cinque figli; i Senatori si aggirano per le strade cittadine simili a spettri

Possedere un cavallo, sul piano concreto, permetteva inoltre di combattere da una posizione vantaggiosa, e poteva assicurare una rapida fuga in caso di disfatta<sup>141</sup>. Quindi, un cavaliere disarcionato aveva molte meno probabilità di sopravvivere: il testo di Procopio, infatti, abbonda di racconti in cui alcuni personaggi morirono in seguito all'abbattimento del proprio cavallo. Durante alcuni tentativi di attacco goto a Roma, i soldati romani, sbandati, abbandonarono i ranghi, chi perché ferito, chi perché aveva perduto il proprio cavallo<sup>142</sup>. Fidelio, che faceva parte di un contingente inviato da Belisario a disturbare i Goti al nord e distoglierli dall'assedio a Rimini, dopo aver attaccato Pavia, si fermò a pregare in una chiesa; quando riprese il cammino, il suo cavallo inciampò e i Goti dalle mura della città non persero tempo e ne approfittarono per ucciderlo<sup>143</sup>: in questo caso, la sottolineatura della pausa concessa alla preghiera contribuisce a elogiare la pietà e la nobiltà di questo romano, già questore sotto Atalarico e unitosi poi ai Bizantini<sup>144</sup>. Diverso è sicuramente il personaggio di Ricila, che a Osimo morì per mano dei Goti dopo la rovinosa caduta del suo cavallo, perché, ubriaco, attaccò, contro gli ordini dei superiori, un drappello di tre nemici; la cura con cui i suoi compagni si preoccuparono prima di soccorrerlo, poi di salvarne per lo meno il cadavere dimostra come costoro lo considerassero un valoroso guerriero, nonostante l'avventatezza della sua ultima azione, che non fu certamente dettata dalla lucida considerazione delle forze in campo<sup>145</sup>. Nel 552, in occasione della conquista di Rimini per merito di Narsete, l'uccisione di un cavallo provocò addirittura la ritirata dell'intero contingente nemico, guidato dal baldanzoso goto Usdrila: la sicurezza con cui quest'ultimo aveva poco prima sfidato il generale bizantino sembra franare rovinosamente di fronte alla prima azione offensiva dei nemici; in poco tempo, il presidio di Rimini è debellato e la testa di Usdrila stesso è offerta dall'esercito bizantino a Narsete<sup>146</sup>.

I passi appena citati, a mio parere, testimoniano l'importanza strategica del cavallo durante le azioni belliche. Inoltre, i cavalieri erano facilmente riconoscibili dai nemici come i soldati più vicini al comando: allora, questi animali rappresentavano non solo la capacità militare del cavaliere, ma anche la sua ricchezza e la sua

---

<sup>141</sup> La fuga non era considerata disdicevole; RAVEGNANI (2004). *Guerra Gotica* III, 20: alcuni patrizi, Decio, Basilio e altri, avendo cavalli, fuggono di fronte alla sconfitta dei loro compagni.

<sup>142</sup> *Guerra Gotica* I, 29.

<sup>143</sup> *Guerra Gotica* II, 12.

<sup>144</sup> *Guerra Gotica* I, 14.

<sup>145</sup> *Guerra Gotica* III, 11.

<sup>146</sup> *Guerra Gotica* IV, 28.

posizione sociale. Si può insomma ipotizzare che il cavallo fosse considerato un simbolo di prestigio inscindibile dal cavaliere.

Anche Belisario è coinvolto in un episodio simile a quelli descritti, ambientato durante un attacco presso il ponte Milvio nel 536<sup>147</sup>. Sul dorso di uno splendido cavallo di una razza adatta alla guerra (Procopio lo definisce “balan”), egli abbandonò la postazione di comando per combattere in prima linea assieme ai suoi soldati. I disertori bizantini, dalle fila dell'esercito goto, riconoscendo il loro ex-generale, istigarono i nuovi compagni a colpire il cavallo balan. In poco tempo, lo scontro si concentrò sulla persona di Belisario: mentre i Goti tentavano di abbattere il suo cavallo, i suoi bucellari si sacrificavano per proteggerlo. Il generalissimo si salvò a fatica grazie alla fedeltà dei suoi uomini: quando però essi tentarono di rientrare in città, i Bizantini di guardia, non riconoscendo Belisario a causa dell'aspetto trasandato – del resto aveva appena combattuto aspramente – in un primo momento si rifiutarono di aprirgli le porte.

Il racconto della battaglia al ponte Milvio mette in risalto la fedeltà dei bucellari di Belisario: per difendere il suo cavallo, e quindi la sua vita, essi non esitarono ad esporsi ai dardi nemici in prima persona. Che Procopio sottolinei la qualità del cavallo di Belisario, la sua attitudine alla guerra, la sua prestanza fisica e, infine, il prestigio della razza cui apparteneva è, a mio parere, significativo. Se, come si è detto, il cavallo rendeva immediatamente riconoscibili i guerrieri più importanti non solo da un punto di vista tattico-militare, ma anche a livello sociale, esso può essere annoverato tra i beni che definivano socialmente un individuo. Allora, come si è più volte ripetuto a proposito degli oggetti che componevano i tesori, il cavallo, in quanto simbolo di prestigio sociale, rappresentava colui che lo possedeva, quasi fosse un prolungamento della sua personalità sociale e della sua capacità militare. Eppure, nonostante la ricchezza del cavallo balan doveva essere adeguata alla posizione di comando rivestita dal generalissimo, nessuno riconobbe Belisario. Non lo avrebbero riconosciuto i nemici, non fosse stato per i disertori, perché si era mescolato ai soldati. Paradossalmente non lo riconobbero nemmeno i suoi stessi uomini, che esitarono ad aprirgli le porte della città.

Anthony Kaldellis, in un lavoro del 2004<sup>148</sup>, ha proposto un'interpretazione de “Le Guerre” secondo cui Procopio, tra le righe, comunicava attraverso un sottile

---

<sup>147</sup> *Guerra Gotica I*, 18. RAVEGNANI (2004), p. 56; HEATER (1998), p. 192.

<sup>148</sup> KALDELLIS (2004).

rimando di fonti classiche comprensibili solamente ad un pubblico che possedeva la sua stessa formazione culturale, le stesse critiche al potere costituito che si ritrovano nelle sue "Storie Segrete". Quest'ultima opera, scritta evidentemente non in veste ufficiale, contiene i retroscena degli eventi raccontati ne "Le Guerre": la differenza è che qui i protagonisti, in particolare Belisario e Giustiniano, sono rappresentati come vili e incapaci, asserviti alle loro crudeli mogli. Secondo Kaldellis, Procopio non nutriva grande rispetto per Belisario perché costui, pur se prediletto della Tyche (Fortuna), si rifiutò di riconoscere il potere della dea e attribuì i successi militari delle sue campagne solamente alle sue capacità strategiche. Se realmente le parole di Procopio su Belisario contenevano una critica velata nei suoi confronti, l'episodio appena descritto, se da una parte dimostra il valore anche ideale del cavallo, dall'altro, però, sembra gettare un'ombra sull'immagine del generalissimo fornita da Procopio. Il parallelismo tra Belisario e il cavallo balan, infatti, sembra non funzionare agli occhi dei soldati (sia nemici che amici) che, come si è visto, non riuscirono a riconoscere il generale.

Che sia realmente da rintracciare nel racconto delle "Guerre" dell'astio nascosto contro Belisario non è accertato, ma è certamente riconoscibile l'ammirazione con cui Procopio descrive i re goti. Tuttavia, Procopio sembra ignorare completamente la costruzione ideologica che la propaganda regia teodericiana, come si è abbondantemente spiegato, aveva faticato a creare. In altre parole, egli, nella descrizione di Teoderico, evita qualsiasi riferimento alla connessione virtuosa tra *civilitas* e epica gota: il fatto che Procopio sia vissuto per molto tempo in Italia rende dubbia l'ipotesi che questa scelta non fosse deliberata. L'autore sembra insomma dipingere i sovrani goti come eroi guerrieri. Amalasueta si dice dotata di virtù maschili; Teodato, che era dedito alla filosofia e poco incline alla guerra, è ritratto come effeminato<sup>149</sup>. La simbologia di genere è rovesciata e crea una situazione caotica che provoca lo scoppio della guerra. L'impossibilità della convivenza tra valore guerriero goto e *civilitas* è simbolicamente incarnata nella figura di Atalarico, conteso tra la madre, che lo voleva educare alla cultura classica, e i nobili goti, che lo volevano istruire nell'arte militare. La veridicità dell'episodio è fortemente dubbia<sup>150</sup> quantomeno in merito alla resa schematica che Procopio fa di due fazioni contrapposte all'interno dell'aristocrazia gota, mentre è comunemente

---

<sup>149</sup> *Guerra Gotica* I, 2.

<sup>150</sup> AMORY (2003).

considerata falsa la notizia che Teoderico avrebbe vietato l'insegnamento classico ai figli dei Goti<sup>151</sup>. L'aporia di cui Atalarico era il frutto doveva concludersi tragicamente, con la morte del fanciullo.

Il valore autentico dei sovrani goti, malgrado tutti gli sforzi compiuti da Teoderico per porre stabilmente la propria dinastia sul trono, riemerge, nella "Guerra Gotica", nella persona di Vitige, eletto per acclamazione dall'esercito<sup>152</sup>. Il racconto della sua elezione è introdotto da una breve digressione mitologica su Ulisse, che, inutile alla trama, serve evidentemente a enfatizzare la nobiltà del luogo scelto per la riunione dei Goti. Allora, non è privo di importanza l'accento al fatto che fosse un territorio ricco di pascoli per cavalli. Vitige, si specifica subito dopo, non era un uomo illustre, ma si era distinto per le sue imprese in battaglia. Chi meglio di lui può incarnare l'ideale di re barbaro guerriero che Procopio sembra cucire addosso ai Goti?

Il cavallo, per Procopio, da quanto detto sinora, è un simbolo idealmente connesso alla guerra, che identifica una categoria sociale e, si potrebbe dire, morale, di persone che si distinguono per coraggio, forza fisica, lealtà, ricchezza, posizione.

La simbologia equestre, in Procopio, è connessa anche all'ideale di una potenza militare e di una virilità che nell'immaginario comune dovevano caratterizzare i "barbari" - basti ricordare a questo proposito quanto detto riguardo alla propaganda degli ultimi anni del regno teodericiano. Probabilmente questo collegamento culturale tra la cavalleria e i popoli barbari era dovuto anche, per Procopio, alla costituzione dell'esercito bizantino che, nel VI secolo, comprendeva nei propri ranghi numerosi stranieri, cui spesso erano demandate le azioni a cavallo. Forse per questo motivo, quando l'autore delle guerre si trova a raccontare di una popolazione, spesso aggiunge dei particolari che riguardano il rapporto dei suoi componenti con i cavalli. Così, dei Britti si dice che non avevano mai visto un cavallo e che, se dovevano compiere un'ambasceria in un altro paese che conosceva e usava questi animali, erano costretti a farsi sollevare di peso per salirci in groppa<sup>153</sup>. La Corsica è definita con tre semplici enunciati: vi cresce un'erba che provoca convulsioni, anticamente si chiamava Cyrno e vi si trovano cavalli poco più alti delle

---

<sup>151</sup> LA ROCCA (1993).

<sup>152</sup> *Guerra Gotica* I, 11. HEATHER (1998), pp. 263-264.

<sup>153</sup> *Guerra Gotica* IV, 20.

pecore<sup>154</sup>.

La comprensione dell'importanza che assume la simbologia equestre nel racconto di Procopio rende più chiaro il pregnante significato di una punizione esemplare. Belisario, venuto a sapere che due Romani stavano per consegnare Roma al nemico, perdonò quello dei due che si era pentito e punì l'altro mettendolo a cavallo di un asino, dopo avergli mozzato naso e orecchie<sup>155</sup>. Il malcapitato dovette subire, oltre allo strazio fisico, anche l'umiliazione di un rovesciamento della simbologia equestre allo scopo di umiliarlo e ridicolizzarlo.

Anche Vitige sembra collocato, da Procopio, in questo universo ideale di barbari guerrieri. Ma il suo personaggio è destinato a fallire, perché il suo ardore guerriero non è accompagnato da un'adeguata preparazione strategica: nel racconto di Procopio il re gotico non riesce a mantenere il controllo del proprio esercito durante i combattimenti, nonostante i discorsi preparatori alle battaglie siano tutti improntati all'importanza della preparazione tecnica<sup>156</sup>.

Totila, invece, sembra godere della piena simpatia dell'autore. In occasione della battaglia finale a Busta Gallorum, in cui Totila perse la vita, egli, per guadagnare tempo e permettere ai rinforzi della cavalleria di arrivare in soccorso, si esibì in uno spettacolo equestre.

Il re gotico si dimostrò un abile atleta, improvvisando una serie di esercizi complicati<sup>157</sup>, come gettare in aria la propria lancia e riprenderla al volo senza abbandonare la sella. Questa esibizione dimostrò il valore del sovrano: Procopio non dice nulla in proposito, ma possiamo immaginare l'esercito nemico che assiste attonito e ammirato.

La velata ammirazione che trapela dal modo in cui Procopio scriveva di Totila si manifesta quando al re gotico sono attribuite, nel corso della narrazione, molte delle virtù contenute nell'elogio di Belisario al libro III, 1<sup>158</sup>. Totila è giusto con i vinti, coraggioso in battaglia, generoso con i suoi fedeli. A differenza di Belisario, però, non attribuisce il merito dei suoi successi militari solamente alle proprie capacità, ma riconosce il giusto valore alla Fortuna, un elemento che sempre è presente nella

---

<sup>154</sup> *Guerra Gotica* IV, 24.

<sup>155</sup> *Guerra Gotica* II, 8; RAVEGNANI (2004), p. 122; KALDELLIS (2004), pp. 180-181.

<sup>156</sup> Si vedano, a titolo d'esempio, i due discorsi precedenti il primo assedio a Roma in *Guerra Gotica* I, 11 e I, 13.

<sup>157</sup> *Guerra Gotica*, IV, 31.

<sup>158</sup> KALDELLIS (2004), p. 198.



narrazione di Procopio<sup>159</sup>. L'unica macchia che sembra intaccare questa figura è costituita da un errore di valutazione: egli era convinto, sembra dire Procopio, che la Fortuna premiasse i valorosi e gli onesti<sup>160</sup>; questa ottimistica convinzione era destinata a scontrarsi con la sconfitta del 552. Ma, anche se fallimentare, Totila rimane un personaggio positivo.

Per comprendere il motivo di tanta affezione nei confronti di un re nemico, occorre ricordare che Procopio fu anche l'autore delle "Storie Segrete", opera non pensata per la pubblicazione nella quale sono contenute aspre critiche nei confronti di Belisario e di Giustiniano, come si è già accennato.

Il governo di Giustiniano è stato accostato a quello di Teoderico in Italia, per la forte portata accentratrice delle riforme compiute da questo imperatore: la propaganda ufficiale, come per il sovrano ostrogoto, mascherava le iniziative più inedite come un ritorno a una fantomatica età dell'oro<sup>161</sup>. La somiglianza è particolarmente evidente se si considera la risonanza che l'imperatore volle dare agli interventi edilizi compiuti a suo nome: allo stesso Procopio fu commissionata un'opera – "Sugli Edifici"<sup>162</sup> - che pubblicizzasse questo aspetto della politica imperiale; è allora significativo il fatto che anche Giustiniano scelse di farsi rappresentare con una statua equestre, che è descritta nella sua imponenza assieme a tutti i simboli del potere che la caratterizzavano in II, 1. Diversamente da Teoderico, invece, l'imperatore, attraverso pesanti interventi in materia religiosa, si attribuì anche l'etichetta di difensore della vera fede. Le riforme in campo amministrativo, fiscale, la spregiudicata politica espansionistica, si accompagnavano a una graduale diminuzione del potere politico dell'aristocrazia senatoria costantinopolitana<sup>163</sup>.

Procopio, nelle "Storie Segrete", utilizza un trucco letterario già conosciuto nel tardo antico<sup>164</sup>: si tratta della denigrazione di un personaggio pubblico attraverso la critica alla moglie di questo. Sia Belisario che Giustiniano sono rappresentati come marionette nelle mani delle loro donne, Antonina e Teodora, entrambe ex-prostitute. L'incapacità di comandare all'interno delle mura domestiche doveva significare l'inettitudine al comando in pubblico. All'imperatore e al suo generale mancava, nella visione di Procopio, la giusta dose di coraggio e di valore. Si tratta di doti che, nella

---

<sup>159</sup> V. KALDELLIS (2004) per i passi in cui è nominata la Tyche.

<sup>160</sup> Si vedano, ad esempio, i discorsi del re in *Guerra Gotica* III, 4, 8, 9

<sup>161</sup> AMORY (1998)

<sup>162</sup> J. HAURY, G. WIRTH, *Procopii Caesariensis de aedificiis libri VI*, in *Opera Omnia*, Lipsiae, 1963.

<sup>163</sup> TREADGOLD (1997), pp. 174-217.

<sup>164</sup> COOPER (1992).

“Guerra Gotica”, sono attribuite ai re goti, e in particolare a Totila. Schematizzando, sembra che Procopio elevi i sovrani goti a emblema di valore guerriero “barbarico”, che non poteva mescolarsi alla *civilitas* (la sorte di Atalarico ne era la prova) se non a rischio di una confusione delle caratteristiche di genere (e la prova, questa volta, è costituita da Teodato, inadatto alla guerra perché dedito alla filosofia). La simbologia equestre aiuta a delineare questo concetto: essa, nella “Guerra Gotica”, è utilizzata per esaltare le virtù dei nemici, ma funziona meno bene con Belisario, come si è visto. Nelle “Storie Segrete” Procopio dimostra esplicitamente la distanza di Giustiniano da questi valori: l'unica simbologia equestre che possa riguardare l'imperatore consiste nella sua ossessione per i giochi del circo, che portarono alla morte molti innocenti, secondo le parole dell'autore; non è un caso, probabilmente che anche Antonina provenisse da quell'ambiente, essendo figlia di un auriga<sup>165</sup>. Significativo, allora, può essere considerato anche il riferimento alla riforma che Giustiniano fece nel sistema di trasmissione delle notizie (il *cursus publicus*): egli sostituì i cavalli con navi e con asini<sup>166</sup>. Se si pone mente a quanto detto precedentemente sull'importanza di questa istituzione sotto il governo di Teoderico, in quanto permetteva all'aristocrazia di dimostrare il proprio prestigio attraverso un contatto personale ed esclusivo con il potere centrale, questo appunto da parte di Procopio suona ancor più pungente.

Dalla lettura de “Le Guerre” di Procopio, allora, emerge l'importanza anche simbolica rivestita dal cavallo in un contesto di guerra. Esso diventa parte del corredo che caratterizzava un cavaliere socialmente sia di fronte all'esercito amico che a quello nemico. Perfettamente inserito in questo panorama culturale, Procopio si serve del linguaggio equestre per sottolineare il valore di alcuni personaggi o l'umiliazione di altri. Inoltre, questa simbologia contribuisce, assieme ad altri accorgimenti stilistici, a suggerire diverse sfumature nella descrizione dei personaggi, lasciando trapelare forse una posizione meno allineata alla propaganda ufficiale.

---

<sup>165</sup> *Storie Segrete*, I.

<sup>166</sup> *Storie Segrete*, XXX

## 2. I “*Getica*”: etnoenesi e propaganda.

Agli anni Cinquanta del VI secolo è datata una narrazione della storia dei Goti in sessanta capitoli – “*De origine actibusque Getarum*” o, più semplicemente, “*Getica*” - il cui autore scrive di chiamarsi Giordane. Di costui si ignorano quasi totalmente le informazioni biografiche, ad eccezione dei piccoli accenni che lui stesso introdusse in alcuni punti della sua opera. Poiché tra questi accenni si dice anche che Giordane era di etnia gota, la sua opera è stata spesso intesa, dalla critica delle fonti, come un omaggio alla storia del proprio popolo e alla sua identità culturale, attraverso la stesura scritta di leggende tramandate oralmente. La sua dichiarata dipendenza dalla perduta “*Historia Gothorum*” di Cassiodoro, inoltre, ha contribuito a disegnare, nell'immaginario di chi leggeva i “*Getica*”, la figura di Giordane come quella di un barbaro che, possedendo qualche rudimento di educazione, decise di ricondurre il proprio popolo all'interno della gloriosa tradizione culturale romana, copiando di sana pianta il lavoro di Cassiodoro. È stato, invece, dimostrato ormai da tempo<sup>167</sup> come la celebrazione dell'etnogenesi di un popolo per amore della propria “nazione”<sup>168</sup> non era la sola finalità dell'autore dei “*Getica*”. A questa conclusione è possibile giungere anche in considerazione del fatto che il contesto in cui Giordane scriveva era bizantino e che la sua storia sulle origini dei Goti era stata pensata come parte di un lavoro più ampio, che comprendeva anche il “*De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*”. Infatti, i “*Getica*”, che furono scritti in onore di Giustiniano, terminano con il matrimonio tra Germano, cugino di Giustiniano ed esponente della *gens* Anicia e Matasunta, nipote di Teoderico: queste nozze simbolicamente rappresentano l'unione tra Goti e Bizantini, o meglio la sottomissione dei primi ai secondi<sup>169</sup>.

Il significato dei “*Getica*”, dunque, non si esaurisce nel racconto dell'etnogenesi gotica, e deve essere ricercato, ancora una volta, tenendo in considerazione il contesto della sua stesura, per quanto sia possibile ricostruirlo. Allora, nella trattazione dell'opera di Giordane, non mi soffermerò sulla questione

---

<sup>167</sup> GOFFART (1988).

<sup>168</sup> Utilizzo questo termine evidentemente anacronistico perché storie “nazionali” erano definite dalla storiografia ottocentesca opere come quella di Giordane

<sup>169</sup> *Getica*, LX, 313-314.

della creazione di un'identità etnica attraverso la raccolta o la riscrittura di leggende; riguardo a tale argomento, cui del resto ho già precedentemente accennato, rimando a una bibliografia più specifica<sup>170</sup>. Saranno invece oggetto di analisi le modalità che l'autore ha scelto per descrivere il popolo goto: la simbologia equestre, anche in questo caso, fornisce una buona linea guida. Infatti, è proprio del genere letterario cui appartengono il "Getica", cioè quello delle *origines*, dare maggiore rilevanza al piano simbolico, rispetto alla concretezza di un'opera cronachistica come quella di Procopio.

Giordane menziona una leggenda secondo cui i Goti, resi schiavi in Britannia, furono liberati da un singolo uomo al prezzo di un cavallo.

«Nec eorum fabulas alicubi repperimus scriptas, qui eos dicunt in Brittaniam vel in unaqualibet insularum in servitute redactos et in unius caballi praetio a quodam ereptos<sup>171</sup>».

Anche se Giordane dichiara i suoi dubbi riguardo a questo episodio, perché non sufficientemente supportato da prove, lo introduce comunque nel suo racconto.

In *Getica* IX, 60, Telefo, antico re dei Goti-Geti, durante una guerra contro i Greci, rimase ferito da una lancia di Achille in persona, perché il suo cavallo inciampò e cadde; il sovrano riuscì comunque a rialzarsi e a scacciare i nemici dal suo regno.

«Is ergo antefatus habuit bellum cum Danais, in qua pugna Thesandrum ducem Graeciae interemit et dum Aiacem infestum invadit Viliximque persequitur, vitibus equo cadente ipse corrui Achillisque iaculo femur sauciatur diu mederi nequivit».

Una sorte peggiore toccò invece a Torismundo, altro re goto, che morì travolto dalla caduta del suo cavallo:

«Eoque defunctus successit Thorismud filius eius flore iuventutis ornatus, qui secundo principatus sui anno contra Gepidas movit exercitum magnaue de illis potitus victoria casu equi dicitur intereptus<sup>172</sup>».

---

<sup>170</sup> HEDEAGER (2000) per i riferimenti bibliografici.

<sup>171</sup> *Getica* V, 38.

<sup>172</sup> *Getica* XLIII, 250

Re Valamiro, in procinto di lottare per sottrarre il suo popolo dalla lunga sottomissione agli Unni, non riuscì a vedere l'inizio dello scontro con l'esercito nemico perché, cavalcando innanzi ai suoi uomini per esortarli alla battaglia, fu tragicamente scaraventato a terra dal suo destriero:

«In eo si quidem proelio rex eorum Valamir dum equo insidens ad cohortando suos ante aciem curreret, proturbatus equus curruit sessoremque suum deiecit, qui mox inimicorum lanceis<sup>173</sup>».

Naturalmente, i soldati nemici non persero l'occasione, e in poco tempo il re rimase cadavere sul limitare del campo di battaglia.

Massimino imperatore (235-238), goto per parte di madre - scrive Giordane -, è il protagonista di un altro passo significativo a questo proposito. Ai giochi militari organizzati in occasione del compleanno dell'imperatore Severo si era dimostrato il lottatore più forte. Allora l'imperatore iniziò a rincorrerlo, lui a cavallo e Massimino a piedi, correndo in circolo, per esaurire le sue riserve di energia fisica e fargli perdere gli incontri successivi. Nonostante ciò, il nostro eroe riuscì comunque a vincere tutti i suoi sfidanti, ottenendo la stupita ammirazione dell'imperatore stesso:

«Tum imperator equo ad lentum cursum calcaribus incitato multos urbes huc atque illuc usque ad suam defatigationem variis deflexibus impedivit ac deinde ait illi: "num quid vis post cursum, Thracisce, luctare?"<sup>174</sup>».

Se in tre degli esempi citati è possibile riscontrare un *topos* già presente in Procopio – ovvero quello dei guerrieri che periscono a seguito della caduta del proprio cavallo – gli altri due passi risultano più particolari. In V, 38 il popolo goto, si è detto, è riscattato al prezzo di un singolo cavallo. Si è altrove sottolineato l'alto costo non solo in termini di prestigio sociale di questo animale: tuttavia, se da un lato il passo di Giordane ricollega i Goti al linguaggio equestre, dall'altro definisce anche il valore di un intero popolo come equivalente al costo di un'unica cavalcatura. L'autore rinnega questa versione della storia ma, come si è detto, non rinuncia ad accennarvi.

---

<sup>173</sup> *Getica* XLIII, 250; WOLFRAM, 437-438.

<sup>174</sup> *Getica* XV, 86.

L'episodio che coinvolge Massimino è ancora più interessante, in questo senso. Egli, che sarebbe poi diventato il primo imperatore romano con origini gotiche – per parte materna – è presentato intento a fuggire, a piedi, all'imperatore che, a cavallo, sembra volerlo schernire. Massimino esce vincitore dall'aneddoto, poiché la lunga corsa non intacca la sua forza fisica e non interrompe la sua fortunata serie di successi nei giochi militari. Ma, dal punto di vista del linguaggio equestre, il passo sembra piuttosto ricordare il tema iconografico del barbaro appiedato che fugge dinnanzi al cavaliere romano<sup>175</sup>, coinvolgendo, allora, anche aspetti culturali legati alla tradizione dell'etnografia romana e del problematico confronto con i popoli oltre confine.

Allora, anche gli episodi che narrano la morte accidentale di alcuni re goti, dovuta alla caduta del loro cavallo, possono essere riletti diversamente. Certamente, come si è detto abbondantemente in precedenza, abbattere il cavallo di un nemico comportava molto facilmente la morte di quest'ultimo. Tuttavia, in questi casi, i cavalli non sono uccisi dai nemici che avevano riconosciuto, attraverso i loro animali, la pericolosa importanza dei cavalieri. Il cavallo di Telefo inciampa maldestramente a causa di alcune viti. Sia Torismundo che Valamiro muoiono al di fuori dei combattimenti: il primo perché il cavallo cade accidentalmente dopo la vittoria; il secondo, in modo ancora più sfortunato, perché il suo animale correndo lo disarciona prima della battaglia.

Il linguaggio equestre, nei *Getica*, è riferito anche ad altri popoli barbarici: la *gens Suehans*, come i Turingi, era famosa per i suoi splendidi cavalli :

«Alia vero gens ibi moratur Suehans, quae velud Thuringi equis utuntur eximiis» (nota: cfr lettera di Cassiodoro)<sup>176</sup>».

Del re vandalo Genserico si dice che era rimasto zoppo dopo una caduta da cavallo:

«Erat namque Gyzericus iam Romanorum clade in urbe notissimus, statura mediocris et equi casu claudicans, animo profundus, sermone rarus, luxoriae contemptor, ira turbidus, habendi cupidus, ad sollicitandas gentes

---

<sup>175</sup> Di cui il già citato piatto di Isola Rizza costituisce un esempio.

<sup>176</sup> *Getica* II, 21.

providentissimus, semina contentionum iacere, odia miscere paratus<sup>177</sup>».

A differenza dei casi che riguardano i re goti e che ho citato in precedenza, la ferita riportata dalla caduta da cavallo, per Genserico, contribuisce a rendere ancora più spaventosa la sua figura.

Il popolo però che più degli altri è caratterizzato dai propri cavalli è quello che risulta il più crudele, dal racconto di Giordane: si tratta degli Unni. Già Procopio, nelle "Storie Segrete", per lamentare le sofferenze delle popolazioni lasciate in balia delle razzie degli Unni – a causa dell'inettitudine di Giustiniano –, racconta che alcuni uomini, per vendicare il rapimento delle loro famiglie, rubavano agli oppressori i cavalli, sottintendendo che per gli Unni la perdita del cavallo poteva equipararsi a quella dei propri cari per gli altri popoli. Anche qui, gli Unni sono descritti come abili cavalieri:

«Exigui quidem forma, sed argutis motibus expediti et ad equitandum promptissimi, scapulis latis, et ad arcus sagittasque paratis firmis cervicibus et superbia semper erecti<sup>178</sup>».

In Giordane il linguaggio equestre è usato, in rapporto a questo popolo, per mettere in risalto la loro animalesca ferocia. Ad esempio, è riportato un terribile supplizio cui fu sottoposta una donna accusata di essere fedifraga:

«Dum enim quandam mulierem Sunilda nomine ex gente memorata pro mariti fraudolento discessus rex furore commotus equis ferocibus inligatam incitatisque cursibus per diversa divelli praecipisset [...]»<sup>179</sup>.

Gli Unni di Giordane incutono terrore: la loro terribile forza è costituita dalla loro ferocia in battaglia e dalla lealtà al loro re. In essi sembra di scorgere una pericolosa esagerazione delle caratteristiche tipicamente maschili di cui la simbologia equestre rappresenta una modalità di espressione. Al momento della morte di Attila, i suoi uomini, timorosi che il fatto che un così grande condottiero fosse spirato in un contesto decisamente non militare (morì infatti durante la sua notte di nozze) potesse

---

<sup>177</sup> *Getica*, XXXIII, 168.

<sup>178</sup> *Storie Segrete*, XXI.

<sup>179</sup> *Getica* XXIV, 129.

in qualche modo minare la sua immagine, si procurarono dei tagli sulle guance perché questa tragedia non fosse segnata da lacrime femminili, ma dal sangue di uomini. Il funerale di Attila, descritto nei minimi particolari, fu l'occasione della messa in scena di un lungo e complesso rituale che coinvolse, naturalmente, la simbologia equestre:

«Nam de tota gente Hunnorum lectissimi equites in eo loco, quo erat positus, in modo circensium cursibus ambientes, facta eius cantu funereo tali ordine referebant [...]»<sup>180</sup>.

La descrizione di questo funerale, curiosamente, ricorda molto quella che Ammiano Marcellino fa dei rituali funebri in onore dell'imperatore Costanzo II (337-361): come ha notato Javier Arce, Giordane dona al re più terribile del suo racconto un tipico funerale imperiale romano, in cui il rito di far procedere in cerchio dei cavalieri attorno al cadavere era celebrato frequentemente<sup>181</sup>.

I cavalli, in Giordane come in Procopio, richiamano un universo fatto di forza militare e di coraggio guerriero che risulta particolarmente efficace nella descrizione di popoli che si vuole definire "barbari". Tra questi, gli Unni in particolare sono descritti alla stregua di animali feroci e privi di pietà. I Goti, invece, destinati all'unione con l'impero al termine dei "Getica", sembrano disegnati diversamente: essi, ad esempio, possono essere edotti nella cultura classica. Però, come dimostra l'episodio di Massimino, probabilmente essi non sono ancora assurti ai livelli della secolare civiltà romana, di cui i Bizantini di Giustiniano, come si è detto parlando della propaganda di questo imperatore, si dimostravano i legittimi eredi. Da quanto rilevato riguardo alla simbologia equestre nei "Getica" sembra di poter dire che anche questo linguaggio contribuisca a dipingere i Goti come un popolo che può trovare la propria giusta dimensione storica solamente se inserito nell'ambito politico e culturale bizantino (infatti, come si è detto, Giordane a proposito di Teoderico parla della statua equestre meno conosciuta, innalzata su commissione di Zenone, e dimentica di nominare quella che, secondo la leggenda, secoli dopo Carlo Magno portò con sé ad Aquisgrana). Non a caso, Giordane, come Procopio ma con finalità probabilmente

---

<sup>180</sup> *Getica* XLIX, 256.

<sup>181</sup> ARCE (2000).



diverse, non menziona nessun aspetto della *civilitas* teodericiana, come non parla della sua politica edilizia<sup>182</sup>. Una tale ipotesi può essere supportata dalla lunga digressione che Giordane introduce sulle Amazzoni: le loro vittorie dovrebbero contribuire a glorificare la storia dei Goti, dal cui popolo le donne guerriere provenivano. Le Amazzoni, nell'immaginario tardoantico e altomedievale, rappresentavano un'aberrante distorsione di tutte le regole che dovevano distinguere il genere maschile da quello femminile<sup>183</sup>. La scelta di accostare l'etnogenesi dei Goti alla leggenda delle Amazzoni pone qualche fondato dubbio sull'asserzione che lo scopo di Giordane fosse quello di rendere omaggio al suo popolo<sup>184</sup>.

Allora, anche la descrizione dei funerali di Attila come di quelli di un imperatore romano può essere letta come un tentativo di riportare anche le realtà più distanti agli stessi fasti romani cui si richiamava anche il governo di Giustiniano. Si può allora ragionevolmente inserire l'opera di Giordane all'interno di un universo culturale romano. Essa appare infatti legata alla tradizione etnografica romana: la presenza di un primo lavoro dedicato alla storia romana contribuisce a convogliare anche l'etnogenesi e le vicende dei Goti dentro il medesimo paradigma valutativo.

La stesura dei "Getica" è stata datata attorno al termine della guerra greco-gotica: è probabile che la sua finalità possa essere stata quella di dimostrare – anche attraverso un uso accorto della simbologia equestre – la giustizia della supremazia bizantina sui Goti

---

<sup>182</sup> LA ROCCA (1993).

<sup>183</sup> POHL (2004). Si parlerà più approfonditamente delle problematiche legate alla concezione dei generi nella sezione dedicata ai resti di necropoli di VI-VII secolo.

<sup>184</sup> GOFFART (1988), pp. 68-84.

### 3. Conclusioni

Sia Procopio che Giordane, come si è visto, legano il linguaggio equestre a ideali di origine militare, quali la forza guerriera e la lealtà. Procopio sembra attribuire tali virtù anche ai sovrani goti: in particolare, l'ammirazione che nella sua "Guerra gotica" traspare per Totila si discosta dalla politica ufficiale di Giustiniano, il quale nella sua "Prammatica Sanzione" del 554<sup>185</sup>, al termine della guerra, ordina di mantenere i provvedimenti che erano stati presi fino a Teodato, considerando quindi come illegittimi i successori di Teoderico, da Vitige in poi. Gli esercizi equestri di Totila mettono in risalto, invece, la grandezza e la nobiltà di questo personaggio: piuttosto, illegittimo pare definito l'impero di Giustiniano secondo le "Storie Segrete". Giordane sembra invece aderire alla propaganda di Giustiniano, se è verosimile che abbia voluto rappresentare i suoi Goti come un popolo destinato a sottostare alla guida dell'unico erede legittimo degli antichi fasti romani, l'impero bizantino. L'episodio riferito a Massimino e gli altri esempi citati, così come l'introduzione della leggenda delle Amazzoni nell'etnogenesi gota creano una sensazione di straniamento rispetto alle categorizzazioni di genere: i Goti di Giordane sembrano avere poca familiarità con il linguaggio equestre (rappresentazione di un'identità maschile), mentre le loro donne combattono come fossero uomini.

Del resto, il contesto di guerra in cui si collocano entrambe le opere trattate contribuisce a valorizzare simboli militari. Inoltre, nel VI secolo, nelle battaglie diventava sempre più fondamentale poter contare su un buon reparto di cavalleria. Il fatto, ad esempio, che Belisario si ostinasse a condurre la guerra con infiniti assedi determinò il suo fallimento finale: egli non aveva evidentemente compreso che gli scontri dovevano condursi sul campo aperto, per poter sfruttare il potenziale dei cavalieri<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> IUSTINIANI IMPERATORIS, *Pragmatica Sanctio*, in *MGH, Leges*, V.

<sup>186</sup> RAVEGNANI (2004) e RAVEGNANI (1988).

## **PARTE III: IL VI-VII SECOLO.**

*"Sapeva, sapeva bene, ella, che nei cimiteri, le epigrafi non sono fatte per l'onore dei morti, che se lo mangiano i vermi; ma solamente per la vanità dei vivi".*  
(Luigi Pirandello).

«L'approccio post-processualista ha impregnato anche gli studi sul mondo funerario e, conseguentemente, il tema delle sepolture e del loro significato in rapporto alle chiese. Particolarmente attento alle interpretazioni sociali, simboliche ed ideologiche, ha rimarcato come le pratiche funerarie rifletterebbero non tanto la posizione sociale reale dell'inumato, bensì un ritratto idealizzato del defunto prodotto attivo di scelte e strategie di relazione di gruppo. A partire da questo assunto molti archeologi hanno voluto ricercare i caratteri sociali e culturali riprodotti nelle pratiche funerarie intese come "technologies of remembrance" ossia sistemi di ricordo selettivo del defunto. Con una soggettività che apre però la strada ad interpretazioni circa la competizione sociale, l'ideologia, il simbolismo, la territorialità sovente non supportate dai dati materiali<sup>187</sup>».

Il testo qui citato dimostra come, tutt'oggi, l'approccio metodologico post-processuale si scontri con la diffidenza di molti ambienti accademici e della ricerca. Esso appare troppo soggettivo e, si potrebbe dire, ideologico, immaginifico: giunge a conclusioni che non sono supportate abbastanza dalle fonti archeologiche. Si cercherà successivamente di capire quali siano i dati che chi critica questo approccio ritiene invece oggettivi.

Oggetto di analisi delle pagine che seguono è il ritrovamento di corredi funerari altomedievali improntati al richiamo simbolico del guerriero a cavallo, attraverso la deposizione degli strumenti del cavaliere e della bardatura del cavallo. In alcuni casi sono stati ritrovati i resti dell'animale assieme al defunto o, più spesso, in una fossa attigua alla tomba. La prospettiva di studio, come anche per le altre tipologie di fonti, vuole cogliere il linguaggio equestre e dunque si concentra sulle ricadute simboliche e ideologiche che comportò la scelta di costituire tali corredi. Il metodo di analisi utilizzato è, appunto, quello di cui si parla nel passo citato. Perciò, ritengo opportuno motivare la mia scelta metodologica e spiegarne i caratteri sostanziali, prima di parlare più specificamente delle necropoli in questione.

---

<sup>187</sup> CHAVARRIA (2012), p. 189.



## 1. *Introduzione.*

Fino alla fine del XIX secolo, i ritrovamenti di necropoli altomedievali in Italia avevano interessato solamente pochi amatori di antichità e collezionisti di armi, che con la loro scarsa professionalità ostacolarono non poco la lettura di alcuni siti, poiché raccolsero solamente i resti che consideravano più interessanti, trascurando il vasellame e altri oggetti personali<sup>188</sup>. La ricerca storica per l'alto medioevo correva su altri binari: essa era campo disciplinare riservato agli storici del diritto, cui poco interessavano le “anticaglie barbariche”<sup>189</sup> emerse da alcune tombe. Alla fine dell'Ottocento, alcuni archeologi di formazione antichista si occuparono dello scavo anche di alcuni siti dei primi secoli del medioevo: la maggiore accuratezza e precisione con cui furono trattate queste fonti fece sì che esse fossero considerate con più attenzione nella costruzione del discorso storiografico.

Contemporaneamente, in Europa, la ricerca archeologica era improntata al cosiddetto paradigma storico-culturale. Si tratta di una chiave di lettura dei resti materiali che collega una determinata tipologia di oggetti a una precisa etnia. I siti in cui erano reperiti oggetti del medesimo stile divenivano tappe intermedie, collegate da una freccia, in carte geografiche che mostravano l'ordinata e compatta migrazione delle diverse popolazioni. In altre parole, secondo questo paradigma, la diffusione di una tecnica o di uno stile corrispondeva perfettamente allo spostamento di persone in carne e ossa, prendendo in scarsa considerazione la possibile presenza di commerci, donazioni, eredità, scambi culturali etc. A tale metodologia ben si prestavano i corredi a caratterizzazione femminile, perché più facilmente vi si riscontravano specificità di stili e di lavorazione rispetto alle armi: ciò ha portato a una curiosa interpretazione del ruolo delle donne nell'ambito delle migrazioni altomedievali – migrazioni di cui le necropoli erano considerate prove certe. Infatti, la presenza di oggetti etnicamente caratterizzanti una popolazione, in luoghi in cui tale popolazione non si pensava fosse mai passata ha condotto a diverse teorie in proposito. Dalla convinzione riguardo alla naturale tendenza conservatrice delle donne – che si pensava dovessero portare con sé per tutta la vita e dopo la morte gli

---

<sup>188</sup> MELUCCO VACCARO (1988) e GELICHI (2005).

<sup>189</sup> SETTIA (1994).

oggetti caratterizzanti la loro identità di origine – alla constatazione di una proverbiale debolezza femminile nei confronti della moda – per cui le donne non avrebbero saputo resistere alla tentazione di impossessarsi di oggetti diversi per ogni popolo con cui erano entrate in contatto – il fenomeno dei contatti culturali e delle migrazioni fu faticosamente incastrato entro rigide linee di analisi che mal si adeguavano a una realtà probabilmente molto complessa e variegata <sup>190</sup>.

Questo approccio teso a suddividere in modo netto le diverse etnie forniva un supporto scientifico ai movimenti nazionalisti europei del XIX secolo, creando saldi confini alle identità che si andavano formando, e collocando tali identità in una cornice storica gloriosa e antica. Per tornare all'Italia, l'archeologia altomedievale, ormai assunta a disciplina accademica, si inserì all'interno di un discorso che dal principio del secolo occupava gli storici del diritto. La questione riguardava la difficile convivenza tra i Longobardi vincitori e i vinti Romani: si discuteva, cioè, su come i primi avessero trattato i secondi, se la loro dominazione fosse tirannica o clemente. Le argomentazioni, da entrambe le posizioni, davano per scontata una chiara separazione etnica. Per questo motivo, anche i corredi funerari furono analizzati allo scopo di riconoscere gli stili e la tipologia di oggetti deposti che avrebbero dovuto provare con chiarezza e certezza l'identità etnica del defunto. In linea di massima, si riteneva che i Longobardi seppellissero i propri morti con corredi di armi e gioielli, mentre i Romani, perché cristiani o a causa della propria posizione sociale di sottomessi, si pensava non deponessero alcun oggetto nelle tombe dei propri cari.

Questa impostazione metodologica guidò la ricerca archeologica anche nei primi decenni del XX secolo anche se, soprattutto in epoca fascista, l'interesse degli archeologi era maggiormente dedicato all'età classica quando, secondo l'ideologia di regime, meglio si sarebbe manifestata l'eccezionale personalità del popolo italiano. L'altomedioevo, considerato un momento buio nella storia nazionale, perché segnato da un'invasione straniera e dalla sottomissione dei Romani, era semplicemente ignorato<sup>191</sup>. Diversamente, ma sulla medesima linea di pensiero, in Europa i ritrovamenti di resti materiali che, secondo la prospettiva storico-culturale, erano

---

<sup>190</sup> LA ROCCA (2011).

<sup>191</sup> Costituiscono un esempio chiaro di questa impostazione ideologica gli affreschi che Massimo Campigli realizzò per decorare la sala centrale del palazzo Liviano a Padova. In essi, al di sotto del terreno su cui poggiano i piedi degli studenti universitari intenti, sono rappresentati dei resti archeologici che per tipologia sono solamente riferiti all'antichità.

considerati inequivocabilmente germanici, creavano una giustificazione ideologica alle pretese espansionistiche del nascente pensiero nazista.

A partire dagli anni Sessanta, negli Stati Uniti prese piede una diversa prospettiva per l'analisi dei resti archeologici. Questa scuola di pensiero, la New Archaeology, voleva rompere lo schema rigido che collegava tra di loro fonti materiali dalle caratteristiche simili, e denunciava il carattere irrealistico e astratto di tale concezione. In altre parole, si criticava il presupposto su cui si basava il paradigma storico-culturale, cioè che una cultura rimanesse uguale a se stessa in qualsiasi contesto cronologico, geografico e sociale. Applicando le conoscenze antropologiche alla ricerca archeologica, la New Archaeology puntava, invece, a valorizzare l'importanza dell'ambiente nella definizione dei comportamenti umani<sup>192</sup>. Per quanto concerne lo studio di necropoli, questa scuola si concentrava, dunque, sulla valenza sociale dei rituali legati alla morte. Tuttavia, il discorso storiografico non aveva ancora intaccato l'idea di etnia: le sepolture, nel caso delle necropoli, mantenevano la loro identità etnica<sup>193</sup>. Inoltre, nonostante criticasse l'eccessiva rigidità del paradigma storico-culturale, la New Archaeology non proponeva una griglia di lettura più duttile. Infatti, l'idea di fondo di questa metodologia, che rendeva il condizionamento ambientale e sociale il fattore chiave per comprendere il comportamento dei soggetti, se da una parte arricchiva l'archeologia con l'applicazione dell'analisi statistica – assai utile nello studio dei corredi, come vedremo –, dall'altra suggeriva che le popolazioni in contesti simili agivano in maniera simile<sup>194</sup>, quasi esistesse una sorta di determinismo ambientale a muovere le scelte umane, mentre il cambiamento, che si riteneva provocato da fattori di contesto, era sottratto alla consapevolezza o alla volontà degli attori sociali.

A scindere definitivamente le teorie etniche dall'analisi archeologica giunse quello che viene denominato pensiero post-processuale. Si tratta di una definizione che raggruppa un insieme di prospettive di ricerca, le quali si riconoscono tutte, però, nella critica al positivismo insito nella New Archaeology. Il post-processualismo applicato allo studio di necropoli si basa sulla constatazione che un luogo dedito alla celebrazione dei defunti è teatro di una ritualità estranea al mondo dei vivi: in altre parole, i rituali funerari seguono una simbologia che non corrisponde a quella usata

---

<sup>192</sup> BINFORD (1971).

<sup>193</sup> BARBIERA (2012), p. 100.

<sup>194</sup> BINFORD (1962).



nell'ambito delle relazioni quotidiane<sup>195</sup>. Per fare un esempio, semplificando la teoria post-processuale, come un contadino degli anni Cinquanta non diventava un borghese perché era seppellito con l'abito buono, allo stesso modo, un proprietario terriero non diventava uno spietato guerriero perché era seppellito con una spada. Poiché i corredi sono significanti di un linguaggio particolare e riservato all'ambito funerario, allora risulta sterile qualsiasi tentativo di rivestire ogni singolo oggetto di valenze etniche, così come inutile sembra, secondo questa visione, ricercare collegamenti precisi tra i corredi e l'attività realmente svolta in vita dai defunti.

I cimiteri, quindi, sono luoghi in cui si celebra un rito di passaggio, grazie al quale un morto diventa un antenato<sup>196</sup>, ovvero si fornisce legittimità all'identità di una famiglia. È la famiglia, infatti, a organizzare il rituale funerario e dunque a scegliere quale delle molteplici identità che caratterizzano un individuo nel corso della sua vita esaltare di fronte alla comunità, o quale addirittura inventare, seguendo le necessità dei sopravvissuti e non certamente quelle di chi non aveva più bisogno di rappresentarsi socialmente.

Un'altra teoria che caratterizza il pensiero post-processuale riguarda la polisemia degli oggetti deposti. Un medesimo oggetto ha nel XXI secolo un significato diverso che nel VI; allo stesso modo, ha diverse valenze un singolo oggetto in vari contesti non solo sociali, ma anche locali, o persino familiari. Dunque, secondo questa metodologia è errato proiettare sui corredi altomedievali i criteri valutativi validi per il nostro tempo, credendo di poter individuare i doni funerari più ricchi basandosi su questi stessi criteri. Gli oggetti, come scrive Staša Babić<sup>197</sup>, prendono una vita propria: essi assumono valori diversi non solamente per i materiali con cui sono costruiti, ma anche grazie alla loro provenienza. Un dono che sancisce un'alleanza o un rito di passaggio porta in sé l'essenza di chi l'ha posseduto precedentemente<sup>198</sup>. Così, la spada donata da un signore al figlio di un *fidelis* in occasione di un rito di *adoptio per arma* attribuisce a chi la porta più prestigio che non una spada identica ottenuta tramite una compravendita. Un oggetto ricevuto in eredità può avere il potere di definire la persona che lo riceve, attribuendogli un ruolo ben preciso, con la forza legittimante di una famiglia dalle profonde radici<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> HÄRKE (2001).

<sup>196</sup> HÄRKE (2001), p. 13.

<sup>197</sup> BABIĆ (2005).

<sup>198</sup> MAUSS (1923).

<sup>199</sup> GASPARRI (2005).

L'archeologia post-processuale, inoltre, pone una problematica interessante sul reperimento delle fonti: ciò che viene trovato all'interno di una sepoltura non è tutto ciò che vi fu deposto in origine. Esistono infatti elementi di corredo, come certi tessuti o offerte alimentari, che non potevano resistere alla corrosione dei secoli. Ci sono, poi, testimonianze scritte che parlano di successive riaperture di alcune sepolture, con parziale o totale modifica del corredo<sup>200</sup>; si tenga presente anche quanto fosse diffusa la pratica dei furti nelle tombe, che la legislazione in diverse culture tentava di tenere a freno. L'attribuzione immediata di precisi significati a quello che dei corredi è giunto sino a noi, secondo questo pensiero, risulta pericolosamente fuorviante perché basata su un'acquisizione parziale di informazioni.

Uno dei filoni della metodologia post-processuale ha permesso di arricchire la lettura delle fonti con un'ulteriore prospettiva: la Gender History introduce le categorie di genere nell'analisi archeologica. Questo approccio rivela lo scarto concettuale che esiste tra sessualità – che è un dato fisico – e genere – che è un dato culturale. Nel pensiero odierno, questi due parametri sono fusi assieme, per cui la distinzione culturale in due generi distinti – maschile e femminile – ciascuno caratterizzato da un comportamento preciso è considerata un dato biologico. Nei secoli altomedievali questa caratterizzazione binaria non era affatto così rigida: di conseguenza, l'identità di genere doveva affermarsi attraverso altri mezzi. I comportamenti identificativi di un genere devono allora essere considerati con attenzione, secondo la Gender History, poiché costituiscono anch'essi un linguaggio. D'altro canto, la caratterizzazione di genere non deve essere letta secondo i criteri contemporanei: la fibula è un oggetto che, come ha ben dimostrato Irene Barbiera<sup>201</sup>, costituisce un buon esempio in questo senso, perché da complemento di vestiario tipico del militare passò, in ambito esclusivamente funerario, a identificare per lo più (con alcune eccezioni, come vedremo) sepolture femminili.

In conclusione, si potrebbe dire che l'approccio post-processuale attira l'attenzione della ricerca sul livello della creazione e della cura del ricordo, che si struttura attraverso l'organizzazione di rituali da indagare con una visione antropologica.

---

<sup>200</sup> BARBIERA (2012).

<sup>201</sup> BARBIERA (2011)

Per quanto riguarda l'ambito italiano, le idee proposte dalla scuola post-processuale rappresentano ad oggi un campo di scontro interdisciplinare piuttosto vivace. Il dialogo tra storici e archeologi, in Italia particolarmente vivo, non manca di creare proficue occasioni di scambio e di arricchimento reciproco: tuttavia, molte questioni, in questo senso, rimangono ancora aperte. Ad esempio, come si vede nei capitoli successivi, la mia lettura delle fonti archeologiche che, come accennato, è molto influenzata dal modello post-processuale, è però anche limitata dal fatto che i resoconti degli scavi su cui si basa non riportano sempre le informazioni che interessano il tema di questa tesi: infatti, a volte i resti sono stati indagati nel tentativo di ritrovarvi parametri etnici, o dando per scontato il parallelismo genere-sesso<sup>202</sup>.

Esplicitata la metodologia, si può dunque entrare nel merito dell'indagine e illustrare da una parte come si presenta una necropoli di VI-VII secolo, dall'altra come concretamente si svilupperà il mio metodo.

---

<sup>202</sup> Gli esempi sono contenuti nella trattazione delle singole necropoli, che segue.

## **2. Come si presenta una necropoli di VI-VII secolo in Italia: caratteri generali.**

I siti funerari altomedievali, rispetto a quelli di datazione anteriore, si caratterizzano per una maggiore varietà per posizione e tipologia. Alcune sepolture, ad esempio, entrano all'interno delle mura cittadine. Questo fenomeno, più che rivelare il carattere primitivo della società altomedievale, come vorrebbe un'ideologia di stampo illuministico, riflette invece una mutata concezione dello spazio urbano (oltre che della morte, come vedremo): la vicinanza ai corpi dei defunti è da leggere come uno degli effetti della riconversione di alcuni ambienti da pubblici a privati<sup>203</sup>. Diversamente, esistono esempi di necropoli di ampie dimensioni, collocate lungo le vie di comunicazione. Questo tipo di cimiteri, per certi versi simile a quelli di età antica, era probabilmente pensato per rituali funerari che coinvolgevano un pubblico proveniente da diversi centri abitati. A questa funzione si può far risalire l'ampiezza della necropoli e la sua vicinanza a vie di trasporto, che rendevano più semplice il raggiungimento del luogo da diverse provenienze. Un'area cimiteriale di questo tipo risponde alle esigenze di una mutata situazione sociale: infatti, contestualmente si assisteva a una riorganizzazione dei centri di potere, con l'immissione di un'aristocrazia di nuova formazione all'interno di comunità rurali e lontane dai centri urbani<sup>204</sup>. Si trattava, dunque, di proprietari terrieri con buone possibilità economiche che miravano a rendere ben accetta la loro nuova posizione sociale a una comunità locale. La combinazione tra queste aspettative e la debolezza del potere centrale, per cui le posizioni sociali non erano definite stabilmente da una legislazione, ma si dovevano negoziare periodicamente, ha reso l'ambito funerario un palcoscenico efficace in cui ostentare il proprio *status* e dar forma alle proprie ambizioni.

Un'altra caratteristica di cui tener conto nell'analisi di una necropoli è la modalità secondo cui sono disposte le sepolture. Infatti, normalmente per questo periodo la scelta è tra una distribuzione a file – con tombe disposte seguendo linee parallele e suddivise per genere – e un raggruppamento secondo nuclei familiari. In Italia la maggior parte delle necropoli di questo periodo è suddivisa in gruppi. In

---

<sup>203</sup> LA ROCCA (1986).

<sup>204</sup> LA ROCCA (2000)

generale, tuttavia, si può dire che la tendenza a creare cimiteri a file fosse più antica: la modalità di distribuzione delle tombe, dunque, può essere considerato uno degli indizi di datazione di un sito. Soprattutto, la scelta di seppellire i defunti secondo il genere o secondo i legami familiari è indicativa di una diversa scala di valori che entrano in gioco per definire lo *status*<sup>205</sup>. Una famiglia che intendesse ostentare le possibilità di procreazione delle proprie donne o la forza e la saldezza dei propri uomini poteva evidenziare questa scelta deponendo i diversi generi in posizioni distinte, perché fossero più immediatamente riconoscibili nella propria identità. Una società in cui, invece, avesse maggior efficacia la costruzione di alleanze strategiche e l'appartenenza a gruppi familiari di antica memoria, che potessero vantare nella loro prosapia la presenza di personaggi prestigiosi – o ricordati come tali – sottolineava invece tali legami con la deposizione di tombe secondo gruppi familiari.

Poiché l'identità e il prestigio del defunto erano ostentati attraverso un rituale pubblico, non si ritenne più necessario apporre alle fosse dei segnacoli in materiale durevole. Al contrario, in epoca romana, l'investimento funerario era preferibilmente diretto su oggetti che avrebbero testimoniato nei secoli a venire il livello sociale del morto: cippi e lapidi elencavano i titoli onorifici e gli incarichi pubblici che avevano onorato il defunto quand'era in vita, mentre i legami familiari, accuratamente registrati, lo inquadravano in una rete di rapporti sociali legittimanti<sup>206</sup>. Nelle necropoli di VI-VII secolo si considerava la scelta migliore quella di investire la maggior parte delle ricchezze nella formazione del corredo, mentre la posizione della sepoltura era segnata solo da oggetti più fragili e meno visibili, come cocci in ceramica o in vetro. È stato recentemente dimostrato<sup>207</sup> come il luogo preciso in cui era seppellito uno dei propri membri era ricordato per generazioni all'interno di un gruppo familiare, come si può intuire anche dalla considerazione che nei cimiteri di quest'epoca sono molto poche le sepolture sovrapposte.

Gli elementi di corredo sono un dato fondamentale nel comprendere i valori che animavano gli equilibri sociali delle comunità che usavano uno stesso complesso cimiteriale: essi devono essere analizzati, come si è detto, non solamente secondo la preziosità dei materiali o l'accuratezza della fabbricazione, ma secondo il loro valore relativo a quel determinato contesto. Si è già parlato dell'importanza, nell'alto

---

<sup>205</sup> BINFORD (1971).

<sup>206</sup> LA ROCCA (2004/A) e DE RUBEIS (2005).

<sup>207</sup> BARBIERA (2012).

medioevo, che assumevano certi oggetti nella definizione e nell'ostentazione di un'identità: l'abito e il tesoro personale si fondevano a tal punto con l'essenza sociale di chi li possedeva che poteva capitare di non poter essere riconosciuto nel proprio ruolo se per caso – o per un atto volontario – essi fossero mancati<sup>208</sup>. Dunque, la scelta di sottrarre all'economia di mercato determinati oggetti per conservarli in tesori<sup>209</sup> era comune per l'altomedioevo e difficilmente comprensibile nel XXI secolo.

Per attribuire il giusto valore ai corredi di una necropoli e comprendere la logica che ne ha guidato la composizione è allora necessario confrontare le tipologie degli oggetti ritrovati con gli altri dati di cui si è già accennato – mi riferisco alla disposizione delle sepolture e alla collocazione geografica del sito.

Grande importanza acquisisce l'analisi dei corredi secondo la prospettiva di genere: come si è detto, le identità di genere erano sottolineate anche attraverso l'attribuzione di oggetti specifici, secondo accostamenti ideologici che non necessariamente corrispondevano alla realtà esterna alla necropoli. L'analisi di genere procede attraverso il confronto tra frequenza di deposizione nei corredi di una necropoli di un oggetto (ad esempio la spada) e combinazione di tale oggetto con altri nei diversi corredi (ad esempio, la spada appare con lo scudo, il corno potorio, il pettine e la lancia). Alcune tipologie di oggetti non sono mai accostati con altre categorie (ad esempio, la spada non è mai abbinata agli orecchini, alla collana, allo spillone): si deve allora concludere che si è di fronte a tipologie di reperti caratterizzanti il genere maschile e il genere femminile. Gli oggetti, invece, che appaiono in combinazione con tutte le tipologie di corredo presenti in una necropoli devono essere considerati come “neutri”, ovvero come elementi che non attribuiscono alcuna identità specifica di genere. Dove sono stati compiuti esami antropologici sugli scheletri al fine di riconoscere il sesso e l'età di morte dei defunti, è utile confrontare questi dati con la caratterizzazione di genere attribuita al corredo.

Normalmente, per le necropoli di questo periodo, gli oggetti di corredo si possono sostanzialmente suddividere in tre macro-insiemi che simbolicamente alludono a tre campi di significato: la guerra; le virtù di bellezza e fertilità, il banchetto. Il primo ambito richiama i valori militari, di cui si è parlato nella prima parte, ed è comprensibile tenuto conto dei rivolgimenti sociali e della mutata

---

<sup>208</sup> È significativo a tal proposito un episodio narrato da Procopio: la moglie del re goto Ildibado (540-541) viene derisa dalla moglie di Uraia a causa dei suoi vestiti modesti (*Guerra Gotica*, III, 1)

<sup>209</sup> LA ROCCA-GELICHI (2004).

considerazione del soldato – che diventa quasi sinonimo di aristocratico – che sono stati spiegati precedentemente. Il secondo ambito esalta il valore delle donne di un gruppo familiare, perché portatrici di vita – sono cioè in grado di far proseguire nel tempo una stirpe – e di amicizie strategiche – attraverso un'accorta politica matrimoniale ad opera degli uomini di un gruppo. L'ultimo ambito ricorda invece un momento conviviale che costituiva un vero e proprio rituale con regole fisse: durante un banchetto, ad esempio, è considerata un'empietà l'uccisione del proprio ospite. La possibilità di offrire un banchetto, inoltre, comunicava l'idea di opulenza e ricchezza: si tratta, quindi, di occasioni per ostentare, ancora una volta, il proprio potere. Tenere conto di queste variabili, combinandole con i risultati ottenuti dal confronto incrociato dei reperti secondo la prospettiva del genere, fornisce un ulteriore aiuto nel comprendere la logica sottesa alla composizione dei corredi. Tuttavia, è bene considerare anche che gli ambiti cui fanno riferimento i corredi sono ideologici e non collegati direttamente alla vita reale delle persone che utilizzavano questo linguaggio: lo si vede nel caso in cui una bambina è stata deposta con un corredo che la rappresenta come una donna prolifica, o quando un uomo affetto da spina bifida possiede un corredo da guerriero. Si tratta, è bene ribadirlo, di un linguaggio simbolico.

La datazione delle sepolture costituisce un'altra importante informazione: l'utilizzo del C 14 permette risultati più certi rispetto alla datazione degli oggetti di corredo, poiché si tratta di oggetti accumulati dal gruppo familiare nel corso di anni, per cui l'epoca della loro costruzione e il momento del seppellimento potevano essere separati da diverse generazioni. Tuttavia, si riscontrano delle tendenze generali la cui comprensione aiuta a ordinare cronologicamente le sepolture di un sito funerario: ad esempio, a partire dal primo venticinquennio del VII secolo si riscontra un ricorso più frequente all'ornamentazione anche delle armi (aumentano le cosiddette “armi da parata”) e i corredi sono interessati da un aumento degli oggetti che appartengono all'ambito del banchetto e delle armi da difesa – come lo scudo<sup>210</sup>. Anche la carenza o l'assenza di corredo può suggerire una datazione relativa: sappiamo infatti che i corredi tendono lentamente a scomparire a partire dalla metà del VII secolo al Nord e dalla fine del VII al Sud, in concomitanza con il progressivo

---

<sup>210</sup> LA ROCCA (1997).

interessamento della Chiesa nella gestione dei rituali della morte e di una maggiore capacità da parte del potere centrale di gestire la trasmissione dell'eredità<sup>211</sup>.

Dopo aver compreso quali fossero gli oggetti portatori di identità di genere e aver datato le sepolture è possibile ritrovare alcune tombe più antiche e ricche delle altre: si tratta dei cosiddetti “antenati” di una necropoli. Probabilmente tra i primi a essere seppelliti in un sito funerario, donano legittimità a chi dimostri un legame con essi<sup>212</sup>.

In sintesi, possiamo concludere che per leggere i resti di un sito funerario bisogna tenere a mente alcune considerazioni. Innanzi tutto, si tratta di luoghi ove si sono messi in scena dei rituali in cui gli attori principali sono i membri sopravvissuti della famiglia del defunto e in particolare le donne – cui evidentemente è demandato il compito di perpetuazione non solo fisica della memoria familiare<sup>213</sup>. Il rituale funerario non rivela l'identità del defunto, ma le ambizioni e il livello sociale del suo gruppo familiare. Il linguaggio utilizzato in questo contesto specifico è diverso dal linguaggio del mondo dei vivi. Si deve ricordare che le necropoli di grandi dimensioni e collocate presso vie di comunicazione in questo periodo, così come quelle meno estese cittadine, sono da considerare un fenomeno locale: i rituali che si svolgono in ogni contesto sono rivolti a un pubblico ben preciso, in grado di comprendere i significanti messi in gioco. Uno stesso simbolo, quindi, può assumere significati diversi in due necropoli diverse. Ciò non toglie che esistano delle caratteristiche generali. Inoltre, come si è detto, ciò che emerge dagli scavi archeologici non coincide esattamente con ciò che è stato seppellito: oltre alla corrosione di certi materiali e ai furti, si devono considerare anche le riaperture periodiche di alcune sepolture con rimozione o aggiunta di oggetti di corredo. Non è inutile anche ricordare che un sito funerario può essere usato per diverse generazioni: trattandosi di rituali che rispecchiano una situazione di instabilità sociale – causata dalla mutata gerarchia dei luoghi e da una minore interferenza del potere centrale sui rapporti locali – essi sono in continua trasformazione. Le esigenze o le ambizioni degli attori sociali, dunque, possono cambiare e, di conseguenza può cambiare il linguaggio del rituale. Ad esempio, una sepoltura priva di corredo potrebbe indicare non

---

<sup>211</sup> LA ROCCA (2004/A)

<sup>212</sup> HALSALL (1993).

<sup>213</sup> LE JAN (2005), EFFROS (1997), pp. 4-5.



esclusivamente una posizione sociale inferiore di chi ha organizzato il rito, ma anche la scelta cosciente di strategie di prestigio diverse<sup>214</sup>.

Per decifrare almeno in parte il linguaggio di una necropoli è senz'altro utile individuare quali siano le valenze attribuite alle tipologie di oggetti contenuti nei corredi. Per identificare i corredi più prestigiosi si dovrà tenere conto: della vicinanza delle sepolture a una tomba di antenato; della presenza e della quantità nel corredo di oggetti che citano il corredo di un antenato; della eventuale infrazione eccezionale delle regole di una necropoli – cioè delle cosiddette “devianze”, di cui si è detto. Essenziale è non creare schemi rigidi di interpretazione ma mantenere la prospettiva aperta a una realtà quasi totalmente estranea al nostro sentire.

---

<sup>214</sup> Si consideri, ad esempio, il caso di Gertrude di Nivelles, trattato in EFFROS (1997), p. 11.

### **3. Le sepolture di “cavaliere” in Italia.**

Gli oggetti che compongono i corredi datati a partire dal VII secolo si diversificano perché costruiti con particolare cura esecutiva e con materiali preziosi. Le armi, in questo periodo, ricche di decorazioni ad agemina e luminose per l'oro e l'argento, si definiscono “da parata”: troppo preziose per essere consumate in battaglia, esse avevano l'unico scopo di essere mostrate e ammirate per provare il prestigio e la ricchezza di chi le possedeva.

Parallelamente, si assiste, a partire dal primo quarto del VII secolo, a un aumento dei corredi con oggetti che simbolicamente alludono all'attività del cavaliere: morsi, speroni, finimenti e più raramente la sella. Le sepolture di “cavaliere” a volte comprendono la deposizione di un cavallo – o di parti di esso – nella stessa fossa del defunto, oppure in una fossa attigua. In questi casi, che normalmente riguardano solamente alcune tombe in un contesto cimiteriale – eccetto il caso, unico per ora in Italia, di Vicenne, che vedremo – i corredi dei cavalieri sono particolarmente ricchi: le tombe con deposizione di cavallo spesso costituiscono le cosiddette “tombe dei fondatori o degli antenati”, cui si è accennato in precedenza. Si tratta delle sepolture più antiche di una necropoli, che, si è detto spesso, dettano la moda dei corredi: i gruppi familiari che volessero vantare un legame con gli “antenati”, cioè, seppellivano i propri membri il più vicino possibile alle tombe di questi e creavano corredi che richiamassero più o meno esplicitamente quelli dei “fondatori”. Se la tomba di un antenato contiene un corredo da “cavaliere”, le sepolture circostanti probabilmente conterranno morsi, speroni, etc. Accanto alla tomba di un “cavaliere” spesso si sono scoperte sepolture fortemente caratterizzate in senso femminile e contenenti un corredo particolarmente ricco; a volte, i corredi delle “donne dei cavalieri” sono segnati dalla presenza di qualche carattere “deviante” dal linguaggio della necropoli.

La figura del cavaliere, cui questi corredi fanno riferimento, appartiene all'ideologia legata al contesto militare: essa richiama i valori guerrieri di coraggio e forza virile, e in generale l'universo ideologico legato alla guerra di cui si è parlato ampiamente in precedenza<sup>215</sup>. Il richiamo all'attività militare in contesti cimiteriali risale alla tradizione romana: è stato infatti dimostrato come l'abitudine di seppellire i

---

<sup>215</sup> HARLOW (2004).

defunti con corredi di armi non fosse un'usanza importata da genti barbare, ma fosse invece conosciuta e praticata nell'antichità; come è stato giustamente sottolineato, sarebbe utile capire non perché le donazioni funerarie fossero iniziate nel VI secolo, bensì perché la deposizione di corredi fosse diventata più rara nel IV e V secolo<sup>216</sup>. Una serie di cippi funerari riscoperti ad Aquileia, inoltre, rappresenta il defunto accompagnato dal suo cavallo<sup>217</sup>. A partire dalla divisione nel tardo antico tra cariche civili e cariche militari, l'esercito, come si è detto, costituiva anche una buona possibilità di ascesa sociale grazie agli atti di bravura individuale e alla creazione di rapporti di fedeltà: in tale contesto, i cavalieri, e in particolare gli *equites singulares* cui i cippi aquileiesi fanno riferimento, vantavano un legame più diretto e personale con il comandante o con l'imperatore, che li aveva personalmente scelti.

Questo tipo di sepolture appartiene a un ambito esclusivamente maschile: per questo motivo, l'analisi dei corredi con armi, e in particolare quelli di cavaliere, non può prescindere dal discorso sul genere. Infatti, la frequenza con cui si è scelto di accostare alle tombe più prestigiose di cavaliere sepolture altrettanto appariscenti femminili dimostra come i due generi fossero legati tra loro e, potrei dire, complementari. Come si è detto, il concetto di un collegamento diretto tra il sesso biologico e il genere appartiene esclusivamente al mondo occidentale contemporaneo<sup>218</sup>: nell'alto medioevo l'identità di genere doveva, per esprimersi, servirsi di mezzi più espliciti, di attributi, cioè che sottolineassero con più forza l'appartenenza all'ambito maschile o femminile. Questo comporta anche una maggiore fluidità nell'applicazione delle categorie di genere, e la possibilità di coniugare tali categorie in base ad altri livelli di identità: ad esempio, nelle necropoli di epoca merovingia studiate da Guy Halsall nell'area di Metz, si è riscontrata l'abitudine a caratterizzare in senso neutro i corredi di donne anziane, quindi non più fertili<sup>219</sup>.

A complicare ulteriormente l'analisi delle tombe di cavaliere, si tenga presente che si tratta di un contesto cimiteriale, in cui il linguaggio rituale non rispecchia direttamente la realtà, ma si riferisce a parametri ideologici e speciali. Quindi, si potrebbe dire, l'apparenza inganna: le sepolture caratterizzate come di "cavaliere" non necessariamente contengono i corpi di guerrieri a cavallo. Ciò è ben dimostrato,

---

<sup>216</sup> BARBIERA (2013).

<sup>217</sup> FRANZONI (1987).

<sup>218</sup> BARBIERA (2012), pp. 131-175.

<sup>219</sup> HALSALL (1993).

ad esempio, dagli studi di Klaus Randsborg<sup>220</sup>, che hanno permesso di conoscere alcune sepolture vichinghe con cavallo, nella Danimarca del X secolo. A venire seppelliti con corredo equestre non erano, però, guerrieri professionisti, bensì ricchi proprietari terrieri che sovvenzionavano spedizioni marittime. Per quanto riguarda le necropoli con tombe di “cavaliere” su suolo italico datate tra VI e VII secolo, Cristina La Rocca ha da tempo evidenziato come gli organizzatori dei rituali funerari fossero gruppi familiari di proprietari terrieri che, da poco inseriti in un ambiente periferico, scelsero di rappresentare i propri membri come valorosi guerrieri longobardi<sup>221</sup>.

Anche l'identità di genere nelle sepolture di “cavaliere” non appare semplice e lineare: se è vero che il richiamo all'ambito militare attiene alla sfera maschile – si parlerà, nelle conclusioni a questa sezione, della devianza costituita dalla leggenda delle Amazzoni – tuttavia la fluidità della situazione sociale e delle identità di genere permetteva alcuni margini nell'utilizzo del linguaggio rituale – che per definizione, invece, è rigido: in altre parole, i vari significanti erano mescolati e ricomposti tra loro a creare nuovi significati, più adatti alla situazione contingente. Riguardo alla definizione del genere degli inumati, può succedere, in alcuni contesti, che oggetti associati simbolicamente all'attività militare fossero inseriti in sepolture femminili. In Italia, ad esempio, è evidente nel caso dei coltelli, che spesso sono stati ritrovati all'interno di tombe con corredo a caratterizzazione femminile e che, per un approccio che dia per scontata una chiara distinzione di ruoli nei generi, hanno creato non pochi problemi interpretativi: essi furono sbrigativamente letti come coltelli da battitura nell'attività tessile<sup>222</sup>. Per quanto concerne le deposizioni di cavallo, al di fuori del contesto italiano sono stati studiati dei casi particolarmente interessanti per le identità di genere. Alcune sepolture con cavallo ritrovate in vari siti cimiteriali della zona settentrionale del kaganato avaro, corrispondente all'odierna Slovacchia, contenevano dei cadaveri che all'analisi osteologica si sono rivelati essere di donne<sup>223</sup>. Diverso è il caso di alcune deposizioni di V-IV secolo a.C. ritrovate nell'area compresa tra l'odierno Don e il Danubio, corrispondente all'antica Scizia. Nonostante la distanza cronologica dai casi qui presi in esame, di questi ritrovamenti archeologici è interessante l'accostamento nel medesimo corredo funebre di elementi tipicamente femminili, come i gioielli, ad armi: questa particolare condizione ha fatto ipotizzare

---

<sup>220</sup> RANDBORG (1980).

<sup>221</sup> LA ROCCA (1998).

<sup>222</sup> BARBIERA (2012).

<sup>223</sup> ČILINSKÁ (1990).

che la leggenda delle Amazzoni si basasse su una realtà storica<sup>224</sup>. Come si può intuire, considerando quanto più volte ripetuto sulla natura simbolica dei corredi funerari, tale ragionamento non mi trova d'accordo: tuttavia, ritengo interessante la presenza di una doppia identificazione di genere per un unico defunto, perché mi pare particolarmente vicina ad alcuni casi che presenterò di seguito. Come si vedrà, quando nello specifico tratterò di necropoli in cui i linguaggi di genere, in relazione ai cavalli, sono usati con elasticità e prevedendo alcune devianze – facilmente gestibili nell'economia generale del contesto funebre particolare –, la mia ipotesi è non tanto che chi gestisse i rituali funerari non avesse ben chiari le identità di genere, quanto piuttosto che i significanti che componevano tali identità fossero, nel caso dei “cavalieri” e delle loro donne, talmente assodati nella comprensione del pubblico da poter essere combinati in modi alternativi senza perdere la propria specificità. In altre parole, il cavaliere rimane simbolo del mondo maschile della guerra e della caccia – che è allenamento alla guerra – e il ruolo femminile rimane ideologicamente legato ai concetti di alleanza e prosecuzione della famiglia: tuttavia, gli attori sociali che manovrano questi simboli sono gruppi familiari che si servono di entrambi i generi per affermare la propria preminenza, o la propria ambizione. Essi conoscono molto bene le implicazioni simboliche connesse ad ogni oggetto depresso, e, a volte, possono creare sintesi o devianze, che sono però comprensibili come tali proprio sulla base di una familiarità con i concetti di genere così come sono espressi in una determinata necropoli. Se si ricorda, infine, che l'organizzazione materiale dei rituali era compito delle donne del gruppo, le prospettive lasciate aperte dai diversi usi del linguaggio equestre e del suo legame con le tematiche di genere risultano davvero importanti per questo studio.

Dedicherò alcune pagine all'analisi di tre esempi di necropoli in cui si è riscontrato il seppellimento di cavalli.

---

<sup>224</sup> GULIAEV (2003).

#### **4. Nocera Umbra.**

I primi reperti della necropoli di Nocera Umbra vennero alla luce, a fine Ottocento, grazie alle scoperte fortuite dei braccianti agricoli che lavoravano al soldo dei fratelli Blasi, proprietari del podere in località Portone, in cui si trovavano le tombe. Grazie all'interessamento di Felice Bernabei, Direttore Generale delle Antichità e Belle Arti, la necropoli poté essere sottratta alle mire dei collezionisti di antiquariato e lo scavo del sito passò sotto il controllo statale<sup>225</sup>. Il fatto che Bernabei avesse dovuto competere con le pretese di ricchi collezionisti dice molto sulla difficoltà che, ancora negli ultimi decenni del XIX secolo, lo studio archeologico dei cimiteri altomedievali in Italia doveva affrontare per ergersi a scienza autonoma. Ma il caso di Nocera Umbra si distingue positivamente dal panorama generale. Infatti, gli scavi furono affidati a un archeologo professionista, Angiolo Pasqui, che provvide a conservare traccia della disposizione degli oggetti di corredo nelle tombe – grazie anche al supporto grafico fornito dai disegni di Enrico Stefani – e a catalogarli con cura e attenzione.

Il sito di Nocera Umbra giace a circa 600 metri in linea d'aria dall'attuale centro abitato, in una pianura compresa tra l'altura su cui sorge la cittadina e quella detta "del Castellano". La località Il Portone, in cui le tombe furono ritrovate, è delimitata dalla via delle Moglie a Sud e in origine si trovava a ridosso della via Flaminia.

Le sepolture sono 165 per un totale di 169 deposizioni. Sono divise in maniera evidente in quattro gruppi principali, all'interno dei quali le sepolture femminili e quelle maschili sono separate abbastanza nettamente. Le deposizioni infantili si trovano frequentemente vicino a quelle femminili. L'orientamento delle fosse, rivolte est-ovest con il capo del defunto a ovest, non si allontana da quella che sembra la norma per i sepolcreti di questo periodo. La presenza di chiodi e di resti lignei, infine, suggerisce per alcune inumazioni la presenza in origine di una cassa<sup>226</sup>.

Il metodo accurato di scavo compiuto sulla necropoli di Nocera Umbra rende quest'ultima particolarmente adatta ad essere analizzata, per la ricchezza dei dati

---

<sup>225</sup> PASQUI-PARIBENI (1918).

<sup>226</sup> RUPP (1997)

che si possiedono. Inoltre, una riedizione più recente del sito<sup>227</sup>, che contiene una proposta di datazione delle sepolture, permette anche di studiare la trasformazione del linguaggio funerario di questo contesto attraverso più generazioni. Il metodo utilizzato da Cornelia Rupp per ordinare cronologicamente le tombe in tre periodi si basa sul confronto della tipologia dei manufatti di Nocera Umbra con altri reperti rinvenuti altrove – soprattutto a Castel Trosino –; la presenza di monete nei corredi fornisce un termine *post quem*, e anche la frequenza della distribuzione delle fibule è un aspetto datante perché esse erano deposte in numero progressivamente inferiore nel corso dei decenni.

Secondo la datazione proposta, le deposizioni a Nocera Umbra si susseguirono per tre generazioni, tra la fine del VI e i primi decenni del VII secolo. Al primo periodo di utilizzo del cimitero risale una deposizione di cavallo in una fossa attigua alla tomba di un individuo con corredo di armi. Lo studio dei corredi, anche secondo le categorie del genere, mette in luce come, negli anni, il linguaggio rituale di Nocera Umbra cambi leggermente. Infatti, alcuni oggetti di corredo risultano neutri per la prima generazione, ma femminili per la seconda: è il caso dello *scramasax*, o spada corta, che compare solamente nelle tombe con corredo a caratterizzazione femminile durante la seconda generazione di utilizzo della necropoli. Alcuni oggetti di corredo sono introdotti nei rituali solamente in un determinato periodo: è il caso, ad esempio, della seda plicatile, che si ritrova esclusivamente nei corredi più sontuosi del secondo periodo. Nel terzo periodo, la fibula a staffa, che precedentemente aveva mantenuto una caratterizzazione femminile, appare anche in corredi a caratterizzazione maschile. Si riscontra, inoltre, contemporaneamente, l'uso di seppellire fibule di tipologie diverse: zoomorfe e a croce. Alla medesima generazione si deve riferire il ritrovamento di una collana tra gli oggetti di corredo di una tomba maschile. Il Pasqui, a questo proposito, aveva ipotizzato si trattasse di un errore, poiché la collana si trovava al di sopra della cassa; tuttavia, in molte altre sepolture della necropoli alcuni oggetti di corredo – come ad esempio le sedie – erano stati seppelliti all'esterno della cassa mortuaria ed erano caduti sul cadavere successivamente. Si può dunque ragionevolmente ipotizzare che, nel periodo più recente di utilizzo della necropoli, gli attori sociali responsabili dell'organizzazione dei rituali si servissero dei simboli di genere secondo combinazioni inedite, quasi

---

<sup>227</sup> AA. VV. (1997).

giocando con i significanti che le generazioni precedenti avevano introdotto e che ormai erano noti al pubblico.

Riguardo alle sepolture di cavaliere, attraverso questa analisi si può notare come per il primo periodo esse tendevano a disporsi per gruppi all'interno dei quali i corredi dei defunti si richiamavano tra di loro attraverso la ripetizione di alcuni oggetti. Le donne, a loro volta, erano raggruppate anch'esse tra loro, così che non accade che ogni cavaliere abbia una sepoltura femminile abbinata ma piuttosto nei pressi delle sepolture con corredo di cavaliere si trovano alcune tombe con corredo femminile di cui almeno uno particolarmente prezioso o deviante.

Ad esempio, nel settore più settentrionale della necropoli si trovava una serie di quattro tombe di cavaliere appartenenti al primo periodo (t. 84, t. 16 e t. 86); in tutte è stato ritrovato nel corredo un osso animale: la mascella di un maiale, la zanna di un cinghiale e un osso graffito. Oltre che per la tipologia delle armi deposte e degli oggetti della cavalcatura, queste sepolture si rispecchiavano vicendevolmente nella scelta di deporre un simbolo legato probabilmente all'attività della caccia. Gli strumenti del cavaliere, in questi esempi, non si limitano ai morsi e agli speroni, come accade per molti altri esempi nella necropoli, ma comprendono anche la bardatura e la maglia in ferro per la pulizia della stessa. Poco distante, la t. 6, di cavaliere, datata al medesimo periodo, presentava un corredo a esclusiva caratterizzazione maschile, comprendente un oggetto che appariva unicamente in questa tomba, un elmo. Accanto alla t. 6, la t. 53, femminile, conteneva solamente due oggetti: un nettaorecchie e una bottiglia. Ma l'apparente povertà del corredo è notevolmente ridimensionata da alcune considerazioni. Innanzi tutto, il nettaorecchie è un oggetto che compariva solamente tre volte in tutta la necropoli: per due volte, esso si trovava all'interno di corredi particolarmente prestigiosi. Gli oggetti della t. 53, inoltre, sono citati, entrambi, da due sepolture vicine, femminili e con corredo prezioso. La prima, risalente al secondo periodo di utilizzo della necropoli, è una sepoltura bisoma, la t. 85. In essa è riproposto lo schema rappresentato dalla t. 6 e dalla t. 53: una deposizione con corredo a caratterizzazione maschile, e un'altra con corredo femminile, contenente una bottiglia. La t. 140, contemporanea alla precedente, conteneva un corredo a caratterizzazione femminile di eccezionale ricchezza, comprendente anche una sedia plicatile – oggetto che, come si è detto, compariva solamente per questa generazione e che caratterizzava i corredi più preziosi: questa sepoltura, che si trovava accanto alla t. 53 è una delle tre deposizioni che, in tutto il



cimitero, contengono un nettaorecchie. Ritengo allora plausibile che la t. 53 sia da considerarsi una delle sepolture di “donna del cavaliere” riferite al gruppo di cui si è appena parlato e in particolare alla t. 6. Infatti, oltre che dalla vicinanza fisica alle sepolture più prestigiose del settore settentrionale, l'ipotesi è sostenuta anche dalla considerazione che gli oggetti di corredo della t. 53 sono stati citati in due tombe ad essa vicine e quasi certamente successive dal punto di vista cronologico. Allora, in questo caso risulta evidente la distanza dei nostri criteri di valutazione di un corredo rispetto alla logica che ha guidato chi quel corredo ha composto e chi lo ha in parte copiato per un'altra sepoltura.

Nel settore centrale della necropoli, una tomba con corredo a caratterizzazione maschile, la t. 38, presentava ai piedi del defunto una seconda fossa, più piccola, contenente il cadavere di un cavallo e quello di un cane. Poco distante dalla t. 38, la t. 42 riproponeva il tema del seppellimento di un animale, perché in una fossa presso i piedi del defunto è stato rinvenuto il cadavere di un cane. Entrambe le sepolture, datate al primo periodo, contenevano un corredo da cavaliere. A differenza del gruppo di tombe di cui si è parlato precedentemente, però, per queste due in particolare i significanti del linguaggio equestre si riducono a qualche morso: il simbolo principale era costituito, dunque, dagli animali seppelliti assieme al defunto. La presenza di due cani suggerisce che l'ambito culturale che si vuole richiamare è, ancora una volta, quello venatorio più che quello puramente militare. I corredi all'interno delle due sepolture comprendevano numerose armi e qualche oggetto che si riferiva al banchetto – come le offerte di cibo e i contenitori per cibi e bevande: entrambi sono fortemente caratterizzati in senso maschile. A poca distanza, altre tombe risalenti alla medesima generazione, contengono un corredo di armi, senza, però, oggetti da cavaliere.

Apparentemente, sembrerebbe che al cavaliere della t. 38 e a quello della t. 42 non corrisponda nessuna sepoltura femminile particolarmente eccentrica. La mia ipotesi è che la t. 87, che è stata catalogata come attinente al settore più settentrionale, fosse invece legata alle tombe da cavaliere appena descritte. Questa sepoltura, infatti, oltre ad essere datata allo stesso periodo delle altre due, si trovava a poca distanza da queste. La particolare ricchezza del corredo in essa contenuto non appare, a mio avviso, coerente con le altre sepolture ad essa vicine e appartenenti al gruppo settentrionale. Infatti, la t. 87 contiene molti oggetti a caratterizzazione femminile, compresa una fibula a disco, unica per il periodo sia nel

settore settentrionale che in quello centrale, e una conchiglia, oggetto che appariva piuttosto raramente e in sepolture con ricco corredo. Le sepolture ad essa circostanti – fatta eccezione per la t. 60 di cui si parlerà – contenevano invece due corredi a caratterizzazione maschile (t. 47 e t. 61), composti da pochi oggetti abbastanza ordinari nel contesto cimiteriale, e un corredo costituito da un'unica collana (t. 45). L'esiguità degli oggetti seppelliti in queste tre tombe non era compensata da una eccezionalità di tipologia o accostamento che le rendesse devianti rispetto alle altre. Inoltre, mentre della t. 45 si ignora la datazione, le tt. 47 e 61 appartenevano alla seconda generazione che usò la necropoli: ciò significa, da una parte che la povertà numerica del loro corredo non poteva essere motivata da un cambiamento culturale significativo nei confronti dei doni funerari – perché nei primi anni del VII secolo la tendenza generale era quella di seppellire oggetti quanto più preziosi possibile, come si è detto –; dall'altra, che queste sepolture sono posteriori alla t. 87. Quest'ultima considerazione pone la questione non irrilevante del motivo per cui una ricca sepoltura a caratterizzazione femminile avrebbe dovuto essere stata collocata in posizione isolata, assai distante dal gruppo di fondatori che, come spiegato precedentemente, si collocava presso le tombe di cavaliere 84, 16, 48, 86 e 6. Viceversa, la posizione della t. 87 risulta, a mio parere, più comprensibile se rapportata alle tt. 42 e 38. La sepoltura a caratterizzazione femminile che l'accompagna, posta poco più a occidente, la t. 60, del secondo periodo, dovrebbe, secondo la stessa logica, non essere pensata come riferita alle tt. 45, 47 e 61, ma alla sola t. 87. Di essa, infatti, la t. 60 richiama il corredo, per la presenza di una conchiglia e per la preziosità degli oggetti. Nel corredo è compresa anche una sedia plicatile con iscrizione (“UTERE FELIX”).

Nelle generazioni successive alla prima, le sepolture di cavaliere andarono via via diradandosi: in generale, la tendenza sembra essere quella di esprimere il linguaggio equestre attraverso morsi e speroni. La posizione delle tombe di “cavaliere”, dal secondo periodo in poi, non sembra denotare una logica di distinzione, come per avveniva per la prima generazione: infatti, esse non erano raccolte in gruppi distinti. Le due eccezioni alla linea generale sono costituite dalle tt. 5 e 79. Collocate nel settore settentrionale e datate alla seconda generazione, entrambe queste sepolture erano vicine al gruppo di cavalieri di cui si è detto. Diversamente che per gli altri casi di tombe di cavaliere contemporanee, in questi due esempi l'attività equestre era significata non solamente da morsi e speroni: la t.

5, in particolare, conteneva anche gli elementi in oro di una sella. A causa della rarità con cui le selle appaiono tra i doni funebri nel contesto italiano, lo stesso Pasqui, nei suoi appunti, manifestò il proprio stupore<sup>228</sup>. All'eccentricità della scelta di seppellire una sella si accompagnava l'alto livello di qualità del manufatto: interamente in oro, queste parti dell'oggetto originario presentano anche una decorazione zoomorfa ricca ed elaborata<sup>229</sup>. Oltre alla sella, gli oggetti seppelliti nella t. 5 comprendevano armi e oggetti del banchetto; a indicare ulteriormente l'alto livello sociale che si volle attribuire al defunto, una sedia picatile completava il corredo. A breve distanza dalla t. 5, ad essa contemporanea, la t. 79 partecipava del medesimo livello di prestigio. Il defunto era anche in questo caso accompagnato da armi, sia offensive che difensive, e da alcuni oggetti da cavaliere, come un morso e una maglia in ferro con cui si usava pulire i finimenti. Anche nella t. 79 fu ritrovata una sedia plicatile decorata ad agemina<sup>230</sup>.

L'eccezionalità costituita da queste ultime due sepolture è maggiormente evidente se si considera la posizione che esse occupano nella necropoli, a poca distanza dal gruppo di fondatori del settore settentrionale. Invece, le altre deposizioni di cavaliere datate alle generazioni successive alla prima sono generalmente collocate in ordine sparso, mentre non appare nessuna tomba di donna di cavaliere ad esse accostata. Numerose sepolture con corredo da cavaliere furono scavate nel settore più meridionale del cimitero, in cui non si trova nessuna sepoltura simile risalente al periodo più antico.

Come è stato già sottolineato, comprendere la logica precisa che regolava un rituale funerario del VI-VII secolo è assai difficile; tuttavia, da quanto rilevato sinora si può proporre qualche ipotesi. Riguardo al linguaggio equestre, sembra che a Nocera Umbra esso fosse stato ritenuto una strategia di prestigio vincente soprattutto per la generazione risalente agli ultimi anni del VI secolo, al punto che un gruppo familiare decise di seppellire un cavallo assieme a un defunto. Le sepolture di cavaliere per questo periodo, nei settori settentrionale e centrale costituiscono molto probabilmente le tombe degli antenati, come suggeriscono la ricchezza dei corredi e la presenza di sepolture vicine che ne richiamavano il corredo. La scelta di deporre dei cani accanto a due tombe di antenato (tt. 38 e 42), e la presenza di ossa animali

---

<sup>228</sup> PASQUI-PARIBENI (1918), pp. 168-173.

<sup>229</sup> *Tomba maschile 5 della necropoli di nocera umbra*, in BERTELLI-BROGIOLO (2000), pp. 44-45.

<sup>230</sup> PASQUI-PARIBENI (1918), pp. 271-275.

in altre (tt. 84, 86 e 16), suggeriscono che l'ambito culturale che si volle richiamare con il linguaggio equestre a Nocera Umbra fosse non tanto quello militare quanto quello venatorio: la caccia, infatti, in quanto preparatoria alla guerra, era considerata attività aristocratica. I cavalieri in questo periodo sono seppelliti in gruppi. La presenza di "donne del cavaliere" non è, in questo sito, evidente come a Collegno<sup>231</sup>. Tuttavia, ci sono sepolture con corredo femminile, poste a poca distanza dal gruppo di cavalieri, e caratterizzate da doni funerari ricchi o comunque eccentrici.

Le generazioni successive alla prima non considerarono altrettanto efficace il linguaggio equestre. Corredi da cavaliere sono presenti per tutti i periodi di utilizzo della necropoli, ma, oltre a diminuire drasticamente la varietà di oggetti che richiamassero l'attività equestre, anche la posizione di queste sepolture rispetto alle altre non appare significativa: in altre parole, le tombe che si voleva accostare a quelle degli antenati non riprendevano il linguaggio equestre, ma ostentavano il livello sociale dei defunti attraverso altri significanti, come la sedia pieghevole. Fanno eccezione due sepolture collocate nel settore settentrionale di Nocera Umbra, che si riferivano chiaramente al gruppo di cavalieri che comprendono nel corredo anche ossa animali. Inoltre, si riscontra una maggiore elasticità nell'uso del linguaggio rituale della necropoli, per cui alcuni oggetti di corredo che precedentemente avevano caratterizzato alcuni corredi con una precisa identità di genere erano nell'ultimo periodo mescolati tra loro: troviamo, ad esempio, sepolture con armi e fibule a staffa. Tra le varie combinazioni inedite datate alla generazione più recente di Nocera Umbra, si ritrova nuovamente il tema del cavaliere e della sua donna, ma riproposto in chiave rovesciata: nel settore centrale, a fianco alla t. 30 – con corredo di armi – la t. 59, con ricco corredo femminile, conteneva una scatoletta – oggetto ritrovato in altre sepolture femminili – su cui è rappresentato un cavaliere.

La necropoli di Nocera Umbra, come s'è detto, si trova a poca distanza dal centro abitato e a ridosso di una strada: probabilmente, come avveniva per altre necropoli italiane di questo tipo in questo stesso periodo, il cimitero era utilizzato dagli abitanti dei centri rurali circostanti. Nocera Umbra, all'epoca sede di un gastaldato, si trovava vicino al confine settentrionale del ducato di Spoleto, oltre il quale si estendevano i territori bizantini. La necropoli e i rituali che vi si svolgevano,

---

<sup>231</sup> PEJRANI BARICCO (2004).

allora, riflettevano probabilmente la complicata situazione di alcuni centri posti sul confine, nei quali una élite di nuova formazione doveva trovare spazio non solamente tra la popolazione rurale, ma anche nell'incontro con altre realtà sociali, quelle bizantine. Come si sa, negli anni in cui il cimitero di Nocera Umbra fu utilizzato il ducato spoletino intrattenne difficili rapporti con i Bizantini: dapprima Faroaldo (576?-590/1), che forse fu eliminato proprio per una decisione imperiale<sup>232</sup> e poi Ariulfus (590/1-600/1), che tramò contro papa ed esarca<sup>233</sup>, attuarono nei confronti dei propri confinanti una politica ostile, complicando evidentemente i rapporti sociali nelle zone di frontiera. La difficoltà nello stabilire chiari e duraturi rapporti sociali si vede, dunque, nell'attenzione riposta nella composizione dei corredi delle prime due generazioni<sup>234</sup>. Inizialmente, i gruppi familiari egemoni vollero rappresentarsi in connessione all'attività della caccia, dunque ostentando la forza del proprio potere, mostrandone l'aspetto, si potrebbe dire, più virile; il cavallo, come si è più volte ripetuto, era anche simbolo scelto di preferenza da attori sociali che si presentavano come *homines novi*, come probabilmente avveniva per i primi che seppellirono i loro morti nel cimitero di Nocera Umbra. La generazione successiva preferì evidentemente un altro linguaggio di prestigio, che si riferisse questa volta alla sfera civile, poiché le sedie pieghevoli ricordano quelle su cui sedevano i magistrati romani (la *sella curulis*). Dalla terza generazione, forse una maggiore stabilità nella definizione della scala sociale permise una più libera reinterpretazione dei simboli funerari di Nocera Umbra: simboli femminili e maschili di potere furono distribuiti secondo logiche diverse, a sottolineare di volta in volta il valore che il gruppo familiare preferiva esaltare più degli altri – la forza guerriera o la capacità di stringere alleanze. Il linguaggio equestre rimase a caratterizzare sepolture che per corredo e collocazione spaziale sembrano meno evidenti nel contesto generale.

---

<sup>232</sup> GASPARRI (1978), p. 73.

<sup>233</sup> GASPARRI (1978), pp. 74-75.

<sup>234</sup> HALSALL (2010), pp. 21-49.

## 5. Vicenne.

La necropoli di Vicenne-Campochiaro (CB), scoperta nel 1987 e composta da 175 tombe,<sup>235</sup> costituisce, a mio parere, un buon esempio per dimostrare il fenomeno delle "donne dei cavalieri". La particolarità di questo sepolcreto è l'alto numero di deposizioni di cavallo (ben dodici), caso unico in Italia per questo periodo: gli scheletri equini sono stati ritrovati interi all'interno della medesima fossa di alcuni defunti. Di norma, l'uomo era collocato nel lato sud della fossa, mentre il cavallo giaceva a nord; faceva eccezione la sola t. 85<sup>236</sup>. L'animale poteva trovarsi disteso su un fianco oppure prono, con il muso incastrato in una buca e il sussidio di alcuni ciottoli per mantenere la posizione stabile. Le analisi osteologiche e zoologiche hanno evidenziato che si tratta di animali anziani al momento della morte e in cattive condizioni di salute a causa di prolungati sforzi<sup>237</sup>: si tratta quindi di cavalli che erano stati sfruttati per il lavoro dei campi e che nel contesto funerario sono serviti a "interpretare" il ruolo del cavallo di battaglia. Ciò dimostra, da una parte l'alto costo di un cavallo, anche da un punto di vista puramente economico, per cui si è preferito rinunciare agli esemplari ormai vecchi e inutilizzabili, e dall'altra, ancora una volta, l'alterità del linguaggio funerario rispetto alle reali attività economiche degli individui che utilizzano la necropoli.

I corredi dei cavalieri, a differenza delle sepolture simili di seconda e terza generazione a Nocera Umbra, sono chiaramente i più ricchi della necropoli: la presenza di armi contribuisce a caratterizzarli in senso maschile. Le spade sono piuttosto rare, rispetto ad altri contesti cimiteriali, poiché compaiono solamente in otto deposizioni, mentre lo scudo era collocato curiosamente sul cavallo e non presso il defunto.

La pubblicazione della necropoli di Vicenne è assai carente e distribuita in diversi saggi scientifici il cui scopo è soprattutto quello di identificare l'appartenenza etnica dei defunti: a causa della frequenza atipica di deposizioni di cavalli, è stato infatti proposto che si trattasse di una popolazione bulgara, e, più precisamente, del

---

<sup>235</sup> CEGLIA (1991).

<sup>236</sup> CEGLIA-GENITO (1991), p. 332.

<sup>237</sup> BÖKÖNTYI (1991).

seguito che accompagnò Alzecone nei territori del ducato beneventano, come testimoniato da un passo dell'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono<sup>238</sup>. La carenza di informazioni precise e puntuali ha comportato alcune lacune nella mia analisi: di alcune tombe, non conoscendo il corredo, non mi è stato possibile ricostruire la caratterizzazione di genere degli stessi.

Delle molte sepolture con cavallo, la n. 16 appare essere la più antica (inizio VII secolo): si tratta della tomba di un uomo adulto seppellito con un corredo prettamente maschile. Assieme ai finimenti del cavallo, che sono collocati direttamente sull'animale, si sono ritrovate anche un paio di staffe, i resti di uno scudo, lo *scramasax* in ferro, e la cuspidi di una freccia. A caratterizzazione neutra, appartengono al corredo i resti della cintura (che però probabilmente era una cintura multipla atta a tenere le armi) e un coltello. Nessun elemento del corredo appartiene all'ambito culturale legato al banchetto (vasi, stoviglie, bicchieri, etc)<sup>239</sup>. A fianco della t. 16, la t. 15 (fine VI-primi VII) presenta, come caratteristica deviante rispetto alle altre tombe della necropoli, il contrasto tra la giovane età della defunta e la forte caratterizzazione di genere femminile del corredo. Le sepolture infantili a Vicenne, infatti, sono generalmente dotate di un corredo a carattere neutro, probabilmente perché la giovane età dei defunti non rendeva la loro perdita troppo traumatica per il prestigio del gruppo familiare. La t. 15, invece, pur essendo di bambina, presenta un corredo comprendente molti elementi connessi al genere femminile: un paio di fibule, due orecchini d'argento decorati e gli elementi in pasta vitrea di una collana per la quale è stato realizzato anche un pendaglio ricavato da una moneta. Altre due monete fanno parte del corredo, oltre ai resti di una cintura<sup>240</sup>.

La mia ipotesi è che le due tombe appena descritte costituiscano gli antenati di un gruppo familiare, che ha scelto di seppellire gli altri suoi membri imitandone il corredo. Il fatto che la tomba 15 contenga il cadavere di una bambina, rende evidente il livello simbolico in cui si devono collocare questi rituali: infatti, data la giovane età della defunta, ella non poté certamente essere biologicamente antenata di un gruppo familiare. Per quanto riguarda le sepolture di genere maschile, tale imitazione non passa solamente attraverso la presenza delle medesime tipologie di armi nel corredo (lo scudo, ad esempio, è presente solamente nella già citata t.16 e

---

<sup>238</sup> HL, V, 29.

<sup>239</sup> CEGLIA (2000).

<sup>240</sup> CEGLIA (1988)

nella t. 66, ad essa vicina), ma anche attraverso la sepoltura di un cavallo contestuale a quella del defunto. Un altro elemento del corredo che, a mio parere, ricorre come segno distintivo di questo grande gruppo familiare è costituito dalle monete: oggetto portatore di genere neutro, esse sono presenti in molte delle sepolture che circondano la t. 15 e la t. 16.

Credo si possano individuare almeno altre due sepolture che ripetono lo stile della "donna del cavaliere" rappresentato dalla t. 15. Una di queste è la t. 76, anch'essa vicina a una sepoltura con cavallo (la t. 66) e datata al VII secolo. In essa è stato ritrovato un corredo caratterizzato in senso femminile dalla collana e dalla fibula in bronzo, mentre, tra gli oggetti di genere neutro è stata rinvenuta una moneta di Eraclio<sup>241</sup>. Un po' più tarda è la t. 114, datata alla seconda metà del VII secolo. Come la t. 15, pur contenendo un cadavere infantile, possiede un corredo a caratterizzazione femminile, a differenza delle altre sepolture della necropoli (una fuseruola, una coppia di orecchini, una collana, un pettine). Anche la t. 114 contiene una moneta, che dalle analisi numismatiche è risultata essere una copia beneventana della moneta di Eraclio seppellita nella t. 76<sup>242</sup>, a conferma di questo continuo richiamo interno ai corredi che caratterizza un gruppo familiare.

Particolare attenzione merita anche la t. 33, del VII secolo: in essa la deposizione di un cavallo e di elementi della bardatura (tra cui due staffe, l'una diversa dall'altra) e di armi della medesima tipologia di quelle della t. 16 (eccetto lo scudo) sono tutti elementi che caratterizzano la sepoltura in senso maschile<sup>243</sup>. È presente anche qui una sorta di moneta, anche se costituita dal castone di un anello, che nella parte inferiore imita il tipo *recto* di un *tremissis* con busto umano di profilo vestito e diademato<sup>244</sup>. La caratteristica particolare, tuttavia, in questa tomba è costituita dalla presenza di una fibula in bronzo<sup>245</sup>.

Per quanto è dato di sapere in base ai corredi pubblicati, ci sono solamente tre esemplari di fibula in tutta la necropoli, appartenenti alla medesima tipologia: due di essi sono stati ritrovati in tombe a caratterizzazione femminile, il terzo esemplare nella t. 33.

Oltre alla già descritta necropoli di Nocera Umbra, esiste almeno un altro

---

<sup>241</sup> *Campochiaro (Vicenne) T. 76*, in *Samnium* cit, pp. 353-354.

<sup>242</sup> CEGLIA (2008).

<sup>243</sup> GENITO (1991).

<sup>244</sup> ARSLAN (1991).

<sup>245</sup> *Campochiaro (Vicenne) T. 33*, in *Samnium* cit, pp. 347-350.



esempio, in Italia, di contesto cimiteriale che presenta la deposizione di fibule sia in tombe a caratterizzazione femminile sia in sepolture di genere maschile: mi riferisco alla necropoli altomedievale di contrada Santo Stefano a Castel Trosino, scoperta nel 1893 e comprendente 220 sepolture<sup>246</sup>. Il discrimine in questi due casi è costituito dalla tipologia delle fibule stesse. Infatti, mentre le fibule a disco, ad arco, a croce e zoomorfe sono state inserite sempre - o quasi sempre, come si è dimostrato per Nocera Umbra - in corredi a caratterizzazione femminile, nelle sepolture di genere maschile sono state ritrovate fibule di un'unica tipologia, che è stata definita "a braccia".<sup>247</sup> È stato dimostrato che la fibula non era un oggetto di vestiario solamente femminile, ma che la sua attribuzione esclusiva a tale genere avviene, nell'alto medioevo, solo nel contesto particolare delle necropoli<sup>248</sup>; gli esempi di Castel Trosino e di Nocera Umbra non sono, dunque, da considerarsi troppo eccentrici, ma piuttosto la deposizione di fibule in tombe di genere maschile - fenomeno che si distanzia dagli altri casi del medesimo periodo in Italia - contribuisce a dimostrare la particolarità e il carattere locale delle dinamiche rituali di ciascuna necropoli altomedievale.

Il caso di Vicenne, però, è diverso da quelli appena descritti. L'analisi tipologica, infatti, ha evidenziato la somiglianza tra la fibula della tomba di cavaliere e le due fibule ritrovate in deposizioni di genere femminile (quelle della t. 15 e della t. 76): la forma a capi ripiegati, la decorazione incisa e il materiale di fabbricazione (il bronzo) risultano gli stessi per tutti e tre gli esemplari<sup>249</sup>. Credo, allora, che la fibula all'interno della t. 33 non costituisca una regola, ma piuttosto un'eccezione (o devianza).

Anche a Vicenne, allora, così come a Nocera Umbra, il linguaggio rituale del cimitero dimostra non solamente la consapevolezza con la quale i gruppi familiari - e le donne in particolare - mettevano in scena il rituale di seppellimento, ma anche la capacità di organizzatori e pubblico di immaginare combinazioni diverse tra significanti legati all'immaginario del genere. Nel caso di sepolture di cavaliere, questa elasticità si arricchiva di un concetto che a Vicenne in particolare sembra

---

<sup>246</sup> PAROLI-RICCI (2005) I/II, pp. 7-17 per l'inquadramento generale e la piantina.

<sup>247</sup> PAROLI-RICCI (2005) II/II, Tavola 66, n. 8, a titolo di esempio. Si tratta, appunto, di una fibula a braccia deposta nella T. 90, assieme a un corredo fortemente caratterizzato in senso maschile.

<sup>248</sup> BARBIERA (2011). Ringrazio la dottoressa Barbiera anche per la segnalazione della presenza di fibule maschili a Castel Trosino.

<sup>249</sup> *Tavole 81, n. 64 e 1 n. 5* (rispettivamente, appartenenti alla t. 76 e alla t. 33), in *Samnium* cit, pp. 363 e 356.

talmente saldo da poter essere reinterpretato: la complementarità tra il linguaggio legato alla guerra e alla forza virile e quello legato alla procreazione e all'universo identificato come femminile. In altre parole, si potrebbe pensare che con il corredo della t. 33 si sia voluto accennare simbolicamente alla tipologia della "donna del cavaliere" senza che vi sia una sepoltura di genere femminile nelle immediate vicinanze<sup>250</sup>.

La necropoli di Vicenne a Campochiaro fungeva probabilmente da sito funerario per le comunità circostanti i centri di Bojano e Sepino. A dispetto dell'affermazione di Paolo Diacono, secondo la quale i territori che avrebbero dovuto ospitare Alzecone e il suo seguito erano "loca deserta"<sup>251</sup>, la ricerca archeologica ha evidenziato la persistenza di una frequentazione del territorio. Inoltre, l'area geografica interessata dalla necropoli si trovava all'incrocio di alcune vie di comunicazione utilizzate sin dall'antichità, tra cui la *Via Beneventana* che collegava Isernia a Sepino e che in seguito diventerà strada di passaggio verso il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano<sup>252</sup>. Bojano era diventata da poco sede di un gastaldato<sup>253</sup>, mentre Sepino – seppure sottomessa a Bojano – era stata elevata da non molto prima del VI secolo a centro episcopale<sup>254</sup>. La formazione di nuovi centri di potere, con l'introduzione di nuove famiglie o l'acquisizione da parte di queste ultime di nuovi *status*, creava evidentemente una situazione sociale delicata: la definizione e stabilizzazione di nuovi rapporti sociali, così come a Nocera Umbra per altri motivi, motivava allora un forte investimento economico nell'ostentazione del prestigio degli attori sociali. In particolare, in questo contesto specifico, la mia ipotesi è che l'immissione di gruppi familiari nuovi in zone rurali – forse anche a causa di una politica di popolamento programmatico, se si dà credito alla testimonianza di Paolo Diacono su Alzecone – o comunque una diversa distribuzione del potere e della proprietà causato dalla recente emersione politica dei centri più vicini, ha reso strategico, per chi seppelliva i propri defunti a Vicenne, un richiamo forte al linguaggio equestre; probabilmente, questa scelta era dovuta anche al fatto che, in

---

<sup>250</sup> A onor del vero, la presenza di una fibula nella t. 33 è stata spiegata anche interpretandola come una fibbia da borsa *Samnium* cit, p. 347.

<sup>251</sup> HL V, 29.

<sup>252</sup> DE BENEDITTIS (1988).

<sup>253</sup> MUCCELLI (2004), p. 357.

<sup>254</sup> MARTIN (2004), p. 14 e DE BENEDITTIS (1988), p. 107.

questo contesto culturale, tale linguaggio risultava particolarmente efficace, come si è già accennato a proposito di Cassiodoro.

## 6. *Spilamberto.*

La necropoli di Spilamberto (MO) è stata scavata dal 2003 al 2009. A causa del numero esiguo di sepolture (34 in tutto), è verosimile che il sito sia stato utilizzato nell'arco di un paio di generazioni, che chi si è occupato dello scavo ha ritenuto comprese tra 570 e 600 ca. Una delle problematiche nate dallo studio di questa necropoli è costituita dalla presenza preponderante di sepolture femminili rispetto a quelle maschili. Si è allora ipotizzato che gli uomini, membri guerrieri della fara di Spilamberto, fossero morti in battaglia lontano da casa: nella ricostruzione della necropoli allestita in occasione della mostra "Il tesoro di Spilamberto. Signori Longobardi alla frontiera" è stata addirittura teorizzata l'esistenza di fosse sovrastate dal simulacro di una colomba, a riprendere il passo di Paolo Diacono riguardo alla necropoli di Pavia<sup>255</sup>. Bisogna anzitutto sottolineare il fatto che a Spilamberto non sono ancora state eseguite accurate analisi osteologiche, impedito anche dallo stato di cattiva conservazione degli scheletri. In secondo luogo, l'identificazione del sesso degli inumati (che viene a sovrapporsi all'identificazione di genere) è stato ricostruito attraverso i corredi. Infine, l'identità di genere dei corredi sembra sia stata definita sulla base di parametri accettati a priori come validi. Secondo queste analisi, in conclusione, si è ritenuto che, siccome ci sono poche sepolture con armi, gli uomini di questa comunità non devono essere stati seppelliti qui<sup>256</sup>.

Applicando anche in questo caso il confronto incrociato degli oggetti di corredo per ricostruire le attribuzioni di genere in questa specifica necropoli, risultano maschili anche oggetti come l'acciarino, o, probabilmente, i vasi in ceramica, che in altri contesti apportano un'identità di genere neutra. Infatti, mentre nelle sepolture con gioielli sono presenti solo vasellame e bicchieri in vetro o in bronzo<sup>257</sup>, in quelle con armi si sono ritrovati oggetti da mensa in ceramica, appunto, e mai in altri materiali. Se questa considerazione è corretta (infatti, mancando anche in questo caso un'edizione completa della necropoli, è bene considerare quanto detto con una certa cautela), allora le tombe di genere maschile aumentano visibilmente di numero.

---

<sup>255</sup> HL V, 34.

<sup>256</sup> DE VINGO (2010).

<sup>257</sup> ROFFIA (2010).

Tuttavia, se anche il materiale di fabbricazione degli oggetti da mensa non dovesse realmente costituire un carattere distintivo di un genere piuttosto che di un altro, si potrebbe comunque ritenere che le sepolture di genere neutro contenessero deposizioni maschili. In altre parole, gli uomini di Spilamberto sono ancora qui, molto probabilmente; tuttavia per molti di loro si è deciso di costituire un corredo a scarsa caratterizzazione maschile. È necessario allora cercare di capire il motivo per cui si è sentito il bisogno di enfatizzare il genere femminile in maniera più evidente di quello maschile.

Se si accetta l'ipotesi che i vasi in ceramica siano portatori di genere maschile, non risultano a Spilamberto corredi esclusivamente di genere neutro. Tuttavia, calcolando per ogni corredo sepolto la percentuale di oggetti identificativi per il genere, risulta che le sepolture che presentano una maggiore caratterizzazione maschile o femminile appaiono raggruppate in quattro zone diverse della necropoli; in tre di esse, accanto alle sepolture appena nominate, una fossa conteneva lo scheletro di un cavallo decapitato. Ritengo, perciò, che si possano individuare almeno quattro nuclei familiari, per ognuno dei quali le tombe dei "fondatori" si trovano in corrispondenza di una fossa rituale. Si tratta di fosse in cui sono stati rinvenuti resti di materiale combusto; il ritrovamento in uno di questi della mandibola di un cavallo ha fatto pensare che si trattasse di luoghi destinati a una fase del rituale funerario, della quale, purtroppo, è dato di sapere assai poco. Almeno in due di queste fosse la presenza di fori abbastanza regolari attorno alla buca centrale riconduce verosimilmente alla presenza in origine di una struttura di copertura sostenuta da pali in materiale deperibile<sup>258</sup>.

Il gruppo di fondatori ritenuto il più antico è collocato nella zona nord-orientale della necropoli. Comprende una sepoltura di cavallo accanto alla quale si trovano due tombe con corredo a forte caratterizzazione femminile (t. 62 e t. 60). Sia la t. 62 che la t. 60 sono dotate di un corredo composto da oggetti particolarmente pregiati e atipici nel contesto del cimitero, come una meravigliosa sedia pieghevole con ageminatura di ottone a motivi geometrici e vegetali (t. 62) o un cucchiaino con iscrizione (t. 60). Entrambe queste sepolture comprendono nel proprio corredo una fibula a disco, una delle quali (t. 62) è stata realizzata da un cammeo tardo-romano

---

<sup>258</sup> A proposito di questo tipo di costruzioni, dette "casa del morto", segnalo un'ipotesi alternativa, quella proposta da Robert Müller, secondo cui i fori per i pali di legno sarebbero serviti a costruire una camera sotterranea, in BARBIERA (2012), p. 30.

attorno al quale è stata costruita una cornice di argento dorato con perle di fiume e paste vitree<sup>259</sup>. Sembra chiara non solamente l'eccezionalità di quest'ultimo manufatto, ma anche il richiamo interno tra i corredi delle due tombe. Sepoltura di "fondatore" per un altro gruppo parentale, la t. 65, anch'essa fortemente caratterizzata in senso femminile, si trova affiancata a una sepoltura di cavallo acefalo, senza che vi sia, nelle vicinanze, una tomba che si possa definire "di cavaliere". L'ultimo dei gruppi di "fondatori" comprendente una sepoltura equina è composto dalla t. 68, con corredo di genere femminile, e dalla t. 69, caratterizzata in senso maschile da una *spatha*, un coltello e un vaso in ceramica.

Data l'esiguità del numero di sepolture nella necropoli, non mi è stato possibile ritrovare un elemento del corredo ripreso dalle altre tombe dei gruppi familiari corrispondenti a ciascun nucleo di "fondatori". Tuttavia, quanto detto sinora permette comunque alcune considerazioni. Anzitutto, è evidente a Spilamberto che le sepolture di cavallo, per ben due volte, sono strettamente connesse a tombe che si caratterizzano per un corredo femminile. Si potrebbe dire che, in questa necropoli, ci sono casi di "donne di cavaliere" senza i cavalieri. Se è vero, da una parte, che una forte enfaticizzazione delle sepolture femminili, per la datazione a cui si ritiene risalga la necropoli in questione, è un fenomeno già conosciuto (le tombe con corredo maschile e di armi aumentano soprattutto a partire dal VII secolo<sup>260</sup>), d'altra parte, la mancanza dei "cavalieri" non può non stupire.

Considerata, tuttavia, la valenza locale assunta dal linguaggio di ogni singola necropoli, di cui si è già detto, si potrebbe ipotizzare che in questo particolare contesto di frontiera con i territori bizantini (nei pressi del fiume Panaro)<sup>261</sup> l'equilibrio sociale della comunità (o delle comunità) che hanno utilizzato per poche generazioni il sepolcreto fosse particolarmente instabile, come avveniva a Nocera Umbra. Il concetto di frontiera nell'alto medioevo non si riduceva a una precisa linea, come quelle che si vedono segnate sulle carte geografiche, ma piuttosto coinvolgeva una fascia indefinita di territorio all'interno della quale popolazioni di diversa appartenenza si incontravano e si scontravano. Per questo motivo, allora, è possibile anche far risalire la presenza della simbologia equestre in queste aree alla maggiore

---

<sup>259</sup> GIORDANI (2010).

<sup>260</sup> BARBIERA (2010).

<sup>261</sup> BREDA (2010).

mobilità dovuta all'interazione tra realtà diverse e alla continua negoziazione delle zone di pertinenza: la costante possibilità di repentini cambiamenti sociali e politici forse rendeva maggiormente sentito il bisogno di ribadire fortemente la propria identità e il proprio *status*, ad esempio attraverso la simbologia equestre. In quest'ottica, allora, anche il caso di Spilamberto, il cui scavo ha rivelato la presenza reiterata di sepolture di cavalli, rientra nella logica "di frontiera". Ma l'evidente preponderanza di sepolture a caratterizzazione femminile permette di ipotizzare che si sia ritenuto più conveniente per i gruppi familiari investire maggiori energie sulle potenzialità di alleanza e di trasmissione dell'eredità – piuttosto che sulle armi e su un atteggiamento più oppositivo: in altre parole, le funzioni simbolizzate – e ove possibile assolve – dai membri femminili del nucleo parentale. Per questo motivo, forse, nella necropoli di Spilamberto sono solamente tre le sepolture con corredo di genere fortemente caratterizzato in senso maschile, e non ci sono "cavalieri" accanto ai cavalli (eccetto un caso), né appare in nessuno dei corredi alcun oggetto che richiami anche solo velatamente l'attività equestre. Sembrerebbe quasi che la figura del cavaliere sia in qualche modo compresa nella semplice presenza del cavallo, così come, probabilmente, a Vicenne, per motivi opposti, è simbolizzata una ipotetica "donna del cavaliere" da una fibula sepolta nella t. 33.

## 7. *Il linguaggio equestre nei Dialogi di Gregorio Magno.*

Per completare lo studio del linguaggio equestre nelle necropoli di VI e VII secolo, è utile confrontare quanto detto sinora con ciò che si ricava dalla lettura di un'altra fonte, che si colloca a cavallo tra questi due secoli: i *Dialogorum libri IV de vita et miraculis patrum italicorum*, scritti da Gregorio Magno papa (590-604) nel 594. Quest'opera, che raccoglie le vite di alcuni *viri Dei* italiani a scopo di ammonimento morale destinato ai vescovi, ben si adatta ad essere posta a confronto con i dati delle necropoli, perché anch'essa, come i rituali funerari, si muove su di un piano ideale e simbolico: così come non debbono essere presi per verità storiche i riferimenti a personaggi famosi – come Paolino di Nola<sup>262</sup>, o lo stesso Teoderico di cui si è detto – allo stesso modo quando concerne i cavalli e l'attività equestre, spesso il discorso di Gregorio fa riferimento a un ambito ideale e non direttamente legato alla realtà quotidiana. Per conoscere i termini di tale ambito, che invece chi leggeva i *Dialogi* aveva naturalmente ben presenti, conviene dunque confrontare le occasioni e le modalità in cui si esplicita il linguaggio equestre in quest'opera con quelli in cui lo stesso si manifesta nell'ambito di riti di passaggio come quelli legati alla morte. È vero che si tratta di un lavoro creato e pensato in territorio bizantino, ma, come è stato giustamente sottolineato<sup>263</sup>, proprio in quegli stessi anni si avviava un processo di trasformazione nelle aristocrazie che, militarizzandosi, assumevano sempre più caratteristiche e comportamenti distintivi simili sia in zone politicamente soggette al regno longobardo che in quelle ufficialmente sottomesse all'impero orientale. La carica ecclesiastica ricoperta da Gregorio Magno, inoltre, arricchisce la trattazione, perché, come si è spesso ripetuto, i secoli in questione vedono ancora una gestione tutta familiare e femminile dei rituali funerari, mentre la Chiesa se ne sarebbe gradatamente conquistata l'organizzazione a partire dalla seconda metà del VII secolo: allora, anche lo studio del linguaggio equestre può mettere in luce meccanismi di competizione e strategie di esclusione nei confronti dell'aristocrazia laica nella definizione del potere e del prestigio sociale.

---

<sup>262</sup> *Dialogi*, III, 1.

<sup>263</sup> GASPARRI-LA ROCCA (2012), pp. 151-2



Prima di inquadrare culturalmente e politicamente la figura di Gregorio Magno e il ruolo dei *Dialogi*, vediamo nel dettaglio quali sono i passi dell'opera in cui, a mio parere, agisce il linguaggio equestre.

Darida, dux goto, e i suoi uomini, imbattutisi in Libertino, preposito *Fundensis monasterii*, che viaggiava nel Sannio per affari del monastero, gli rubarono il cavallo:

«Dumque Darida, Gothorum dux cum exercitu in loco eodem venisset,  
Dei servus ex caballo in quo sedebat, ab hominibus eius projectus est<sup>264</sup>».

Senza perdersi d'animo, Libertino porse loro anche la frusta del cavallo e si mise a pregare. Ma i guerrieri non fecero molta strada: giunti dinnanzi al fiume Volturno, i cavalli si rifiutarono di proseguire, come fossero terrorizzati dall'acqua. Fu uno dei Goti a capire che il motivo di questo strano comportamento doveva essere stato il furto compiuto ai danni del preposito. Detto fatto, l'esercito di Darida tornò sui propri passi e restituì la cavalcatura a Libertino. Inaspettatamente, tuttavia, il sant'uomo non accetta di riprendere per sé il cavallo:

«Cui cum dicerent: "Surge, tolle caballum tuum"; ille respondit: "Ite cum bono; ego opus caballi non habeo". Discendentes vero invitum eum in caballo de quo deposuerant levaverunt et protinus abscesserunt».

Come si vede, dunque, i Goti dovettero sollevare di peso Libertino e metterlo sul cavallo contro la sua volontà. L'azione portò i suoi frutti, poiché i soldati poterono attraversare facilmente il fiume: però sorprende l'atteggiamento di Libertino. Si potrebbe pensare che il suo rifiuto sia dovuto a un atto di umiltà, ma non credo che questa spiegazione sia sufficiente: non si tratta di un dono, infatti, ma della restituzione del suo cavallo, di cui poco prima si era servito senza problemi. Allora, probabilmente, l'animale che prima Libertino aveva cavalcato non era lo stesso che gli fu restituito, come se avesse mutato la propria natura dopo essere passato per le mani dei guerrieri. Anche qui, come nelle necropoli, il cavallo rappresenta idealmente il mondo della guerra e della caccia, un universo maschile e secolare di alto livello sociale, in cui ad emergere sono i valori della violenza, dell'iniziativa personale e

---

<sup>264</sup> *Dialogi*, I, 2

della fedeltà a un altro uomo. Ciò è ulteriormente sottolineato dal moto discendente e ascendente che caratterizza i personaggi di questo racconto: Libertino viene prima scaraventato giù dalla sella (*projectum*), poi i Goti, per dimostrare il loro pentimento, scendono dai cavalli (*descendentés*) e ordinano al sant'uomo di sollevarsi (*surge*), infine Libertino è fatto salire sul cavallo a viva forza (*levaverunt*): evidentemente, la posizione a cavallo era particolarmente emblematica del prestigio personale. Prima del furto, il cavallo di Libertino altro non era che un mezzo di trasporto: ma ad avere attirato le mire dei Goti era la preziosità dell'animale, la sua utilità in battaglia, il suo significato sociale. Considerato in questi termini, allora, il cavallo di Libertino diventava una ricchezza che assumeva un valore preciso e lontano evidentemente dai principi professati da un uomo di Chiesa. Tuttavia, Libertino non è totalmente estraneo a questo universo simbolico legato alla guerra e al prestigio sociale: egli, infatti, mostra di riconoscere bene il significato del cavallo, ostentando umiltà e rigore spirituale nel rifiutare una ricchezza terrena, ma, soprattutto, alla fine, anche se controvoglia, si riappropria dell'animale.

Il fatto che i santi descritti da Gregorio conoscessero il significato sociale del cavallo e mostrassero di disdegnare le ricchezze terrene, si riscontra in altri passi dei *Dialogi*.

L'abate Equizio, che non si curava affatto dell'apparenza, ma soprattutto della considerazione sociale, girava, spinto dal fervore della predicazione, con abiti dimessi e con una cavalcatura umile e priva di bardatura:

«Et quotiens ad alia tendebat loca, iumentum sedere consueverat quod esse despicabilius iumentis omnibus in cella potuisset repperire, in quo etiam capistro pro freno et vervecum pellibus pro sella utabatur<sup>265</sup>».

L'abito, come si è detto, faceva veramente il monaco, nell'alto medioevo: le vesti di Equizio, infatti, misero in allarme le alte cariche ecclesiastiche di Roma, che si convinsero a mandare un commissario perché controllasse che l'abate fosse all'altezza del suo ruolo. Ecco, allora, ricomparire l'ambivalenza dell'ideologia ecclesiastica nei confronti del linguaggio equestre: certamente Gregorio vuole lodare

---

<sup>265</sup> *Dialogi*, I, 4.

l'umiltà di Equizio, ma alcuni prelati non comprendono il comportamento dell'abate, perché considerano fuori luogo il suo modo di presentarsi: ovvero, non sono gli ecclesiastici in generale a rinnegare i simboli che potremmo definire "laici", ma i *viri Dei*, le personalità straordinarie. Possiamo allora aggiungere, a quanto ricavato dal passo precedentemente citato, che anche gli uomini di Chiesa conoscevano e usavano il linguaggio equestre. Gregorio stesso, in una lettera inviata a Pietro, suddiacono siciliano, si lamenta con costui perché gli ha inviato in dono cinque asini e un cavallo di mediocre qualità. Poiché non può cavalcare i primi perché asini e il secondo perché di pessima qualità, domanda di ottenere una cavalcatura adeguata:

«Praeterea unum nobis caballum miserum et quinque bonos asinos transmisisti. Caballum illum sedere non possum, quia miser est, illos autem bonos autem sedere non possum, quia asini sunt. Sed petimus, ut si nos continere disponitis, aliquid vobiscum dignum deferatis<sup>266</sup>».

La valenza simbolica assunta dal dono, nell'alto medioevo, come si è spesso ripetuto, è significativa dei rapporti interpersonali tra attori sociali: il dono di un cavallo, nel caso specifico, rende ancor più evidente il ruolo del linguaggio equestre. Infatti, al cavallo è attribuita, nell'immaginario di VI-VII secolo, la capacità di dare prestigio sociale: si tratta, quindi, di un dono prezioso, che arricchisce di significati la relazione tra donatario e donatore. Gregorio ha ricevuto un cavallo che egli reputa inadatto al proprio ruolo sociale: di proposito o per errore, Pietro ha infranto le regole del rituale del dono non riconoscendo le rispettive posizioni sociali e la superiorità di Gregorio. Quest'ultimo non può ignorare la "gaffe" di Pietro e pretende da costui un cavallo migliore. Ovvero, pretende il giusto riconoscimento.

Per Gregorio non è strano che un ecclesiastico posseda un cavallo e lo utilizzi per ostentare il proprio status. Al vescovo Ecclesio di Chiusi, caduto malato, egli invia un mantello invernale e un cavallo. Questa volta, il papa è donatore: egli dichiara la propria preoccupazione per lo stato di salute di Ecclesio e si assicura che abbia il necessario alla guarigione: ovvero, che possa ripararsi dal freddo e spostarsi senza troppa fatica<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> *Registrum*, II, 38-39, p. 139.

<sup>267</sup> *Registrum*, VIII-XIV, XI, 3, pp. 161-162.

Non è il cavallo in sé ad essere rifiutato, quindi, ma l'avarizia e la superbia che potrebbe comportare ciò che il cavallo rappresenta. Lo dimostra bene l'episodio di Costanzo, presbitero e nipote di Bonifacio vescovo, che vendette il proprio cavallo per 12 monete d'oro:

«Alio quoque tempore praedictus Constantius presbyter nepos ejus, equum suum duodecim aureis vendidit, quos in propriam arcam ponens, ad exercendum opus aliquod discessit<sup>268</sup>».

Il vescovo, trovatosi senza denaro contante di fronte a dei *pauperes* che gli chiedevano l'elemosina, scassinò il baule in cui il nipote aveva nascosto il ricavato della vendita e divise le monete tra i questuanti. Al suo ritorno, come si può immaginare, Costanzo, trovati il baule aperto e i soldi scomparsi, si infuriò, lamentando quella che considerava una tremenda ingiustizia nei suoi confronti. Bonifacio tentò inutilmente di spiegargli le proprie ragioni, ma, non riuscendo a calmare in nessun modo l'ira del nipote, si ritirò in chiesa e, pregando, ottenne il miracolo di far materializzare le dodici monete. Così, Costanzo si vide restituire il maltolto ma, a causa della propria avarizia, perse per sempre la speranza di poter accedere al vescovato, succedendo allo zio.

L'episodio appena descritto dimostra l'alto valore economico di un cavallo e quanto esso fosse considerato prezioso: di fronte alla furiosa disperazione di Costanzo per la perdita del prezzo del suo cavallo non si può non pensare a quali dovettero essere state le conseguenze economiche per un gruppo familiare che avesse deciso di uccidere un cavallo in occasione di un rito funerario. In questo senso, il fatto che le analisi zoologiche abbiano evidenziato che ad essere sacrificati erano animali vecchi o deboli è eloquente, in questo senso. Ma il racconto di Gregorio si riferisce anche ai pericoli sottesi alla ricchezza che proveniva dal possesso di un cavallo: totalmente concentrato sulla perdita ingente che aveva subito, Costanzo dimentica l'importanza dell'elemosina, cui invece Bonifacio aveva dato giusto spessore, e, a ben vedere, alla fine egli perde sia economicamente che socialmente più di quanto ha guadagnato riottenendo il denaro.

---

<sup>268</sup> *Dialogi*, I, 9.

Nei *Dialogi*, il linguaggio equestre assume un'ulteriore caratterizzazione, che dalle fonti archeologiche non emerge. Tornando all'episodio di Libertino, si vede bene come il miracolo che riguarda il *vir Dei* passi attraverso i cavalli. Fu solo perché essi non volevano passare il fiume, infatti, che i Goti presero coscienza della malvagità della propria azione. In altre parole, la volontà divina si era manifestata attraverso i cavalli: la volontà, cioè, che a Libertino fosse restituito il cavallo, anche se, come si è detto, ormai simbolo di forza militare e di prestigio sociale. Allora, il preposito non cedette alle prepotenze dei Goti, che in malo modo lo rimisero in sella, ma alla volontà di Dio.

Dio si serve dei cavalli come tramite per comunicare i suoi voleri. Lo si vede anche nell'episodio in cui il vescovo Fortunato si trovò a fronteggiare alcuni Goti che avevano rapito due bambini della sua città. Dopo numerosi tentativi di trattativa proposti dal vescovo e caduti nel vuoto, i barbari si allontanarono portando i due piccoli prigionieri su un cavallo. All'improvviso "is qui prior eorum esse videbatur<sup>269</sup>" fu travolto dalla rovinosa caduta del proprio cavallo e si ruppe un femore. Costretto a tornare indietro assieme ai suoi uomini, comprese il segnale inviatogli dal cielo e riconsegnò i bambini al vescovo, il quale lo guarì dalla frattura miracolosamente.

In entrambi i casi, il sovranaturale interviene attraverso il linguaggio equestre per porre ciò che il linguaggio equestre rappresenta sotto il controllo dei suoi protetti. Lo stesso Fortunato è protagonista di un altro episodio indicativo di quanto appena detto:

«Praeterea equus cuiusdam militis in rabiem fuerat versus, ita ut a multis teneri vix posset: sed et quoscunque potuisset invadere, eorum membra morsibus dilaniaret<sup>270</sup>».

Un cavallo indemoniato non permetteva a nessuno di avvicinarsi. Il suo proprietario, un soldato, decise di portare l'animale al vescovo. Questi, fatto il segno della croce, miracolosamente lo guarì e lo rese mansueto. Si vede qui ancora più chiaramente come il miracolo consiste proprio nel creare un rapporto privilegiato tra il cavallo e l'uomo di Dio, cui infatti l'animale viene offerto in dono dal *miles*. Come

---

<sup>269</sup> *Dialogi*, I, 10.

<sup>270</sup> *Dialogi*, I, 10.

Libertino prima di lui, anche Fortunato si rifiutò di accettare. Di fronte alle proteste del soldato, però, il vescovo giunse a un compromesso: avrebbe preso per sé il cavallo, ma dopo averlo pagato il giusto prezzo. Dunque, Fortunato prima esercitò il proprio controllo sull'animale, rendendolo mansueto come nessun altro – nemmeno il suo cavaliere – aveva potuto fare; poi lo scisse dal suo valore economico, perché lui stesso si offrì di dare in cambio il corrispettivo monetario; infine, abilmente, si sottrasse al ruolo delicato di donatario. Infatti, se fosse stato il *miles* a donare il cavallo a Fortunato, quest'ultimo avrebbe perso la sua posizione preminente: il controllo sarebbe passato all'altro uomo, che, offrendo il cavallo come contro-dono per il miracolo, avrebbe chiuso la relazione con Fortunato senza creare sbilanciamenti in favore di quest'ultimo.

Concludo questa breve rassegna con un aneddoto che ha come protagonista papa Giovanni I (523-526). Quest'ultimo, in viaggio per incontrare l'imperatore Giustino, nella città di Corinto si trovò nella necessità di utilizzare una cavalcatura. Un signore del posto gli offrì in prestito il cavallo che usava sua moglie. Dopo essere stato il mezzo di trasporto del papa, però, il cavallo non volle più tornare alla prima padrona:

«Quia post membra sessionem tanti pontificis mulierem ferri recusavit<sup>271</sup>».

Oltre a testimoniare il fatto che le donne usavano normalmente i cavalli, questo esempio, se letto come simbolico, sembra rivelare la competizione tra la moglie del ricco signore e il papa. Per dimostrare questa affermazione, si dovrà momentaneamente riconsiderare le osservazioni fatte precedentemente. Da quanto detto sinora, si constata come il linguaggio equestre sia usato con consapevolezza da Gregorio Magno: come nelle necropoli, la simbologia equestre rappresenta il cavallo come simbolo di prestigio sociale e di uno stile di vita militare. Infatti, nei *Dialogi* i proprietari dei cavalli spesso sono soldati, quando non guerrieri sanguinari, oppure, come nell'ultimo caso, signori abbienti. Per questi motivi, il cavallo rappresenta anche il pericolo del peccato: sia per la sua connessione all'idea di violenza, sia per il prestigio sociale che comporta il suo possesso. Infatti, i santi

---

<sup>271</sup> *Dialogi*, III, 22.

uomini di cui Gregorio tesse le lodi ricusano di accettare i cavalli quando il servirsene dovesse mandare un chiaro messaggio di prestigio sociale, e dunque spingere alla superbia o all'avarizia – come è avvenuto per Costanzo presbitero. L'unica motivazione che infine vince le loro resistenze, è la constatazione che Dio stesso vuole che loro si attribuiscono questo simbolo. Il cavallo, dunque, è potenzialmente un simbolo negativo, ma è anche il tramite attraverso cui si manifesta il soprannaturale. Dio, sembra dire Gregorio, vuole che siano i suoi protetti a controllare il linguaggio equestre, e a controllare quindi le modalità di stabilire i rapporti tra gli attori sociali. Nell'epistolario di Gregorio Magno, a questo proposito, è citata un'altra leggenda agiografica in cui i cavalli bloccano un'azione contraria alla volontà di Dio. Si tratta di una lettera del febbraio 601, inviata alla patrizia Rusticiana: in essa è contenuto un elenco di miracoli che coinvolgono Sant'Andrea, patrono del monastero al Celio che fu fondato da Gregorio stesso. Uno degli episodi narrati riguarda alcuni monaci che non riuscirono a portare a termine il loro tentativo di fuga dal monastero perché i loro cavalli si rifiutarono di procedere<sup>272</sup>.

La moglie del signore di Corinto partecipava al medesimo panorama culturale che vedeva il cavallo come simbolo di prestigio sociale: l'animale, però, riconosce la superiorità del papa e si rifiuta di tornare alla donna. Tale superiorità non è solamente temporale, perché altrimenti non sarebbe stata rivelata da un comportamento che tradisce un intervento soprannaturale – ovvero la preferenza da parte di un animale: Giovanni possiede un'autorità che supera quella della donna di Corinto, un'autorità che gli deriva da Dio. Se si considera che, come dimostrano i resti archeologici dei rituali funerari, le donne nel VI-VII secolo conoscevano le implicazioni simboliche del possesso di un cavallo e usavano il linguaggio equestre con cognizione di causa perché ad esse era demandata l'organizzazione dei rituali, allora questa fonte risulta ancor più significativa. Essa, infatti, ci parla di due attori sociali, entrambi per caratteristiche culturali avvezzi alla simbologia equestre, che si contendono un cavallo: l'intervento del soprannaturale assegna la vittoria al papa.

---

<sup>272</sup> *Registrum, VIII-XIV, XI, 26.*

È necessario richiamare alcuni elementi sul contesto particolare in cui si situano i *Dialogorum libri* e il loro autore, per ipotizzare quali potessero essere stati i motivi di quest'uso del linguaggio equestre.

Gregorio Magno, discendente dall'antica famiglia senatoria degli Anici, si era dedicato alla carriera civile, prima di entrare nel clero fino a diventare *Praefectus Urbis*<sup>273</sup>. Come era usanza per i grandi aristocratici cristiani, anche Gregorio fondò un monastero, quello di Sant'Andrea, in una sua *domus*<sup>274</sup>. Si trovò ad essere papa in un periodo particolarmente difficile per la penisola, duramente provata dal caos dei dieci anni di anarchia nel regno longobardo dopo la morte di Clefi (574-584); la guerra era spesso presente, sotto forma di razzie e assedi, mentre l'impero orientale latitava, pressato da più urgenti problemi sul versante asiatico. Non si devono leggere i conflitti di quegli anni come una guerra tra i Bizantini, coadiuvati dal papa e portatori dei valori tardoantichi, e i Longobardi, barbari e crudelmente eretici così come descritti anche nei *Dialogi*. Si è già detto, infatti, di come gli stili di vita delle aristocrazie in Italia si andassero uniformando; piuttosto, il caos politico di cui Gregorio si lamenta in toni a volte apocalittici è dovuto alla presenza di bande di soldati che, al soldo del capo politico che prometteva più vantaggi, oppure semplicemente alla ricerca di sostentamento o di inserirsi in comunità preesistenti – come si è descritto a proposito delle necropoli – creavano un clima di continua violenza e di precarietà.

I *Dialogi* costituiscono una fonte importante per comprendere come fosse cambiata, rispetto ai secoli tardoantichi, l'idea della salvezza e della santità: gli uomini raccontati da Gregorio, infatti, manifestano la loro eccezionalità attraverso miracoli che risolvono i problemi molto concreti della popolazione che li circonda e li ama<sup>275</sup>. I *virii Dei* si muovono tra guerre, carestie, malattie, in un mondo chiaramente diviso tra male e bene, in cui spesso i cattivi sono impersonati dai barbari ariani. Questi ultimi non rappresentano null'altro che il potere violento e prepotente, pervicacemente aggrappato a un'interpretazione distorta delle verità di fede: essi, però, possono anche essere salvati, per loro c'è spazio per il pentimento e la redenzione. Anche in questo caso, però, i “barbari” - siano Vandali, Goti o Longobardi

---

<sup>273</sup> PIAZZONI (2008).

<sup>274</sup> GASPARRI (2012).

<sup>275</sup> GASPARRI-LA ROCCA (2012).



– sono rappresentazioni ideali e non si devono attribuire a questi episodi riferimenti alla politica<sup>276</sup>: sappiamo infatti che le strategie attuate da Gregorio nei rapporti con i poteri del regno furono guidate dal dialogo e, quando necessario, egli non disdegnò alcuni compromessi<sup>277</sup>.

Il pubblico cui sono destinati i *Dialogi* è costituito da vescovi che si trovavano immersi in questo contesto di precarietà reso ancor più difficile dallo scisma tricapitolino, ed erano costretti a doversi confrontare continuamente con il potere politico. Il fatto che il papa raccontasse loro le storie di vescovi e abati che vincevano sui signori e i soldati laici nell'attribuirsi il controllo del linguaggio equestre mi pare, dopo quanto detto sinora, particolarmente significativo delle tensioni, della competizione, ma anche delle influenze reciproche tra gli alti livelli del clero e l'aristocrazia laica che si rappresentava come guerriera.

---

<sup>276</sup> Sulle identità etniche in Gregorio, si veda POHL (2008)

<sup>277</sup> Registrum, IV, 37 del luglio 594, in cui accetta il consiglio di Costanzo arcivescovo di Milano di modificare il numero di concili da nominare in una lettera alla regina Teodolinda, per evitare questioni sullo scisma tricapitolino.

## **8. Conclusioni.**

In conclusione, il linguaggio equestre, nel VI e VII secolo, diversamente da quanto accadeva durante il regno ostrogoto, è utilizzato ampiamente dall'aristocrazia.

Lo usano, infatti, i gruppi familiari che depongono i propri defunti nelle grandi necropoli delle zone rurali. Durante i rituali funerari, in un contesto sociale di grandi cambiamenti e di instabilità seguiti alla guerra greco gotica e all'immissione di nuovi attori sociali nel territorio, diventa necessario sottolineare la propria identità con simboli che siano chiari anche alla comunità che fa da pubblico a tali rituali. Tra queste identità si è scelto di rappresentare alcuni membri del gruppo come guerrieri a cavallo, simboleggiando un panorama ideale di valori che fornissero importanza sociale al defunto e alla sua famiglia.

Nelle necropoli emerge anche lo stretto rapporto esistente tra la simbologia guerriera appena descritta e l'identità ideale femminile – connessa alle alleanze matrimoniali e alla possibilità di generare. Si tratta di un'identità definita, ancora una volta, dall'intero gruppo familiare che allestisce il corredo funebre combinando tra loro significanti che, per tutti coloro che assistono, rimandano all'uno o all'altro genere. La mancanza di un legame diretto tra identità di genere e natura biologica dei defunti, nella cultura del VI-VII secolo, spiega, tra l'altro, il motivo per cui alcune sepolture, a volte anche fornite di ricco corredo, siano caratterizzate con un'identità di genere neutro.

Il rapporto tra la simbologia maschile dei cavalieri e quella femminile delle loro dame è talmente stretto che è possibile utilizzare i simboli di genere combinandoli tra loro in modi inediti, senza che perdano la propria identificazione. Per cui può accadere che un cavaliere possieda nel corredo un elemento femminile, come per la T. 33 a Vicenne, o che una sepoltura femminile sia accostata alla deposizione di un cavallo, come a Spilamberto. Ciò non intacca la caratterizzazione maschile o femminile di una tomba, ma la arricchisce di una caratteristica ulteriore che accenna a valori simbolicamente connessi all'altro genere, dimostrando, tra l'altro, come il protagonista del rituale non sia il defunto, ma l'intero gruppo familiare.

Ciò significa che lo studio del linguaggio equestre non può prescindere dalle analisi sulle identità di genere in questi contesti. Le devianze sono prese in

considerazione, come dimostra la leggenda delle amazzoni<sup>278</sup>, anche perché, come si è detto, le identità di genere non sono supportate e costrette in una dimensione biologica immutabile. Ma le devianze possono esistere e avere senso solo in un contesto in cui i generi hanno delle caratteristiche precise e riconosciute da tutti<sup>279</sup>.

Allora il linguaggio equestre permette la definizione delle identità sociali attribuendo a chi ne fa uso valori connessi alla guerra, alla ricchezza e al prestigio sociale. Valori laici cui però non è estranea la chiesa, come dimostra Gregorio: vescovi e abati conoscono il linguaggio equestre e lo usano anche in competizione con gli aristocratici.

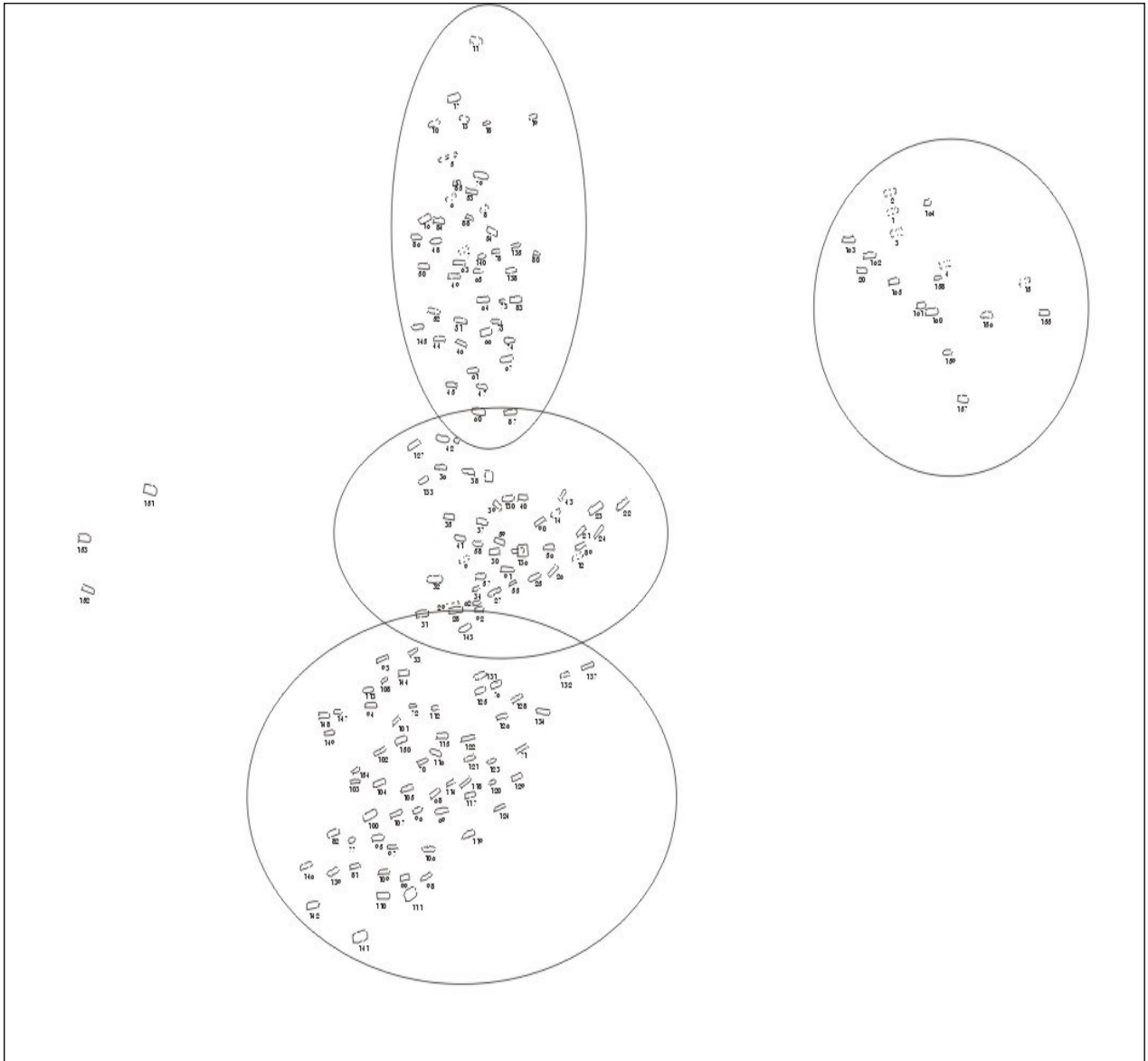
---

<sup>278</sup> POHL (2004).

<sup>279</sup> BARBIERA (2007).

# Piante e tabelle

Nocera Umbra







Nocera Umbra III periodo

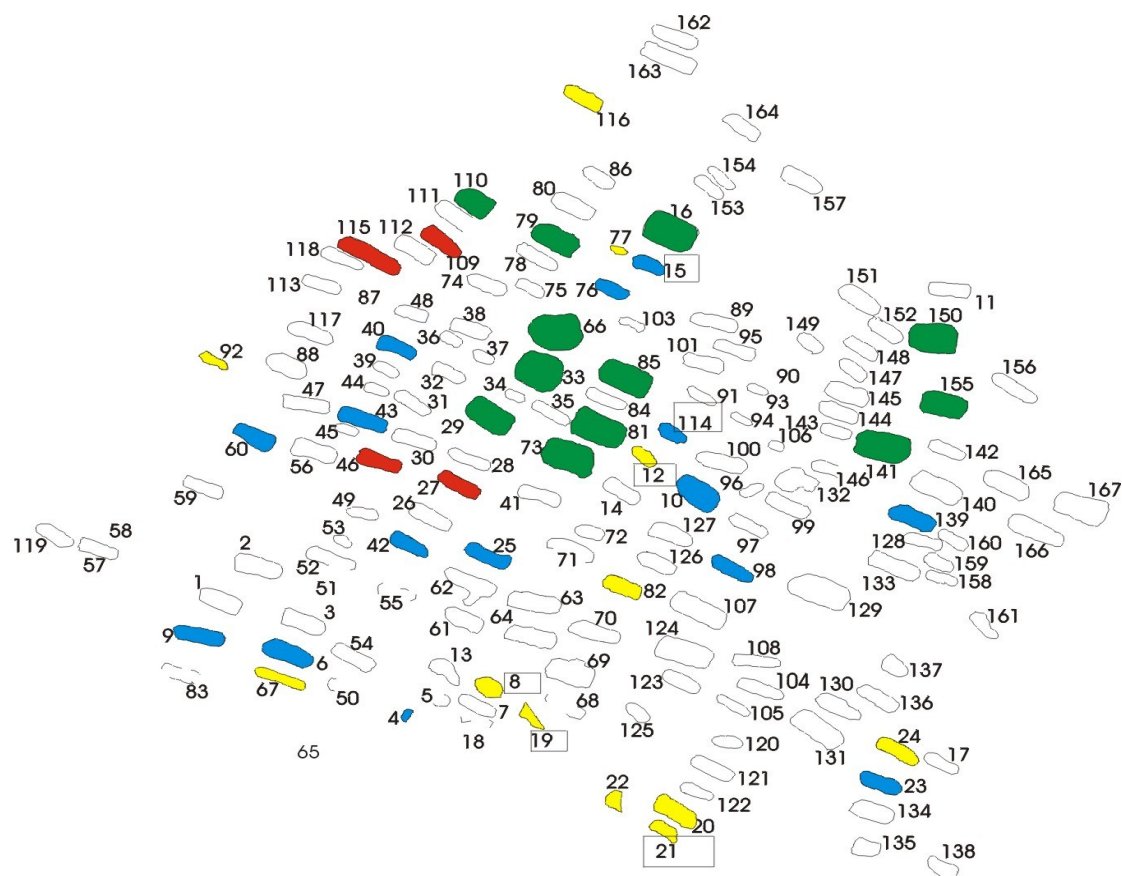
	2	3	6	66	67	56	58	59	7	23	24	25	26	13	44	28	5	65	34	35	27	39	40	42	16	46	19	49	50	51	22	43	
2		x	x	x						x	x	x																					
3	x		x	x						x	x	x																					
6	x	x		x				x		x	x	x	x			x																	
66	x	x	x							x	x	x																					
67						x	x		x																								
56					x		x		x																								
58					x	x			x		x			x		x																	
59			x							x			x			x																	
7					x	x	x				x		x	x		x								x							x		
23	x	x	x	x				x			x	x	x		x	x			x		x						x		x			x	
24	x	x	x	x			x		x		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
25	x	x	x	x				x		x	x		x			x			x		x						x		x			x	
26			x					x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
13						x		x		x	x					x									x								
44										x			x			x																	
28			x				x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			x					x	x	x		x	x			x	
5										x			x			x								x		x		x	x			x	
65											x		x						x			x	x	x			x		x	x	x		
34										x	x	x	x						x				x	x	x		x	x	x	x	x	x	
35											x		x			x								x				x	x	x			
27										x	x	x				x							x	x			x	x	x	x	x	x	
39											x		x										x				x		x	x	x		
40											x	x	x														x		x	x	x	x	
42										x		x		x	x												x		x	x	x	x	
16													x																x	x			
46											x	x	x																x	x			x
19											x	x	x	x																x			x
49											x	x	x																x				x
50											x	x	x	x															x	x	x	x	x
51											x	x	x																x		x	x	x
22														x																			
43											x	x		x	x																		

**LEGENDA:**

1.	abito	23.	cibo	46.	morso
2.	ago crinale	24.	cintura	47.	patella
3.	ago mantello	25.	ciotola	48.	patera
4.	anello	26.	coltello	49.	scudo
5.	bicchiere	27.	crocetta	50.	spada
6.	braccialetto	28.	pettine	51.	sperone
7.	boccale	29.	scramasax	52.	ossa
8.	collana	30.	alare	53.	armilla
9.	conchiglia	31.	bacinella	54.	bottiglia
10.	dadi	32.	bacino	55.	lucerna
11.	fibula disco	33.	catino	56.	nettaorecchie
12.	fibula esse	34.	cesoie	57.	oichonoe
13.	fibula staffa	35.	conca	58.	orecchino
14.	forchetta	36.	corazza	59.	piatto
15.	fuseruola	37.	cote	60.	pietra focaia
16.	moneta	38.	elmo	61.	sedia
17.	olletta	39.	faretra	62.	sella
18.	pendaglio	40.	fibula braccia	63.	specchio
19.	rhyton	41.	finimenti	64.	spilla
20.	scatoletta	42.	frecce	65.	borsa
21.	tazzina	43.	lancia	66.	fibula a croce
22.	vaso	44.	lebeta	67.	fibula
		45.	maglia per pulizia dei finimenti		zoomorfa



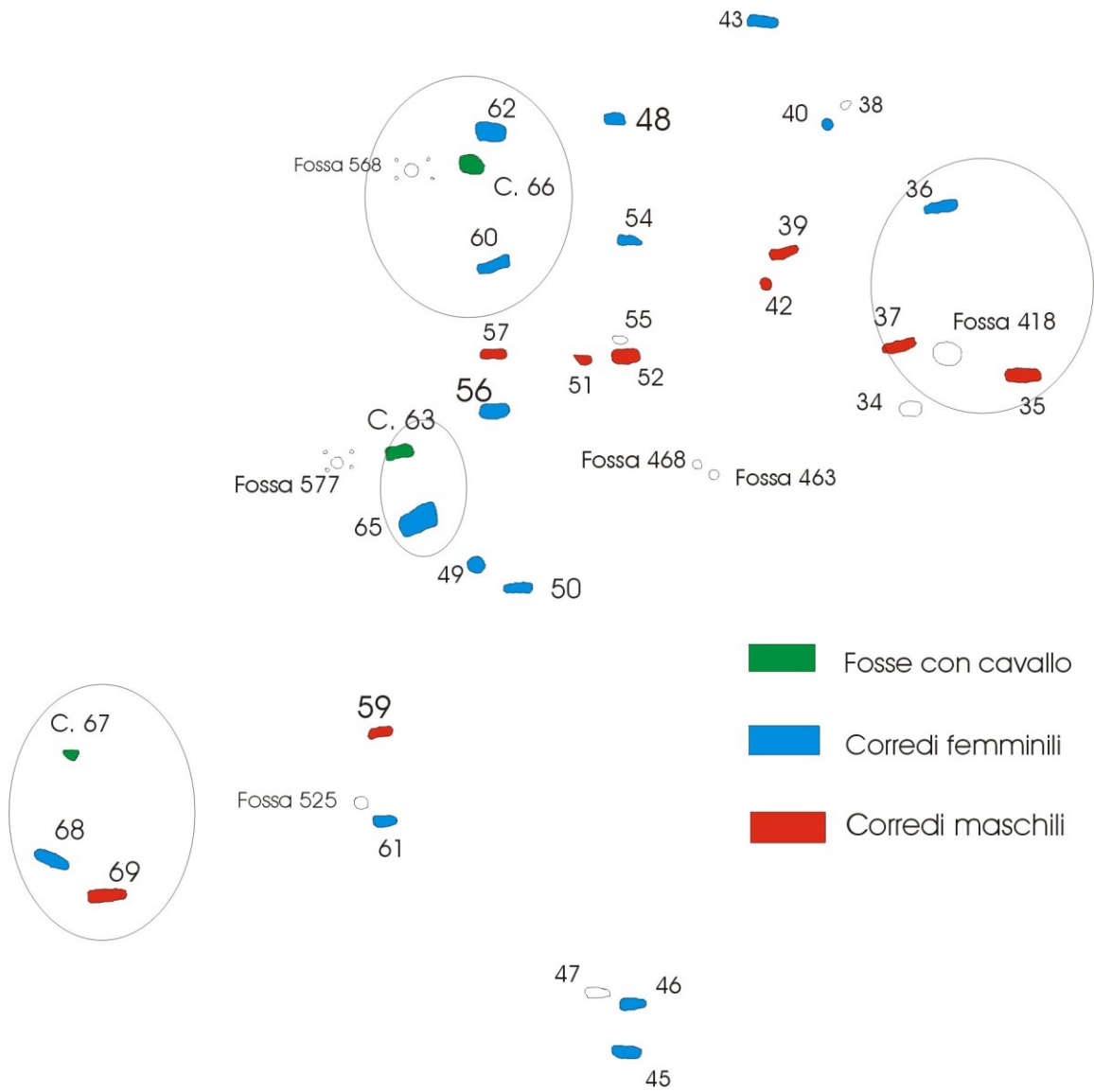
## Vicenne



-  Tombe di cavalieri
-  Corredi femminili
-  Corredi maschili
-  Corredi neutri
-  Tombe infantili

	finimenti	freccia	lancia	morso	scramasax	spatha	staffa	anello	bracciale	catenina	cintura	coltello	fibula	moneta	pendaglio	specillo	vaso	brocchetta	collana	orecchini	pettine	spillone	
finimenti	x	x	x	x	x		x				x	x											
freccia	x		x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x		x	x						
lancia	x	x		x	x		x	x		x	x	x	x		x	x	x						
morso	x	x	x		x		x	x		x	x	x	x			x	x						
scramasax	x	x	x	x		x	x	x		x	x	x	x	x		x	x						
spatha		x			x						x	x		x			x						
staffa	x	x	x	x	x			x		x	x	x	x			x	x						
anello		x	x	x	x		x		x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x
bracciale								x			x	x		x	x				x	x	x	x	x
catenina		x	x	x	x		x	x			x	x	x	x		x	x	x	x	x			
cintura	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
coltello	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
fibula		x	x	x	x		x	x		x	x	x		x		x	x	x	x	x			
moneta		x			x	x		x	x	x	x	x	x		x		x	x	x	x	x	x	
pendaglio			x					x	x		x	x		x					x	x	x		
specillo		x	x	x	x		x	x		x	x	x	x				x		x	x			x
vaso		x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x		x		x	x	x	x	x	x
brocchetta										x	x	x	x	x			x		x	x			
collana								x	x	x	x	x	x	x	x	x	x				x	x	x
orecchini								x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x			x	x
pettine								x	x		x	x		x	x		x		x	x			x
spillone								x	x		x	x				x	x		x	x	x		

# Spilamberto



	acciarino	coltello	lancia	scudo	spatha	vaso ceramica	borsa	cintura	coltellino	spillone	armilla	bicchiere vetro	bracciale	collana	conchiglie	decorazione	fibula	lucerna	pettine	vaso bronzo	vaso vetro	
acciarino		x			x	x	x	x	x													
coltello	x		x	x	x	x	x	x	x													
lancia		x		x	x		x		x													
scudo		x	x		x		x		x													
spatha	x	x	x	x		x	x	x	x													
vaso ceramica	x	x			x		x	x	x													
borsa	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x		x	x	x	x			x			
cintura	x	x			x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x
coltellino	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x			x	x		
spillone							x	x	x		x	x		x	x	x	x	x		x		
armilla							x	x	x	x			x	x		x			x			
bicchiere vetro								x	x	x					x	x	x	x	x	x	x	x
bracciale							x	x	x		x			x		x			x			
collana							x	x	x	x	x		x				x	x	x	x		
conchiglie							x	x	x	x		x				x	x	x	x	x	x	x
decorazione							x	x	x	x	x	x			x		x	x	x	x	x	x
fibula								x		x		x		x	x	x		x	x	x	x	x
lucerna								x		x		x		x	x	x	x		x	x	x	x
pettine							x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x
vaso bronzo								x	x	x		x		x	x	x	x	x	x			x
vaso vetro								x				x			x	x	x	x	x	x		

## **PARTE IV: IL VII-VIII SECOLO**

## 1. **Le fonti legislative del regno longobardo: l'Editto di Rotari.**

Uno dei motivi che portò alla progressiva scomparsa dei corredi nelle sepolture intorno alla fine del VII secolo fu la stesura scritta di norme che gestivano i rapporti tra gli attori sociali e le modalità di trasmissione delle eredità<sup>280</sup>. Per il regno longobardo, questo passaggio fu rappresentato dal codice di leggi redatto sotto il regno di re Rotari (636-652) nel 643, che qui tratterò assieme ai capitoli che furono poi aggiunti da Grimoaldo (662-671), da Liutprando (712-744), da Ratchis (744-749) e da Astolfo (749-756).

Si è già parlato, a proposito dell'*Edictum Theoderici*, della problematica legata all'identità etnica e all'applicazione personale o territoriale delle leggi dei codici dei regni cosiddetti "romano-barbarici". Per quanto riguarda il complesso legislativo del regno longobardo, è necessario distinguere i diversi momenti di stesura. Se, infatti, le leggi redatte sotto Rotari si riferivano a un contesto politico e sociale ancora in via di formazione, in cui i confini tra l'*exercitus* longobardo e i Romani, seppure dinamici e per nulla immutabili, erano però ancora chiari, Liutprando e i suoi successori si rivolgevano invece a un pubblico in cui questa distinzione aveva assunto un significato diverso, per cui i provvedimenti di VIII secolo devono ormai considerarsi a carattere sicuramente territoriale. Mentre nei capitoli di Rotari non è presente alcuna menzione dei Romani, questi ultimi sono nominati dai re successivi, ma in riferimento agli abitanti dei territori bizantini da poco conquistati<sup>281</sup>.

Per l'Editto di Rotari, in particolare, è stato sottolineato, credo giustamente, il valore fondativo dello scritto, che, con un linguaggio romano, creava o ribadiva una memoria arcaica per definire un'identità di stirpe longobarda nel momento stesso in cui il re se ne faceva portavoce e guida<sup>282</sup>. A questo proposito, non fu certamente priva di significato la scelta – compiuta successivamente da Grimoaldo – di anteporre alla raccolta un'*origo gentis* che narrasse l'etnogenesi di questo popolo. In questa stessa memoria, che Rotari nel suo prologo richiama parlando di usanze antiche (*cawarfidae*) e di memoria di anziani rispettabili, il re radica la propria

---

<sup>280</sup> LA ROCCA (1998).

<sup>281</sup> GASPARRI (2008)

<sup>282</sup> GASPARRI (2005/A)

legittimità ponendosi al termine di una lunga serie di sovrani al principio dei capitoli di legge. Le norme, allora, devono intendersi secondo due livelli di significato: uno, più concreto, che riguarda la loro applicazione a casi concreti; uno, ideale, che riguarda la scelta politica della stesura scritta. L'attenzione dedicata ai cavalli, come si vedrà, concerne sia la gestione delle attività di un'economia sostanzialmente terriera, sia il controllo di un simbolo sociale significativo. Le leggi, infatti, erano rivolte agli *exercitales* o arimanni, ovvero uomini liberi con un patrimonio sufficiente a garantire loro la partecipazione alla guerra. Costoro erano i membri di quei gruppi familiari che precedentemente utilizzavano il linguaggio equestre per ostentare la propria posizione sociale durante i rituali funerari: come si è detto, si tratta di possessori terrieri, non necessariamente personalmente coinvolti nell'attività militare, ma che a questa stessa attività delegavano la propria definizione di *status*. Le norme che li coinvolgono, dunque, rivelano non solamente i meccanismi economici del loro mondo, ma anche i valori di riferimento e i simboli considerati significativi. Il livello ideale di lettura di queste stesse norme, cioè la scelta di metterle per iscritto per ordine di Rotari, rivela invece la volontà di intervento del potere centrale nella società e nei rapporti tra *exercitales*.

Tra le leggi raccolte da re Rotari numerose sono quelle che concernono il possesso e la gestione di cavalli. In alcune di queste essi non sono considerati altrimenti che come strumenti di lavoro in un contesto chiaramente contadino. Si contemplano, infatti, le diverse situazioni che si possono creare quando si ha a che fare con gli animali in genere: se un cavallo, ad esempio, saltando un recinto vi rimane impalato (304), se cade in un fossato (305), se aggredisce un passante (324, 326, 327); se, assieme a dei buoi o ad altri animali da lavoro, viene preso come pegno a seguito di un debito (249, 250, 251), se, infine, è mandato intenzionalmente in un campo altrui a recar danno alle messi o alla semente (344). Il cavallo, insomma, è considerato come una ricchezza materiale perché inserito in un ambito economico e sociale prevalentemente contadino: infatti, in queste norme accanto al cavallo sono nominati il cane, il bue o il maiale. Tuttavia, al cavallo è dedicata un'attenzione particolare per quanto riguarda il possesso, a dimostrazione che questo animale doveva avere un valore economico maggiore.

In *Roth* 232, si stabilisce come comportarsi nel caso in cui qualcuno comperi,

inconsapevolmente, un cavallo che fu precedentemente rubato a qualcun altro<sup>283</sup>: la cura con cui si deve procedere, in questi casi, è indicativa dell'importanza che doveva avere il possesso di un cavallo e il suo furto. Il compratore, infatti, dovrà discolarsi dall'accusa di complicità, mentre colui che si dichiara il legittimo proprietario dell'animale, nel caso si provi la sua malafede, dovrà ripagare al compratore nove volte tanto il valore del cavallo.

Di argomento simile è la famosa *Roth* 343, che contempla il caso di un cavallo fuggito e ritrovato da qualcuno<sup>284</sup>. Anche in questo caso, si nota l'attenzione dedicata a gestire un tema probabilmente delicato. Ancora una volta lo scopo è quello di tutelare il proprietario originale. Chi fosse venuto in possesso di un cavallo altrui doveva denunciare il ritrovamento dell'animale per ben cinque volte pubblicamente: la scelta del luogo, di fronte alla chiesa, è evidentemente da considerarsi un intervento della cancelleria di Rotari su una *cawarfida* più antica<sup>285</sup>. La pena per chi si dimostri negligente consiste anche in questo caso – come in *Roth* 232 – nel valore del cavallo moltiplicato per nove volte. Lo stesso criterio deve ritenersi valido anche nel caso in cui un cavallo, smarritosi, segua qualcuno che non sia il suo padrone, come in *Roth* 347<sup>286</sup>

In *Roth* 342, si tratta un caso simile al precedente<sup>287</sup>: se qualcuno prende per

---

<sup>283</sup> De caballo comparato. Si quis caballum emerit et auctorem ignoraverit et venerit certus homo, qui ipsum caballum suum dicat, tunc ille, qui emit, si, ut diximus, auctorem non habuerit nec scit, de quo comparassti: praebeat sacramentum emptor, quia nec fur sit nec collega furoni, nisi simpliciter cum praetium suum comparassit; et insuper addat in ipsum sacramentum: si quoquo tempore auctorem invenerit, non negare. Tunc post praestitum sacramentum reddat caballum, et sit sibi contentus. Ille autem, qui se proprio domino dicit esse sub tali titulo eum tollat, ut si cognitum fuerit, quod malo ordine vindicassit, et alter certus auctor venerit, qui suum ficerit, ipse caballus sibi nonus ei reddat.

<sup>284</sup> “De peculio in damnum invento. Si quis caballum alienum aut quodlibet peculium damnum facientem invenirit ipsumque in curte incluserit, et non venerit certus dominus, qui eum cognuscat: tunc ille, qui eum in damnum invenit, ducat eum ad iudicem, qui in loco ordinatus est, aut certe ante ecclesia in convento usque quarta et quinta vicem, et omnibus vocem praeconia innotescat, quia caballum invenit. Et se non venerit, qui eum cognuscat, iubemus ut ille, qui eum invenit, caballicet et custodiat eum tamquam suum proprium. Et si mortuus fuerit, signa de ipso corio conservit ut cum venerit certus dominus, habeat, quod ei ostenderet. Nam si ista neclexerit et inventum fuerit, sibi nonum eum reddat et si ista cautela observaverit, sit absolutus a calumnia”.

<sup>285</sup> GASPARRI (2005/A).

<sup>286</sup> “Si hominem iterantem caballus aut quislibet peculius secutus fuerit et ille, quem sequitur, in ligamen aut in clausura eum miserit, ipse eum salvum faciat, sicut supra constitutum est, ut veniente proprio domino restituat. Nam si sequere coepit et se de via turnavit, nulla sit culpa illi, quem sequere coepit”.

<sup>287</sup> “Si quis cavallum alienum aut quodlibet peculium credens suum praeserit et dominus proprius eum cognoverit calumniaque generare voluerit, ita decernimus, ut prebat sacramentum ille qui eum tenuit: quia non asto animo nec aliqua causa faciente eum praesisset, sed credidit suus fuisse: sit absolutus a culpa furti, et reddat caballum proprio domino inlesum. Si autem non praesumpserit iurare, reddat eum in actogild; quia, postquam cognovit, quod suus non fuit, mox debuit proprio



errore il cavallo di qualcun altro, è tenuto a giurare solennemente di averlo fatto inconsapevolmente, e a restituire immediatamente il maltolto. Se lo cavalca, dovrà pagare 2 solidi al proprietario, come spiegherò più avanti.

*Roth* 348 contiene un'ulteriore declinazione del concetto espresso in *Roth* 342<sup>288</sup>: se qualcuno, incaricato di cercare un cavallo preciso – si parla di marchi, “signa”, cioè segni visibili che indicavano la proprietà del bestiame –, prende invece per errore il cavallo di un altro dovrà agire come nel provvedimento citato precedentemente; dichiarare con un solenne giuramento la propria buona fede e restituire l'animale.

I capitoli riportati certamente rivelano quanto potesse essere considerato importante, dal punto di vista economico, possedere un cavallo. Anche quando questo animale è nominato assieme ad altre tipologie di bestiame, spesso è citato isolatamente, come ad esempio nella rubrica, o nelle ripetizioni all'interno del medesimo capitolo (si veda “tunc reddat caballum” sia in *Roth* 348 che in *Roth* 342). Ci sono però anche delle norme in cui, a mio parere, si può ritenere che il cavallo sia trattato in quanto simbolo di *status*.

In *Roth* 30 si punisce chi faccia cadere qualcuno dal proprio cavallo:

«De marhworfin. Si quis hominem liberum de cavallo in terra iactaverit per quolibet ingenio iniquo animo, octuginta solidus ei conponat; et si aliquam lesionem ei fecerit, sicut in hoc edictum adnexum est, conponat».

Che quella di gettare da cavallo qualcuno sia un'azione che coinvolge la semantica del linguaggio equestre si evince da alcune considerazioni. Innanzitutto, la pesante multa di 80 solidi non è intesa a ripagare i danni fisici causati dall'azione violenta in sé, ma solamente dall'ingiuria che comportava l'essere privato della posizione di cavaliere: la punizione per le eventuali ferite, si dice, è da giudicare in base alla dettagliata casistica in proposito, che si legge in *Roth* 43-74. In secondo luogo, questo tipo di azione, cioè quella di disarcionare un uomo, ha un nome ben

---

domino innotescere. Nam si eum, postquam cognovit, quod suum non fuit, ascenderit, sit culpabilis, ut supra, solidos duo”.

<sup>288</sup> “Si quis ab alio homine rogatus fuerit caballum aut quolibet peculium querere signaque ei dictaverit, et ille forsan, qui rogatus est, caballum alienum aut peculium per errorem praeserit; si venerit proprius dominus et calumniam generare voluerit, ita prospeximu, ut ille, qui eum per errorem tenuit, praebat sacramentum: quia credit ipsum esse, unde rogatus fuerit: tunc reddat caballum et amplius non calumnetur, si eum male non tractaverit. Et si non venerit proprius dominus, reddat eum illi, de quem ipsum tulit, ut ipse iterum iuxta legem, sicut supra decretum est, conservit”.

preciso, *marhworfin*, per cui è lecito pensare che la situazione descritta non costituisca un esempio casuale, dettato ad esempio da un caso concreto che sia giunto a giudizio del re – come accade per molte delle norme contenute nelle aggiunte all'Editto di Rotari – ma che piuttosto coinvolga una categoria di comportamenti ben precisa. Inoltre, di seguito, *Roth* 31 descrive un'altra situazione caratterizzata da un nome – *walupaus* – cioè quella in cui un uomo libero sia danneggiato da qualcun altro attraverso l'inganno e il travestimento; la composizione prevista, anche in questo caso, è di 80 solidi. Entrambe le leggi, dunque, definite da nomi che richiamano una tradizione antica e longobarda, concernono azioni vigliacche, che ledono l'onore di chi le subisca. I danni fisici o materiali procurati con l'inganno sono trattati separatamente da un'eventuale aggressione con ferimento e separatamente anche dai casi di furto in generale, perché il punto focale è costituito dall'inganno e non dai suoi effetti<sup>289</sup>: l'inganno, infatti, non mette l'avversario nelle condizioni di potersi difendere e di dimostrare il proprio onore. Allo stesso modo, *Roth* 30 tratta di una situazione segnata da un'umiliazione: quella di essere trascinato giù da un cavallo, perdendo, anche visivamente, una posizione significativa su un piano ideale.

In *Roth* 339 si prendono provvedimenti nel caso in cui un cavallo sia ferito. A differenza che nelle leggi che ho citato in precedenza – eccetto, naturalmente, *Roth* 30 – in questo caso il cavallo è l'unico animale coinvolto, senza che siano citati altri tipi di bestiame: possiamo dunque pensare che non si tratti di un esemplare utilizzato per il lavoro sui campi:

«Si quis caballum alienum plagaverit aut aliquam lesionem fecerit, tunc dominus illius cavalli retradat cavallum ipsum illi homini, qui ei lesionem fecit, ut ipse eum sanet; et dum ipsum sanare potuerit, det illi suum proprium cavallum, qualiter usque suam faciat utilitatem. Et si cavallus, qui lesus fuit, ad pristinam redierit sanitatem, reddat ipsum proprio domino; si autem ex ipsa lesione mortuus fuerit, reddat alium similem. Et si contegerit, ipse cavallus, qui pigneratus est, post ipsum moritur, tunc satisfaciat ille, qui eum pigneratum habuit, si pulsatus fuerit, quia non per illius neglectum mortuos fuet: postea nulla sit repetitio».

Come si vede, chi ha leso l'animale deve rimpiazzarlo prestando al

---

<sup>289</sup> Si specifica infatti: “*Walupaus* è chi di nascosto si traveste con abiti altrui o si maschera la testa o il volto per rubare”.

proprietario la propria cavalcatura finché non sarà riuscito a riparare il danno e a guarire il cavallo ferito. L'espressione "det illi suum proprium cavallum" suggerisce che si tratti, appunto, di animali non destinati al lavoro contadino.

*Roth 337* specifica ulteriormente una tipologia di ferite possibili:

«De caballo plagato. Si quis caballum alienum aurem aut oculum excusserit aut aliquam laesionem corporis fecerit, recepiat ipsum qui laesus factus est, et reddat ei ferquido, id est similem».

Mutilare di un orecchio o di un occhio un cavallo comprometteva non solamente la sua efficacia in caso di necessità – un cavallo dotato di un campo visivo dimezzato, infatti, era sicuramente meno utile in battaglia – ma anche il suo aspetto fisico.

L'ipotesi che, con queste leggi, si volesse salvaguardare anche l'apparenza esteriore di questi animali è sostenuta, ad esempio da *Roth 341*:

«De disfigurato cavallo. Si quis cavallum alienum preserit ipsumque disfiguraverit aut circinaverit, furti poena sit culpabilis, id est in actogild, sibi nonum».

Non si tratta, in questo caso, solo dello storpiamento di un cavallo, con i conseguenti problemi deambulatori dell'animale; ma, come recita la rubrica, si contempla, soprattutto, un danno di immagine: si punisce, infatti, chi osi sfigurare il cavallo di un altro. La pena prevista, quella di restituire nove volte il valore dell'animale, è la stessa che si applicava in caso di furto – come si è visto dai capitoli citati in precedenza –, come se il possedere un cavallo sfigurato equivalesse al non possederlo affatto.

Ancora più esplicita, in questo senso, è *Roth 338*:

«De coda caballi. Si quis caballum alienum coda cappellaverit id est setas tantum, conponat solidos sex».

In questo caso, il problema è esclusivamente estetico: la pena di sei solidi – decisamente più bassa rispetto alle precedenti, probabilmente perché il danno era

meno grave o comunque reversibile – doveva punire chi tagliasse la coda del cavallo di un altro uomo. La specificazione “setas tantum” (solamente il crine) dimostra che non si tratta di una lesione grave o di una ferita<sup>290</sup>.

Allora, si può verosimilmente ritenere che queste leggi furono dedicate alla difesa dell'immagine di un simbolo di prestigio sociale: poiché era l'apparenza di un cavallo – come di qualsiasi altro oggetto *status-symbol* – a definire socialmente un cavaliere, esso non poteva essere menomato in qualche parte. Siamo, come si vede, pienamente all'interno di un panorama concettuale in cui agiscono simboli e linguaggi come quelli equestri.

Se il cavallo era oggetto rivelatore di *status* per il cavaliere, esso era suo attributo personale, come poteva esserlo, ad esempio, un abito. Significativa è allora *Roth* 340:

«Si quis cavallum alienum ascenderit et infra vicinia tantum cavallicaverit, id est prope ipsum vicum, conponat solidos duos; nam si inantea eum caballicare presumpserit et dominum non rogaverit, in actogild reddat».

Cavalcare il cavallo di un altro uomo significava attribuirsi le caratteristiche di prestigio di quest'ultimo. Non si tratta, dunque, del furto di un cavallo – per il quale è stato definito il comportamento da seguire già in altre leggi –, ma del furto dell'identità sociale del cavaliere. La gravità è definita sulla base della distanza: due solidi per chi rimanga nei dintorni del villaggio e nove volte il valore del cavallo – la punizione per il furto – per chi si allontani ulteriormente.

Il re, nell'atto di redigere delle leggi, si pone al centro dell'amministrazione della giustizia e avoca alla sua autorità la gestione degli equilibri tra gli esercitanti. Allora, la scelta di redigere una raccolta di leggi può essere considerata anche una strategia di Rotari per ottenere legittimità<sup>291</sup>: egli infatti, già duca di Brescia, ottenne il trono del regno e sposò la vedova del suo predecessore, Gundeperga. Rotari introdusse per la prima volta la dinastia degli Arodi nell'elenco delle case regnanti<sup>292</sup>; se si considera, inoltre, che inaugurò una politica di prepotente espansione

---

<sup>290</sup> Più avanti, trattando dell'opera dell'Anonimo Salernitano si vedrà come il gesto di tagliare la coda di un cavallo, nel X secolo, fosse ancora considerato un affronto grave all'onore del cavaliere.

<sup>291</sup> AZZARA (2005), ma questa idea fu suggerita già dal BOGNETTI (1957).

<sup>292</sup> La sua dinastia, peraltro, durò poco, concludendosi con il suo successore Rodoaldo (652-653).

territoriale – che gli permise di conquistare la Liguria e la *Venetia* – ben si comprende quanto il bisogno di legittimazione dovesse essere sentito da questo re. La stesura dell'Editto, allora, permetteva di rappresentare Rotari nelle vesti di un re autenticamente longobardo, che attraverso modalità esteriormente “romane” - ossia la tipologia formale dell'Editto – , riportò il suo popolo alle radici gloriose della loro leggendaria etnogenesi e dimostrò quanto egli stesso fosse saldamente aggrappato a quelle stesse radici. Ancora una volta, un potere di nuova formazione tenta di rendersi accetto collocandosi in una dimensione conosciuta e creando per sé un glorioso passato di fronte alla comunità in cui si inseriva.

Le leggi che riguardano il cavallo, la sua proprietà, il suo mantenimento e la sua immagine assumono un valore preciso se si considera che l'Editto è rivolto agli *exercitales-arimanni*<sup>293</sup>. Costoro, come si è detto, erano gli uomini liberi che potevano permettersi l'armamento necessario al combattimento: erano, cioè, l'esercito stesso, che si riconosceva in un'identità etnica longobarda, anche se i confini tra esercitales e il resto dei liberi erano tutt'altro che invalicabili. Infatti, i più ricchi tra gli arimanni sono quei proprietari terrieri che si sforzavano di rendersi ben accetti nelle comunità periferiche e che durante i rituali funerari dei membri del loro gruppo familiare ribadivano le loro caratteristiche sociali: ovvero, un'identità longobarda che si riconosceva nell'appartenenza all'esercito – cioè nell'appartenenza al gruppo di possessori che potevano fornire un contributo all'esercito<sup>294</sup>. Il medesimo linguaggio di prestigio dovettero evidentemente aver imparato anche il resto degli uomini liberi, per cui, come si è abbondantemente spiegato, a un corredo con armi non corrisponde necessariamente un guerriero.

È stato proposto che lo scopo preponderante durante la stesura dell'Editto dovette essere non tanto la sua concreta applicazione, quanto piuttosto la creazione di un quadro ideale di riferimento su cui costruire, o ricostruire, un'appartenenza etnica<sup>295</sup>. Dunque, i contesti descritti dalle norme di Rotari non sarebbero lo specchio fedele della realtà del regno longobardo di VII secolo, ma l'espressione di un mondo lontano geograficamente e cronologicamente, quello precedente il 569. In effetti, è evidente che manca, nell'Editto, qualsiasi riferimento alla realtà cittadina, mentre le città erano in Italia centri vivi economicamente e politicamente. Si potrebbe

---

<sup>293</sup> GASPARRI (2008).

<sup>294</sup> HALSALL (2003), pp. 40-70.

<sup>295</sup> GASPARRI (2005/A).

ragionevolmente ritenere che le leggi di Rotari rispecchiassero solo alcuni aspetti della realtà contemporanea, quelli più rispondenti alle finalità ideologiche della corte nella metà del VII secolo. Allora le menzioni dei cavalli potrebbero verosimilmente considerarsi parte di una simbologia equestre che voleva rappresentare un insieme comune di valori di riferimento ideale per una categoria precisa, cui Rotari si rivolgeva, quella degli esercitanti cavalieri, dei *possessores* che si definivano soldati a cavallo nelle necropoli che ho analizzato. Come i defunti con corredo da cavaliere non sono da considerare come guerrieri *tout-court* ma come proprietari terrieri, è altrettanto vero che il mondo contadino e arcaizzante descritto dall'Editto non rappresentava che un aspetto dell'identità sociale degli esercitanti. Entrambe le fonti dipingono di toni idealmente lineari – descrivendo questi soggetti come guerrieri terribili o come piccoli proprietari raccolti all'interno di un rassicurante mondo rurale dalle tonalità antiche – una realtà, quella degli esercitanti con cavallo, molto più complessa e socialmente stratificata al suo interno.

## 2. Le aggiunte a Rotari.

Diversamente che nelle leggi raccolte da Rotari, in quelle dei suoi successori è molto inferiore la presenza di tematiche legate al cavallo. Totalmente assenti nei capitoli aggiunti da Grimoaldo, i cavalli ricompaiono in quelli aggiunti da Liutprando, ma in numero molto minore. È, inoltre, difficile cogliere in questi esempi una dimensione simbolica. La politica accentratrice di questo sovrano – cui si accennerà ancora in seguito – e i suoi tentativi di introdursi autorevolmente all'interno degli equilibri dei diversi ducati allo scopo di risollevare e rinforzare l'autorità del re<sup>296</sup>, sembra appoggiarsi più che altro, nelle leggi, alla gestione delle proprietà e della trasmissione delle ricchezze dell'aristocrazia attraverso il controllo delle donne, elemento sociale particolarmente sfuggente e, in questo senso, pericoloso<sup>297</sup>. Alle donne e ai donativi che le riguardano – eredità, doti, etc – sono infatti dedicati molti capitoli. Il cavallo, invece, sembra essere coinvolto solamente per questioni concrete e quotidiane. In *Liut* 137 si stabilisce la responsabilità nel caso in cui, mentre una giumenta è data in prestito a qualcuno, il suo puledro provochi un incidente<sup>298</sup>. In *Liut* 109 si regolamentano i casi in cui un cavallo sia preso come pegno da un creditore<sup>299</sup>. Come nell'Editto precedente, anche qui si cerca di proteggere la proprietà del cavallo. *Liut* 79<sup>300</sup> approfondisce la questione trattata in *Roth* 232: alla

---

<sup>296</sup> GASPARRI (2012).

<sup>297</sup> Sulla questione delle donne si vedano i volumi BOUGARD-FELLER-LE JAN (2002) e LE JAN (2001).

<sup>298</sup> Item perlatum est nois, quod quidam homo praestitetissit iumentum suum alteri homeni ad victuram, et pollenus indomitus secutus fuisse ipsam matrem suam. Dum autem per viam ambolarit ille, qui eam ad sovecto acceperat, contegit, ut infantis in quodam vico stantis ipse pollenus de calcem percussit unum ex ipsis, et mortuos est. Dum autem parentis eius requirerent mortem ipsius indantuli, et nobis retulissit: ita prosepimus cum nostris iudicibus, ut duas partis precii, qualiter ipse infans voluerit, conponat ille, cuius pollenus fuit, tertia conponat ille, cui ipsum iumentum prestitum fuerat. Nam nos scimus, quia in anteriore edicto legitur: "si cavallus cum calcem damnum fecerit, dominus eius conponat ipsum damnum": sed quia iste caballus prestitum fuit, et ipse, qui eum suscepit in prestitum, rationalem homo fuit et potuit dicere, si neclictum non habuissit, ad ipsum infantem, ut se custodiret, ut hoc malum non preveniret. Ideoque pro ipsa neclegentiam eius diximus, ut tertiam partem pretii conponat.

<sup>299</sup> Si quis permissum habuerit de devitorem aut fideiussorem suum, ut per bove aut cavallus domitus pignerare possit, et pigneraverit, et intra duodicem noctis pignera sua devitor aut fideiussor recolligere neglexerit, potestatem habeat, eas menare sicut et suas proprias, et governare: et si mortui fuerit, non requirantur. Nam si pulsatus fuerit, quod iniquo animo plus quam suam animalia minassit, satisfaciatur ei solus ad evangelia. Si vero per XXX dies ista parte alpe aut per sexaginta dies illa parte alpibus dilataverit et de cavallus vel boves, aurum vel argentum, vestimenta, aeramenta, ferramenta aut animalia minuta vel quolevit pignus fuerit, esse cinsimus.

<sup>300</sup> De eo homine, qui cavallo in mercato comparare voluerit, ut ante duos aut tres homines eum emere deveat, nam non segrete; et si aliquis postea ipsum cavallum cognoverit, habeat testimonia, in

compravendita di un cavallo devono assistere due testimoni, che dovranno poi scagionare il compratore da un'eventuale accusa di furto.

A *Roth* 343 si riferisce invece *Liut* 86<sup>301</sup>, che recita: nel caso in cui qualcuno trovi un cavallo, mentre, come nel precedente Editto, attende che il legittimo proprietario si presenti a reclamarlo, non deve danneggiarlo in alcun modo. Alla cura per la proprietà legittima del cavallo e alla repressione dei furti dev'essere fatto risalire anche *Roth* 81<sup>302</sup>, che intende punire gli *iudices* che siano stati inadempienti a seguito di una denuncia di smarrimento di un cavallo.

Dunque, si tratta di leggi in cui non emerge altro che la preoccupazione per un bene materiale considerato prezioso: non vi è alcuna dimensione ideale o simbolica. Del resto, non solo il contesto storico e sociale, ma anche la finalità di questa raccolta di leggi non sono più quelli del 643. Manca, infatti, quell'intento arcaizzante, presente nell'Editto di Rotari e che permetteva un'interpretazione più simbolica delle leggi. Ad esempio, in questo caso c'è un riferimento preciso alle modalità di arruolamento. È proprio questo riferimento, contenuto in *Liut* 83, ad essere interessante per la simbologia equestre:

«De omnibus iudicibus, quando in exercito ambolare necessitas fuerit, non dimittant alios homenis, nisi tantummodo qui unum cavallo habent, hoc est homines sex, et tollant ad saumas suas ipsos cavallos sex et de minimis hominibus, qui nec casas nec terras suas habent, dimittant homenis decem: et ipsi homenis ad ipsum iudicem faciant per ebdomata una operas tres, usque dum ipse iudex de exercito revertitur. Sculdahis vero dimittat homenis tres, qui cavallus habent, ut tollant ad saumas suas cavallos tres; et de minoribus homenibus dimittant homenibus dimittant homenis quinque, qui faciant ei operas,

---

cuius presentia credederit, qui furtum querit, firment ipsi testes per sacramentum, excepto si tales homines fuerent quibus rex aut iudex sine sacramento credere possit. Et si homenis non habuerit, in quorum presentia conparavit, nisi simpliciter dixerit: "Quod conparavi de franco aut nescio de qualem hominem", conponat ipsum cavallum pro furtum.

<sup>301</sup> Si quis cavallum alienum in damnum suum invenerit, et iuxta anteriore edictum ad clausura minaverit, et illam rationem fecerit quam edictus anterior cernit, sic exinde procedat iudicium, sicut gloriosae memoriae rothari rex instituit. Nam si amplius aliquid in ipso cavallo facere presumpserit, quam edictus anterior contenit, si ipse cavallus adpretiatus fuerit, et ipsum cavallum sanum restituat dominum eius. Nam si ipse cavallus mortuus aut leesus fuerit, sic conponat, sicut in anteriore edictum legitur, et insuper pro ipsa inlecita presumptione conponat ut supra.

<sup>302</sup> Si quis homo cavallum perdediderit aut aliam qualemcumque rem, vadat ad iudicem, qui in loco positus est, ubi furtum factum fuerit, et dicat ei omnia, qualiter ei contegit. Et si iudex neclectum fecerit ad inquirendum ipsum furtum, conponat de proprio suo furtum ipsum. Et si dixerit, quod nullum neclectum fecisset, preveat sacramentum, quod neclectum ad inquirendum non fecisset, nisi quod invenire non potuisset, et sit apsolutus. Quod si iurare ausus non fuerit, conponat ut supra ipsum furtum de proprio suo.



dum ipse reversus fuerit, sicut ad iudicem dixemus, per ebdomata una operas tres. Saltarius quidem tollat cavallo uno, et de minoribus, qui ei operas faciat, tollat homine uno, et faciat ei operas, sicut supra legitur. Et si amplius iudex vel sculdahis aut saltarius dimittere presumpserit homines sine regis permissio aut iussione, qui in exercito ambolare devit, conponat wirgild suo in sagro palatio».

La norma vuole porre un limite preciso alle esenzioni dal servizio militare. In ordine gerarchico, sono elencati tutti coloro attraverso cui passava il reclutamento dei soldati: il giudice, lo sculdascio e il saltario, ciascuno dei quali poteva esimere dal servizio un numero decrescente di persone. Gli esentati, a loro volta, sono suddivisi in due gruppi: chi possiede un cavallo e gli *homines minimi*. Liut 83, allora, illustra in maniera più precisa di fossero i cavalieri cui si rivolgeva Rotari: si tratta di personaggi distinti chiaramente dal resto dei soldati e che si collocavano socialmente tra i liberi dalle limitate risorse finanziarie e i funzionari del re.

Le leggi di Ratchis forniscono un'ulteriore informazione sugli arimanni. Nelle aggiunte di questo sovrano non è presente più nemmeno un accenno al linguaggio equestre. Tuttavia, in *Ratch 4*:

«Haec itaque volumus et statuimus, ut unusquisque arimannus, quando cum iudicem suum caballicaverit, unusquisque per semetipsum debeat portare scutum et lanceam, et sic post ipsum cavallicet. Et si ad palatium cum iudicem suum venerit, similiter faciat. Hoc autem ideo volumus ut fieri debeat, quia incertus est homo, quid ei superveniat aut quale mandatum suscipiat de nos aut de terra istius ubi oportet fieri caballicatio. Si quis vero aliter facere presumpserit, conponat iudici suo solidos viginti; et [si] iudex ille, cuius arimannus hoc distulerit implere, non distrinxerit, sicut supra diximus, conponat widrigild suum in palatio regis. De ferratura quidem et aliis armis vel caballis ita fieri debeat, sicut iam antea per nostram iussionem precepimus».

Gli arimanni, allora, sono la guardia armata di uno *iudex*: Ratchis stabilisce che dovessero portare le armi per essere pronti a qualsiasi tipo di missione. Sono, insomma, coloro che si riconoscono perché cavalcano dietro al loro giudice. Il cavallo è un aspetto della loro identità sociale.

Né Ratchis né Liutprando redigono leggi a tutela dell'onore di un cavaliere sulla base di una funzione simbolica della cavalcatura. Piuttosto, in entrambe le

raccolte, gli esercitati e i loro cavalli appaiono compresi in un sistema idealmente ordinato sotto lo stretto controllo del re. Re che infatti è descritto mentre si dedica a due attività significative, in *Ratch 1*:

«[...] Quoniam iam teste deo dicimus, quia nec alicubi vel ad orationem possumus exire aut ubicumque caballicare propter reclamationes multorum hominum [...]».

Il legislatore si lamenta dei giudici che sono pigri nell'adempiere ai propri doveri amministrativi e nel redimere le cause. Le proteste dei sudditi sono tante che lo interrompono durante le preghiere e durante i viaggi a cavallo. Volutamente, credo, Ratchis si vuole rappresentare come re pio e, contemporaneamente, come modello di quelle virtù maschili e militari che sono significate dal linguaggio equestre: infatti, il *caballicare* del testo si riferisce verosimilmente a battute di caccia o a missioni militari. Torna allora alla mente *Variae* XLI, 3, di cui si è parlato ampiamente: come Teoderico, anche questo sovrano vuole fissare con la scrittura l'immagine di sé a cavallo, mentre una folla di supplici gli chiede di porre rimedio all'inefficienza dei suoi funzionari.

La raccolta delle aggiunte redatte sotto Astolfo chiarisce ancor più il ruolo degli arimanni nell'esercito e, di conseguenza, nella società. In *Ahist 2* si legge:

«De illos homines, qui possunt loriam habere et minime habent, vel minores homines, qui possunt habere cavallum et scutum et lanceam et minime habent, vel illi nomine qui non possunt habere nec habent unde congregare, debeant habere scutum et coccura. Et stetit ut ille homo, qui habet septem casas massarias, habeat loriam suam cum reliqua conciatura sua, debeat habere et cavallos; et si super habuerit, per isto numero debeat habere caballos et reliqua armatura. Item placuit, ut illi homines, qui non habent casas massarias et habent quadraginta iugis terrae, habeant cavallum et scutum et lanceam; item de minoribus hominibus principi placuit, ut, si possunt habere scutum, habeant coccura cum sagittas et arcum».

Questa legge segna una divisione interna molto precisa, sulla base della ricchezza fondamentale terriera di chi era chiamato alla guerra. Ancora una volta, come è facile immaginare, il cavallo è un discrimine importante. Il riferimento ai

possessori di “*septem casas massarias*” non indica certamente i vertici dell'aristocrazia, ma il termine minimo del livello più alto. Chi possiede di più, dovrà comunque essere equipaggiato su questa base.

In *Aisth.* 3 si aggiunge alle precedenti categorie quella dei *negotiantes*:

«Item de illis hominibus, qui negotiantes sunt et pecunias non habent; qui sunt maiores et potentes, habeant loriam et equos, scutum et lanceam; qui sunt minores, habeant coccoras cum sagittis et arcus».

Anche per costoro vale il principio secondo cui l'armamento – e quindi il ruolo in guerra – è stabilito sulla base della ricchezza.

Come si ricorderà, a proposito delle leggi di Rotari si è detto che il gruppo degli esercitanti era costituito da tutti coloro che appartenevano all'esercito. Le chiarificazioni dei legislatori successivi hanno però permesso di aggiungere una considerazione: non tutti gli esercitanti sono uguali e la differenza è data dalle disponibilità materiali. In *Ratch* 4 sono definiti “arimanni” coloro che costituiscono il seguito armato – e a cavallo – dello *iudex*. Si può dunque notare come nelle leggi di VIII secolo il titolo di *exercitalis* fosse diventato indicativo di un determinato livello sociale, al di sotto del quale si collocavano i *minores homines* di *Ahist* 2 e 3.

Queste leggi, considerate assieme a quelle precedentemente citate, mostrano, da una parte, come la ricchezza personale e il livello sociale fossero misurati sulla base della ricchezza materiale e, conseguentemente, del ruolo nell'esercito; dall'altra, esse rappresentano l'ulteriore passaggio di un percorso storico e culturale che vede la personalità degli arimanni sempre più precisamente delineata. Non c'è più, infatti, una distinzione binaria tra esercitanti e civili (anche se già nelle leggi di Rotari si può intuire, come si è detto, una realtà sociale più complessa e stratificata all'interno della categoria ideale di “arimanno”): nelle leggi di VIII secolo, la collocazione sociale e politica degli appartenenti all'esercito si sviluppa – o comunque è descritta più dettagliatamente – fino a considerare “arimanni” solo personaggi dotati di una ricchezza tale da permettere loro almeno il mantenimento di un cavallo, e che si definiscono socialmente attraverso il loro ruolo nell'esercito e attraverso il servizio

reso al potere pubblico – come la *caballicatio* di cui parla Ratchis<sup>303</sup>

All'interno di questo insieme complesso di proprietari terrieri e mercanti, possessori di almeno sei case massaricie o 40 iugeri di terra e oltre, come si collocava la grande e piccola aristocrazia dell'VIII secolo?

---

<sup>303</sup> Sugli arimanni, si veda GASPARRI (2003) come punto di riferimento di una discussione storiografica piuttosto lunga e complessa e per la cui bibliografia si rimanda allo stesso.

### 3. *Le carte di Tuscia.*

La scelta di analizzare i documenti di compravendita e di donazione nell'ambito di uno studio che tratta della storia di una simbologia e delle modificazioni sociali su grande scala si appoggia alla considerazione che, nell'alto medioevo, una donazione o uno scambio instauravano un preciso rapporto sociale definito spesso attraverso un linguaggio rituale. Se è vero infatti, che bisogna guardarsi dall'attribuire entusiasticamente valori sociali a una fonte che, per sua natura, ci parla dall'interno di un fitto reticolo fatto di formule fisse e di ripetizioni le quali non sempre hanno un significato contingente<sup>304</sup>, è vero però anche che, dove è possibile ricostruire i termini di una relazione di scambio – il donatore, il bene donato, il donatario e il contro-dono – è possibile anche tracciare un abbozzo di quali fossero le modalità di definizione delle posizioni reciproche. In altre parole, considerata la valenza extra-commerciale del dono e dello scambio in genere nell'alto medioevo, si può tentare di riconoscere quali fossero i beni – materiali o immateriali<sup>305</sup> – che in determinate situazioni erano considerati significativi per valore e prestigio. Del resto, per un'epoca così alta, queste formule, in via di definizione, non erano ancora state cristallizzate da una prassi secolare, per cui non erano del tutto svuotate di riferimenti alle situazione concreta. Per chiarire meglio quanto appena detto, citerò un esempio che riguarda da vicino la tematica del linguaggio equestre: spesso, quando nella *dispositio* si descrivono i possedimenti fondiari oggetto di una transazione, si usa l'espressione “cum cultis vel incultis”, “mobilia vel immobilia” seguita da un elenco più o meno identico di attrezzi, piante e animali; raramente, però, nell'elenco rientrano anche i cavalli, per cui si può ragionevolmente ritenere che queste poche menzioni fossero significative.

Nell'area della Tuscia, della quale si tratta in questo capitolo, sono presenti alcune carte in cui uno o più cavalli sono oggetto di transazione all'interno di un ambito sociale molto elevato. Del resto, questa è una zona da cui fortunatamente sono giunte molte testimonianze documentarie, a fronte di una generale scarsità di

---

<sup>304</sup> NICOLAJ (1996).

<sup>305</sup> LA ROCCA (2004).

questo tipo di fonti nel panorama italiano per l'VIII secolo. Protagonisti delle carte in questione sono alcuni dei grandi proprietari terrieri di cui era ricca l'aristocrazia all'epoca di re Liutprando<sup>306</sup>.

Alla zona senese appartiene la donazione compiuta nel 730 da Warnefrid, gastaldo della città, in favore del monastero di S. Eugenio e della chiesa da lui fondata<sup>307</sup>. Oggetto della donazione sono alcuni territori sostanzialmente collocati “proper fluvio Merse”, alcuni animali, una serie di utensili, oggetti di mobilio e i gioielli della moglie Optileopa. Tra gli animali si specifica la presenza di “cavalli mascoli”. La vicenda di Warnefrid e delle sue ricchezze si colloca esattamente al centro della secolare contesa tra Siena e Arezzo per la definizione delle zone di competenza delle rispettive diocesi. La questione era derivata dall'espansione politica della città di Siena – grazie al favore goduto sotto il regno longobardo – a spese della vicina Arezzo: i confini ecclesiastici, però, erano rimasti quelli originari. Questa situazione, per cui in certi luoghi contesi gli abitanti erano divisi tra un'appartenenza politica a Siena e un'appartenenza religiosa ad Arezzo, portò a una dura competizione tra i due centri di potere e tra gli individui coinvolti, al punto che il potere centrale dovette talvolta intervenire<sup>308</sup>. Tra i più agguerriti, il gastaldo Warnefrid era coinvolto nella questione anche personalmente, perché attraverso una serie di fondazioni monastiche situate nei luoghi “caldi” della disputa – soprattutto S. Pietro d'Asso, ma anche S. Eugenio aveva qualche dipendenza dove il confine era in via di definizione<sup>309</sup> – avrebbe certo goduto i benefici di una risoluzione in favore di Siena: suo interesse era che i territori contesi passassero definitivamente alla sua città. Infatti, troviamo questo personaggio in veste di firmatario in altri documenti che riguardano la contesa, dove compare spesso assieme a un altro gastaldo senese, Tagiperto, con cui evidentemente condivideva le responsabilità civili. In un momento storico in cui la contesa tra Siena e Arezzo era segnata da una contrapposizione netta e da momenti anche molto violenti<sup>310</sup>, Warnefrid dona molte ricchezze personali a S. Eugenio, legando se stesso e la sua famiglia a una fondazione monastica le cui

---

<sup>306</sup> GASPARRI (1978/A).

<sup>307</sup> CDL, II, 50.

<sup>308</sup> GASPARRI (1990).

<sup>309</sup> FELICI (2005).

<sup>310</sup> Lo stesso Warnefrid è una delle autorità che assistono a un giudizio confermato da re Liutprando (712-744) nel 715, riguardante l'uccisione dello *iudex* Godeperto (GASPARRI 1978/A).

terre erano coinvolte in questa problematica definizione di competenze. Probabilmente la scelta dei doni, non solamente le terre, ma anche i *mobilia* era ben ponderata: i beni della moglie, oltre a costituire un patrimonio di più facile gestione perché non costretto entro rigide regole successorie, erano anche, nel caso dei gioielli, oggetti che definivano uno *status*, come dimostrano i corredi funerari a caratterizzazione femminile del secolo precedente. Tra i *mobilia* marcatori di *status* donati da Warnefrit ci sono anche i cavalli. Ciò è particolarmente significativo se si considera l'accenno, al principio del documento, all'*Exercitus Senensium Civitatis*, che lascia trasparire una forte identità militare locale<sup>311</sup> e, di conseguenza, rimette in gioco la simbologia di cui si è ampiamente parlato nelle pagine precedenti.

Una serie di carte nell'area lucchese del periodo liutprandeo testimonia la presenza di tre gruppi familiari e la loro competizione all'interno di un quadro locale aperto a influenze regie e papali. In alcune di queste carte sono menzionati i cavalli come oggetto di scambio o donazione.

Due dei gruppi in questione erano appoggiati dal potere regio, come dimostra la presenza, nelle carte che li coinvolgono, di personaggi legati alla corte<sup>312</sup>. Si tratta del gruppo familiare di Talesperiano vescovo (713-736) e di quello del duca Walpert (713-736) che, esercitando la propria influenza su centri monastici e chiese cittadine, partecipavano alla gestione degli equilibri sociali ed economici della città.

Orso appartiene a questa aristocrazia: figlio di Talesperiano, fondò nel 722 il monastero di S. Maria *Ursimanni*, al cui atto costitutivo parteciparono Talesperiano e Walpert. Questo centro monastico, assieme a S. Pietro e S. Secondo, costituiva uno dei tre punti focali della rete di potere dei due gruppi<sup>313</sup>. Al 739 è datato un *memoratorium* del *morgengab* della figlia defunta di Orso, che egli stesso fece redigere per i suoi nipoti, cui il *morgengab* spettava<sup>314</sup>. Con tale atto, Orso si riservò una parte dei beni compresi nell'eredità. Il *morgengab*, del valore complessivo di 800 solidi comprende alcuni beni immobili, del vestiario (*tunica*, *mantu*), gioielli (*nauri*) e un *caballus stratus* del valore di 100 solidi. A titolo di esempio, si consideri che nella

---

<sup>311</sup> WICKHAM (2005), p. 212.

<sup>312</sup> STOFFELLA (2007).

<sup>313</sup> GASPARRI (1978/A).

<sup>314</sup> CDL, I, 70.

medesima area lucchese, Rodingo figlio di Teudorico nel 768 vendette un cavallo al monetario Grasolfo al prezzo di 13 solidi<sup>315</sup>: ciò dimostra che non tutti i cavalli erano uguali – come già appare dalle leggi che si sono analizzate precedentemente, ma si pensi anche al cavallo “balan” usato da Belisario nell'opera di Procopio<sup>316</sup>, di cui si è detto – e che il cavallo della figlia di Orso certamente apparteneva a una delle razze più pregiate. La differenza tra i due cavalli – l'uno del valore di 13 solidi, l'altro di 100 – è talmente evidente da far pensare a due categorie nettamente distinte: al cavallo citato nella carta di Orso sembra si possano riferire anche tutte quelle leggi, di cui si è detto, tese a difendere questi animali da azioni che potevano lederne l'immagine; si tratta dunque, verosimilmente, di un bene di prestigio, per il quale la funzionalità era meno importante del valore simbolico. Se il valore simbolico attribuito a un cavallo di questo livello era connesso all'attività militare, è interessante la scelta di questo animale per un morgengab. Si pensi, ad esempio, ai beni di Optileopa, moglie di Warnefrit nel documento citato più sopra, e consistenti per lo più in gioielli e oggetti di ornamento della persona<sup>317</sup>.

Un altro aristocratico legato al gruppo di Walpert fu Alahis *vir magnificus*, che troviamo citato assieme al duca nella contesa tra Lucca e Pistoia per il possesso di Nievole, nel 722<sup>318</sup>. Nel 768, dopo la morte di Alahis, Teuspert restituì alla vedova Ghittia e alle figlie Aliperga e Willerada, monache, 88 documenti che riguardavano la proprietà del defunto<sup>319</sup>. Non si conosce esattamente il percorso di queste carte, per quale motivo Teupert ne fosse venuto in possesso e dove fossero conservate precedentemente. Notevole è la presenza, nel lungo elenco di cui ci è rimasta testimonianza, di vari diplomi regi ottenuti da Liutprando: ciò confermerebbe il legame con Pavia di questo gruppo aristocratico. Al termine dell'elenco, sono aggiunti alcuni beni mobili: la fonte, in questo punto, è molto frammentaria a causa di una rasatura sull'originale<sup>320</sup> ma si legge di alcuni pezzi d'oro, di alcune monete e di due speroni d'argento. La crisi del 754 e la salita al trono di re Desiderio (756-774) avevano portato a Lucca un rovesciamento degli equilibri, con l'emersione del gruppo

---

<sup>315</sup> CDL, II, 220.

<sup>316</sup> *Guerra Gotica*, I, 18.

<sup>317</sup> BOUGARD (2004).

<sup>318</sup>

<sup>319</sup> CDL, II, 295.

<sup>320</sup> Schiaparelli, CDL, II, p. 144.



familiare di Peredeo, vescovo dal 755, a scapito dell'aristocrazia che fino a quel momento aveva guidato la città. In un momento di crisi per la sua famiglia, la vedova Ghittia ricevette non solamente l'attestazione delle proprietà del marito, ma anche, si potrebbe dire, la sua personalità sociale: un legame personale con il sovrano era indubbiamente motivo di prestigio. A questo scopo concorrevano anche alcuni oggetti portatori di *status*: tra di essi, l'attrezzatura da cavaliere ha, ancora una volta, un valore simbolico e non certamente funzionale. La famiglia di Alahis, così come altri aristocratici nel medesimo periodo, come vedremo, scelse di affrontare una crisi economica e sociale attraverso il ritiro in monastero: il potenziale riproduttivo delle figlie fu, per così dire, azzerato e legato alla sicurezza di una fondazione religiosa (sarebbe veramente utile sapere quale, ma la fonte non ne parla). Le donne della famiglia sono incaricate di conservare il prestigio e la ricchezza familiare, riassunti in 88 *carthae* e in un tesoro.

Nel 720, Pertuald, di ritorno da un pellegrinaggio a Roma<sup>321</sup> dota la chiesa e il monastero di S. Michele Arcangelo fondata da lui stesso di diverse proprietà. Pertuald era il padre di Peredeo, che, come si è accennato, portò un nuovo gruppo egemone a Lucca dopo la crisi del 754. Il riferimento al pellegrinaggio a Roma appena compiuto da Pertuald suggerisce la presenza di un'ulteriore influenza esterna, ovvero della presenza di legami con la sede papale. Ciò è confermato anche dalla decisione di escludere i propri eredi dalla gestione del monastero, avocando ai soli monaci l'elezione dell'abate: si tratta dell'applicazione di una iniziativa papale nell'ambito di una operazione di riforma ecclesiastica<sup>322</sup>. Tuttavia, al monastero fu donata anche una terra in Arena, territorio a nord di Pisa dove si trovavano patrimoni del fisco: ciò tradisce un collegamento anche con Pavia perché certamente Pertuald ottenne la terra in questione da una donazione regia. In questa proprietà sono collocate delle mandrie di cavalli, che, assieme alla terra, finirono sotto la gestione di S. Michele. Pertuald, dunque, tentò di proporre il suo gruppo familiare ai livelli sociali più alti della città, attraverso l'ostentazione di legami legittimanti con poteri forti. Tuttavia, la sua famiglia non riuscì ad emergere socialmente prima della morte di Liutprando, a dimostrazione dell'efficacia dell'influenza di questo re sugli equilibri locali a Lucca. In questa fase, in cui probabilmente la competizione era ancora

---

<sup>321</sup> CDL, I, 28.

<sup>322</sup> STOFFELLA (2007).

vivace, Pertuald cercava di far emergere sé stesso e il suo gruppo parentale, e, pur non godendo dell'appoggio di Liutprando, scelse comunque di ostentare anch'egli un legame con la corte. La menzione dei cavalli, allora, verosimilmente potrebbe essere considerata una risposta alle strategie del gruppo familiare rivale, che, come si è visto, usava anche il linguaggio equestre per pubblicizzare il proprio prestigio.

Dopo la sua nomina a vescovo, Peredeo, che pure si distinse per una ricca attività di intervento in varie situazioni cittadine<sup>323</sup> pure non incluse mai i cavalli nelle sue donazioni. Piuttosto, egli si caratterizzò per un'attenzione verso la moralità dei costumi degli ecclesiastici. Se si considera che il gruppo familiare di Walpert e Talesperiano, che invece spesso si affidò al linguaggio equestre per ostentare il loro prestigio aveva goduto dell'amicizia legittimante del re Liutpando, allora, in questo contesto, si può ipotizzare che la simbologia equestre fungesse anche da richiamo ideologico del modello di arimanno che proprio le leggi di Liutprando cominciavano a delineare più precisamente, come si è detto: una delle caratteristiche fondanti di questa categoria sociale era, infatti, il rapporto con il potere pubblico. Il fatto che nelle carte di Peredeo e del suo gruppo non ci fosse traccia delle donazioni di cavalli potrebbe essere dovuto allo sforzo compiuto da una famiglia che emergeva – dopo molti anni e molta fatica – per distinguersi dall'aristocrazia rivale, proponendo, del proprio potere, un'immagine nuova, coerente con diverse scelte organizzative, ideologiche e politiche.

I tempi, però, erano cambiati e, negli anni d'oro del vescovo Peredeo, la grande aristocrazia terriera viveva un momento di grande incertezza economica e sociale, in un clima di repentini cambiamenti politici<sup>324</sup>. In tale contesto, oltre che la testimonianza sull'archivio di Alahis di cui si è detto, si colloca anche l'importante fondazione nel 754 del monastero pisano di S. Pietro a Monteverdi, per opera di Walfredo del fu Rotcauso<sup>325</sup>. Alla nuova fondazione furono legati, attraverso la carta in questione, lo stesso Walfredo e i suoi figli Rachis, Gunfredo, Taiso e Benedetto. L'atto di fondazione, che dota il monastero di un numero importante di beni fondiari, è trascritto in due copie di XI secolo, che si differenziano tra loro per molti particolari. È molto probabile che i due testimoni non siano dipendenti tra loro; uno dei due, in

---

<sup>323</sup> ANDREOLLI (1983).

<sup>324</sup> GASPARRI (1978/A).

<sup>325</sup> CDL, II, 116.

particolare, presenta aggiunte che fanno pensare a un'interpolazione posteriore. Tra queste aggiunte c'è una disposizione per la gestione di alcune mandrie di cavalli, buoi e vacche che erano di pertinenza del monastero femminile di S. Salvatore in Versilia, che ospitava le donne della famiglia di Walfred: nel periodo invernale, gli animali dovevano essere portati a S. Pietro, dove dovevano essere nutriti e curati. Se di un'interpolazione di tratta, si deve immaginare che, in un periodo successivo all'atto di fondazione, si sia sentito il bisogno di regolare la gestione di alcune mandrie animali tra i due centri monastici che originariamente erano connessi al medesimo gruppo familiare. Procedere con la trattazione su questo punto rischierebbe di intrappolare il discorso in una palude di illazioni, perché nulla è dato di sapere né sul momento in cui venne inserita l'interpolazione né su chi ne fosse l'autore. Tuttavia, è interessante che sia stata aggiunta questa precisazione al documento, considerando che i cavalli in questione erano originariamente affidati a un monastero femminile: questo aspetto, tenuto conto degli altri esempi citati in precedenza, sembrerebbe coerente con le abitudini dell'alta aristocrazia toscana, in particolare lucchese, rispetto ai cavalli e alle donne della famiglia.

Ad arricchire il campo delle ipotesi, esiste un'ulteriore testimonianza sui cavalli del monastero di Monteverdi. Si tratta della *Vita Walfridi*, composta dall'abate Andrea alla fine dell'VIII secolo – quindi relativamente vicino alla fondazione del monastero. In essa si racconta di un tentativo di fuga attuato da uno dei figli coinvolti nella fondazione, Gunfredo:

«Iam dictus pater non minus secum, quam sexaginta fere habens monachos, prudentes et perfectos in Dei servitio, contigit una cum fratrum consilio, ut unus ex filiis suis, plus a patre dilectus, Ginfrius nomine, qui supra ad huc infantulus, a parentibus Ieronimus vocabatur, a diaconatus honorem perduceretur. Quo perductus aliqua diu mansit; deinde ad presbyterii pervenit honorem. Cui grave cum esset onus portare, instigante diabolo, fugam petiit. Monasterio egressus secum homines, caballos, chartas monasterii abstulit».

Ad essere significativo non è solamente il valore attribuito alle carte, alla scorta e ai cavalli come portatori di una precisa identità aristocratica – attitudine culturale di cui anche l'archivio di Alahis costituisce una buona testimonianza, come

si è visto – ma anche il fatto che Gumfredo se li sia portati fuori dal monastero, quasi gli fossero necessari alla definizione del suo ruolo sociale. Un altro aspetto importante è la scelta di Walfred di racchiudere l'intera sua ricchezza e l'intero suo prestigio – si potrebbe dire, tutto sé stesso – tra le mura di un monastero, ritenendo evidentemente più sicuro legarsi a un ente ecclesiastico, piuttosto che affidarsi alla prosecuzione naturale della sua famiglia.

Si consideri, infine, che uno dei monasteri che sarebbe dovuto intervenire nella scelta dell'abate di Monteverdi nel caso in cui i monaci non fossero stati d'accordo tra loro è quello di S. Frediano a Lucca. Quest'ultima fondazione fu oggetto a sua volta di una donazione di un certo Faulo: purtroppo, non conosciamo né la data di questa donazione né la sua consistenza, perché il documento che la registrava è andato perduto. Ma nel 685 Felice vescovo confermò le decisioni di Faulo, e promise che i beni in questione sarebbero rimasti di pertinenza di S. Frediano, “sibe hominem seu equus”<sup>326</sup>. Dunque, si può ipotizzare, con l'atto di fondazione di Monteverdi, Walfred crea o rinforza l'alleanza con un altro centro monastico che probabilmente fu oggetto anch'esso di una donazione di cavalli.

Concludendo, la simbologia equestre in Tuscia fu utilizzata per ostentare il prestigio di gruppi aristocratici che volevano sottolineare un legame legittimante con il potere regio, come dimostrano i casi lucchesi. Anche in questo caso, il cavallo come simbolo sociale è idealmente connesso all'attività militare, come si è detto a proposito della donazione di Warnefrit. Dunque, si tratta di un linguaggio che definisce una personalità sociale entro un paradigma ideale preciso, che probabilmente non era molto diverso dall'immagine dei cavalieri arimanni che emerge dalla legislazione. Nei momenti di crisi, in cui la prosecuzione di una stirpe è considerata in pericolo, assieme alle ricchezze familiari passavano sotto la tutela di fondazioni di famiglia anche i cavalli, come si può intuire per Walfred, ma si vede invece chiaramente nell'atto di donazione compiuto nel 765 a Lucca da Rissolfo, in favore del monastero fondato dal padre Regnolfo<sup>327</sup>: nell'elenco dei *mobilia*, infatti, compaiono anche i cavalli (nota: come si è detto, il fatto che queste menzioni apparissero raramente induce a pensare che fossero significative).

---

<sup>326</sup> CDL, I, 7.

<sup>327</sup> CDL, II, 164.

Inoltre, è testimoniata la strategia di rivolgersi alle donne della famiglia affinché custodissero questo importante marcatore di *status* e, di conseguenza, parte del prestigio dei membri maschili del gruppo. Lo si è visto a proposito del *morgengab* della figlia di Orso e dell'archivio di Alahis, ma si può intravedere una scelta simile anche alla base di quelle mandrie di cavalli di pertinenza di S. Salvatore in Versilia, alla cui cura, in un momento successivo, si cercò di rendere partecipe anche S. Pietro. Al ruolo femminile è attribuita, tra l'altro, la funzione di conservazione della memoria: come nel VI-VII secolo le donne organizzavano i rituali funerari ed erano esse stesse coinvolte all'interno di un linguaggio maschile, come era quello del cavaliere e dei suoi valori di riferimento, così nella Tuscia di VIII secolo potevano essere scelte come depositarie del prestigio maschile del loro gruppo familiare, prestigio che era anche rappresentato da *caballi et chartae*.

#### **4. Le carte del monastero di Santa Maria di Farfa.**

Il monastero di Santa Maria di Farfa, nella Sabina, si trovava al confine settentrionale del ducato di Spoleto, vicino al territorio romano. Fondato al termine del VII secolo da Tommaso di Morienna<sup>328</sup> ci è noto anche grazie all'importante lavoro compilativo compiuto nell'XI secolo da Gregorio da Catino, che raccolse tutti i documenti riguardanti il proprio monastero all'interno del *Chronicum Farfense*: grazie alla sua fatica si sono potute salvare dall'oblio importantissime testimonianze sui rapporti intrattenuti dall'istituzione religiosa con altri attori sociali e su quali fossero le modalità attraverso cui tali rapporti si creavano e si esprimevano.

All'interno del ducato di Spoleto, nella città di Rieti, esisteva un'aristocrazia terriera di altissimo livello, che ricorda per certi versi quella lucchese<sup>329</sup>. Il ducato aveva una forte tradizione autonomistica che, a partire dall'epoca di Liutprando, cominciò ad essere scalfita da una prepotente invadenza regia. Il duca Transamondo II (719/20-742/4) fu addirittura depresso dal re e sostituito con un uomo di sua scelta nel 738<sup>330</sup>.

Tradizionalmente, il duca di Spoleto manteneva i legami con l'aristocrazia locale attraverso l'ostentazione di una comune identità militare e la concessione di terre provenienti dal patrimonio fiscale<sup>331</sup>, privilegio altrove riservato al re. Sappiamo infatti che molti interessi ruotavano attorno ai territori della *curtis* regia: grazie a un rapporto personale con il re, era possibile per i funzionari vicini alla corte arricchirsi grandemente per l'utilizzo di questi beni<sup>332</sup>. Le concessioni di aree pubbliche, dunque, nel regno così come nel ducato di Spoleto, per le prospettive di ascesa sociale che offrivano, erano considerate motivo di prestigio: poter vantare il possesso di uno di questi territori significava far parte di un'*élite* che manteneva con il potere centrale un rapporto personale e privilegiato.

Le terre fiscali erano per lo più costituite da zone boschive, dove si allevavano

---

<sup>328</sup> GASPARRI (1983).

<sup>329</sup> WICKHAM (2005), p. 217.

<sup>330</sup> GASPARRI (1978), p. 78.

<sup>331</sup> COLLAVINI (2003).

<sup>332</sup> GASPARRI (2012), p. 32.

mandrie di bestiame. Le mandrie più prestigiose erano, naturalmente, quelle di cavalli destinati all'attività militare<sup>333</sup>. Dunque, per aggiungere un ulteriore aspetto a quanto detto sinora sul ruolo del cavallo nel comunicare un legame legittimante con il re nel regno longobardo, non solamente il linguaggio equestre richiamava l'immagine degli arimanni che cavalcavano assieme ai giudici per mantenere l'ordine nel territorio, ma la gestione di mandrie di cavalli si connetteva anche alle concessioni di territori fiscali che ben si prestavano all'allevamento di tali animali.

In questo contesto, il monastero di Farfa appariva, fino alla prima metà dell'VIII secolo, costretto tra l'autorità ducale e la pesante vicinanza del vescovo di Rieti. Questa sorta di tenaglia, da cui il monastero fu in seguito sciolto grazie a due diplomi carolingi di immunità nel 775<sup>334</sup>, si era cominciata ad allentare già durante il regno di Ratchis, che dedicò una speciale attenzione a Farfa. La protezione regia si manifestò anche attraverso l'azione di un duca legato al re, Lupone (745-751) di provenienza sicuramente veneta<sup>335</sup> e quindi legato a poteri settentrionali. Lupone nel 746, con il permesso del re, donò al monastero di S. Maria il territorio fiscale di S. Giacinto in Sabina. La donazione creò scompiglio negli equilibri locali, perché cozzava contro gli interessi di altri importanti attori sociali che nello stesso territorio avevano ottenuto benefici, come dimostra il giudizio che, solamente un anno dopo la concessione del duca, dovette riequilibrare le diverse posizioni delle persone coinvolte: il duca, il gastaldo di Rieti, un paio di notabili legati a Liutprando, e altri attori minori<sup>336</sup>.

Da questo momento, dopo che Farfa ha cominciato ufficialmente e sotto la protezione del re ad acquisire territori demaniali, il monastero usa dei cavalli come mezzo di scambio nella gestione dei suoi affari.

Nel 749 Benedetto diacono e suo fratello Teuderato vendettero a Farfa la porzione del colono Piciareno collocata a "Busianum" e a "Hilice". In cambio ottennero un cavallo del valore di 50 solidi<sup>337</sup>. In un altro documento<sup>338</sup> redatto probabilmente contemporaneamente al primo, gli stessi attori cedettero al monastero e al suo abate Fulcoaldo il casale "Paternus" in Sabina, con le dipendenze, al prezzo

---

<sup>333</sup> GASPARRI (1983).

<sup>334</sup> Si veda SANSTERRE (2006) sulla vicenda di Farfa nel IX secolo.

<sup>335</sup> GASPARRI (1978).

<sup>336</sup> GASPARRI (2012).

<sup>337</sup> CDL, V, 14.

<sup>338</sup> CDL, V, 15.

di sei cavalli di 60 solidi e altri 340 solidi a parte. Farfa, dunque, utilizza i suoi cavalli come bene di scambio per ottenere altri territori, collocati nelle vicinanze del monastero. Si può ipotizzare, allora, che i terreni incolti che il monastero ricevette in dono dal duca fossero stati utilizzati per allevarvi dei cavalli. Gli animali dati in pagamento, allora, non sono considerati semplicemente capi di bestiame, ma rappresentano probabilmente il nuovo ruolo raggiunto dal monastero grazie alla protezione del re: la creazione di un'ampia zona di controllo attorno a Farfa aveva origine da alcuni territori ottenuti dal potere centrale, così come prima avveniva esclusivamente per gli aristocratici laici del duca. La scrittura dei documenti fissava e pubblicizzava la possibilità del monastero di dispensare cavalli e, di conseguenza, il suo rapporto privilegiato con il potere regio.

Che quella di S. Giacinto non fosse l'unica acquisizione di terreni demaniali è testimoniato da un giudizio tenuto nel 753 dal vescovo reatino Teutone e dai gastaldi Probato e Piccone contro il chierico Mauro<sup>339</sup>. Costui pretendeva la restituzione del casale chiamato "Turranius", che, dichiarava, aveva ottenuto dal gastaldo Pertone (745-746). L'abate Fulcoaldo allora presentò un diploma con cui re Astolfo confermava la donazione dello stesso casale da parte di Lupone al monastero. Il giudizio stabilì che l'abate dovesse giurare che il terreno che gli fu donato non era stato occupato precedentemente ed era ancora fiscale. Non sappiamo cosa Fulcoaldo avrebbe giurato se l'avesse fatto, poiché la vertenza si concluse diversamente, come spiegherò. Da questa carta si può vedere comunque come le donazioni a Farfa di terreni pubblici – o originariamente pubblici – continuavano sotto l'amministrazione di Lupone e con il favore regio, anche se ciò poteva ledere gli interessi dell'aristocrazia locale: Mauro, in questo caso, ma anche la famiglia del gastaldo Pertone, contro la cui autorità agì il duca, quando, donando il casale a Farfa, non tenne alcun conto delle decisioni di quell'ufficiale. Mauro, alla fine, decise di dispensare il monastero dal giuramento, ottenendo in cambio un cavallo da sei solidi. Probabilmente, da una parte, ci dovettero essere state pressioni sul povero chierico, per convincerlo a rinunciare; ma non è possibile sapere come ciò avvenne perché spesso, nella pratica giudiziaria spoletina, vi era l'abitudine di affidarsi a

---

<sup>339</sup> CDL, V, 20.



compromessi informali per risolvere le contese<sup>340</sup>. Si potrebbe però ipotizzare anche, dall'altra parte, che, al di là delle convincenti motivazioni portate a Mauro perché questi esentasse Fulcoaldo dal giuramento, probabilmente il chierico si fece convincere anche perché il cavallo donato da Farfa possedeva un valore aggiunto in termini di prestigio sociale.

Riguardo all'importanza anche simbolica di cui si stavano rivestendo i cavalli di Farfa, è interessante il caso di Audone, testimoniato in una *charta traditionis* del 761<sup>341</sup> e in altri documenti successivi che fanno riferimento a questa vicenda. Audone, al tempo del gastaldo Probato – dunque negli anni Cinquanta dell'VIII secolo<sup>342</sup> – aveva osato rubare uno dei cavalli del monastero: fu condannato a pagare 100 solidi. L'esosità della multa è coerente con le disposizioni contenute nell'Editto, come si è visto. A causa dell'inadempimento di Audone, che non aveva pagato, i due fratelli del colpevole che erano stati nominati mallevadori per il debito, consegnarono a Farfa la domocoltile a “Malianus” e l'oratorio di S. Eugenia. Ma Audone non era d'accordo e si riappropriò illecitamente di questi territori. Per questo motivo, l'abate Alano – che nel frattempo aveva sostituito Fulcoaldo – e il recidivo colpevole furono nuovamente coinvolti in un giudizio, quello appunto di cui sopravvive questa testimonianza. La vertenza si risolse in favore del monastero, e Audone fu costretto a restituire il maltolto e ad aggiungervi altre due case massarie. Ciò che è notevole, per questa trattazione, è la gravità di cui era caricato il furto di un cavallo di Farfa:

«Profiteor me ego Audo, quod ante hos annos temporibus Probati gastaldii, suadente hoste antiquo humani generi inimico diabolo, de casa Sanctae Mariae unum cavallum furatum fuisse [...]».

Nei documenti che riguardano le terre coinvolte in questo affare, datati agli anni successivi, non si mancò di sottolineare il furto di Audone, come principio scatenante una serie di transazioni e acquisizioni terriere. In una *charta concambiationis* del 764<sup>343</sup>, addirittura, il singolo furto compiuto da Audone si

---

<sup>340</sup> COLLAVINI (2003).

<sup>341</sup> CDL, V, 31.

<sup>342</sup> Probato apparteneva a una delle più grandi famiglie reatine, la stessa di Pandone. Collavini

<sup>343</sup> CDL, V, 39.

moltiplica grazie a un plurale:

«[...] Eudo et in suprascripto monasterio tradidit pro culpa furti, quo vobis furatus est cavallos [...]».

La carta appena citata segna la cessione di un territorio sito in località “Pisianum”, ad opera di Richimiso del fu Rimolfo e dei suoi figli, in favore di Alano abate. In cambio, Richimiso ricevette metà del casale “Mallianus” che, appunto, Farfa aveva ricevuto da Audone come composizione per il furto commesso.

Al termine dello stesso anno 764<sup>344</sup> Farfa ampliò ulteriormente le sue proprietà nella zona acquistando da Sisone del fu Rimolfo dieci moggi di terra vicino a “Pisianum” - siamo sempre in Sabina. In cambio il monastero corrispose a Sisone uno dei suoi cavalli. La terra fornita da Sisone comprendeva alberi, metà della chiesa di S. Felice, due tavole di vigneto e otto taglie di olivo: il fatto che Sisone accettasse un singolo cavallo in cambio dei suoi beni suggerisce, anche in questo caso, che i cavalli di Farfa stavano diventando simboli sempre più prestigiosi. Il prezzo dell'animale non è specificato – e anche questo particolare induce a ipotizzare che non fosse il valore monetario al centro dello scambio – ma si nota comunque una discrepanza rispetto, ad esempio, alle prime transazioni con cavalli, quando in cambio di un unico cavallo di 50 solidi Farfa ricevette la terra che era stata affidata a un colono; non si parlava, in quel caso, né di chiese, né di vigne e uliveti.

Nel 769, un altro fratello di Audone, Mauro, vendette ad Alano una terra sita a Magliano di Sabina, che egli stesso aveva ottenuto dal fratello, ormai defunto<sup>345</sup>. Come si vede, ancora una volta il monastero allarga coerentemente la sua influenza sul territorio circostante.

Il testamento redatto da Teuderacio nel 768<sup>346</sup> rappresenta un'eccezione alla prassi rilevata sinora rispetto ai cavalli di Farfa. L'autore della donazione, in procinto di partire per l'oltre Po, programma accuratamente la divisione dei suoi beni tra i famigliari e gli amici nel caso il viaggio si fosse concluso con la sua morte.

---

<sup>344</sup> CDL, V, 41.

<sup>345</sup> CDL, V, 53.

<sup>346</sup> CDL, V, 52.

Fondamentalmente, le disposizioni di Teuderacio prevedevano la divisione tra il figlio Pietro, la moglie Ansa e le altre figlie, di alcuni terreni in vitalizio: quando anche gli eredi di Teuderacio fossero morti a loro volta, i beni in questione sarebbero andati al monastero di Santa Maria di Farfa. Si tratta di una strategia di cui abbiamo visto alcuni esempi anche a proposito delle carte di Tuscia: a fronte di una situazione di provvisorietà materiale, una famiglia decise di affidare la propria prosecuzione a un ente ecclesiastico. In questo caso, nel testamento di Teuderacio sono coinvolti anche dei cavalli: due di essi furono riservati ad Ansa (“cavallum maurum i et alium cavallum graum”) assieme ad altri utensili e a del bestiame; altri tre furono invece destinati ad altrettanti preti. I cavalli donati ad Ansa erano evidentemente destinati al lavoro dei campi, ma, come si è detto altrove, è la registrazione scritta della presenza di cavalli ad essere notevole, dato che raramente appare nei documenti di questo tipo; mentre i cavalli dati ai preti costituivano lo strumento per creare o rafforzare alleanze vantaggiose per la famiglia.

Le carte di donazione *post obitum* non costituiscono per quest'epoca solamente un mezzo legale per disporre della propria eredità in punto di morte. Esse erano anche un utile strumento per pubblicizzare la propria posizione sociale, attraverso la descrizione di ricchezze materiali e di potenti alleanze<sup>347</sup>. La donazione *post obitum* poteva essere redatta in un momento qualsiasi della vita di un attore sociale e la sua attuazione avveniva solamente dopo la morte del donatore<sup>348</sup>. Si è da tempo sottolineato come l'aumento di donazioni di questo tipo in Italia è collegabile alla quasi contemporanea diminuzione dei corredi nelle necropoli. Redigere una disposizione testamentaria, inoltre, costituiva un segno di distinzione sociale perché permetteva di stabilire delle eccezioni al tradizionale sistema di suddivisione dell'eredità tra i discendenti diretti<sup>349</sup>. In momenti di precarietà per il gruppo familiare, dunque, o di fronte a eventi che avrebbero modificato gli equilibri interni ed esterni dello stesso, la carta testamentaria<sup>350</sup> permetteva di ostentare la

---

<sup>347</sup> BOUGARD-LA ROCCA-LE JAN (2005) come punto di riferimento di una questione storiografica piuttosto complessa

<sup>348</sup> FELLER (2005).

<sup>349</sup> LA ROCCA (1997).

<sup>350</sup> Utilizzo questo termine – forse impropriamente – riferendomi in generale alle donazioni *post obitum* o in punto di morte, ben consapevole che, dal punto di vista tecnico, la forma del testamento classico non si adattava perfettamente a tutti questi documenti e che si rischierebbe di appiattire, in questo modo, tutte le sottili distinzioni formali tra le tipologie di documenti riguardanti il tema

propria ricchezza e i legami, come avveniva attraverso la ponderata composizione dei corredi per i rituali funerari di VI-VII secolo<sup>351</sup>. Le offerte fatte ai monasteri e alle chiese, in particolare, comportavano dei favori corrispettivi: a livello spirituale, la promessa delle preghiere e della perpetuazione della memoria dei donatori – questo aspetto divenne rilevante soprattutto a partire dal X secolo; a livello più materiale, invece, le alleanze politiche, non solamente con gli enti ecclesiastici in questione, ma anche con le personalità che ruotavano attorno a questi enti – per esempio, altri aristocratici che avevano affidato i propri beni allo stesso monastero o alla stessa chiesa – e l'assicurazione di poter disporre di un territorio neutro a cui delegare il controllo dei conflitti che potevano nascere dalla gestione del patrimonio, e in cui trovare, poi, un compromesso<sup>352</sup>.

Allora le donazioni di Teuderacio, fissate sulla carta, sono significative delle modalità che costui scelse per rendere visibile il proprio prestigio. Si può, di conseguenza, ipotizzare che la scelta di nominare i cavalli non fosse casuale: nel particolare contesto del ducato di Spoleto, ove la scelta dei duchi di legare al loro potere l'aristocrazia locale attraverso la donazione di terre fiscali era, come si è detto, praticata molto spesso, la proprietà di cavalli può diventare un forte marcatore di *status*, perché implicitamente richiamava un legame personale con il duca, non solamente grazie alle valenze militari, ma anche per le caratteristiche ambientali dei territori del fisco, adatti all'allevamento equestre. Anche in assenza di un'effettiva donazione ducale, si può immaginare, la simbologia equestre rimaneva a significare prestigio e ricchezza. Teuderacio nomina il possesso di cavalli in riferimento alla moglie, attuando, in questo modo, un comportamento già rilevato nella documentazione di origine toscana. I tre cavalli donati ai preti vanno invece letti come un tentativo di ribadire o cominciare un'alleanza con parte del clero reatino. Che la chiesa cittadina rappresentasse l'ambito sociale in cui il testatore voleva ricavare uno spazio per le sorti della sua famiglia lo si intende anche dalle sottoscrizioni al documento: nessuno dei testimoni era laico. Pietro stesso, figlio di Teuderacio, era chierico, quindi coerentemente inserito nel contesto di riferimento. La scelta, però, di

---

dell'eredità. Il mio interesse, in questa trattazione, va però solamente al contenuto e al significato sociale di queste donazioni. GASPARRI (2005).

<sup>351</sup> LA ROCCA (2005/A).

<sup>352</sup> FELLER (2005), pp. 267-268.

lasciare tutti i beni a Farfa, alla morte degli eredi, dimostra che la finalità del testo era quello di porre il gruppo familiare e le sue proprietà sotto la protezione del monastero.

L'istituzione monastica farfense era diventata un patrono appetibile, grazie alle acquisizioni di terreni fiscali, ottenuti inizialmente con il beneplacito del re e poi per un'accurata politica di scambi di terreni e prestigiose alleanze. Fino a questo momento, nelle fonti documentarie a nostra disposizione era il monastero ad apparire come dispensatore di cavalli, a dimostrazione del proprio legame particolare con il potere pavese, che aveva concesso alla fondazione di allargare la sua influenza su alcuni terreni fiscali nei dintorni.

Teuderacio, che aveva scelto un'alleanza con Farfa, decise di includere nell'elenco dei suoi possedimenti anche dei cavalli. Come lui, anche Auderisio del fu Stefano, nel 770<sup>353</sup>, lasciò al monastero di Farfa e al suo abate Probatò tutti i suoi possedimenti, che erano distribuiti in un territorio che comprendeva Rieti, i Marsi e Spoleto. Parte di questi territori, furono lasciati in vitalizio a due sorelle: alla loro morte, sarebbero passati al monastero. Nel dettagliato elenco dei beni sono nominati, anche in questo caso, dei cavalli. La presenza di questi animali in entrambi i testamenti sembra indicare il tentativo di dialogare con un'istituzione monastica che, da quanto si è detto, sembra aver sfruttato i cavalli che allevava sulle terre donate dal duca e dal re come simbolo di prestigio. A questa ipotesi conducono alcune considerazioni: Farfa, per un certo periodo, si pone come donataria di cavalli; il furto di uno dei cavalli del monastero è considerato come reato gravissimo; nel corso di pochi decenni sembra che i cavalli di Farfa avessero aumentato il proprio valore economico, permettendo di acquisire un numero maggiore di beni in cambio di un unico animale.

Il rapporto diretto con il re emancipò il monastero di Farfa da una situazione in cui la presenza di forti influenze esterne l'aveva costretto a un ruolo subordinato. Il duca Lupone, uomo del re, Ratchis e Astolfo protessero i diversi abati che si succedevano alla guida di Santa Maria e permisero loro di costruire una potenza territorialmente coerente che, in un primo tempo, si concentra all'interno della

---

<sup>353</sup> CDL, V, 55.

Sabina, dove si trova il monastero. Il cavallo, nel caso delle donazioni farfensi dopo questi fatti, fu usato, qui come altrove, come simbolo di un legame speciale con Pavia: il punto di collegamento ideale deve essere ricercato, questa volta, non tanto nell'attività militare quanto nella concessione di terreni fiscali. La simbologia equestre di Farfa è particolarmente efficace nel mandare il suo messaggio di prestigio: non è casuale, probabilmente, il suo utilizzo in un ambiente in cui la donazione di terre pubbliche era uno dei principali mezzi di elevazione sociale.

## 5. *Le carte di Santa Sofia a Benevento.*

Il caso trattato nel presente capitolo proviene da un contesto differente, quello del ducato e principato beneventano. Data la particolare posizione dei duchi beneventani e dei principi che, dopo Arechi II (774-787) governarono successivamente alla conquista carolingia di Pavia, è possibile considerare la loro autorità sul territorio come quella di un potere centrale. L'indipendenza della *Langobardia Minor* – ovvero i territori meridionali inizialmente costituiti dai due ducati di Spoleto e Benevento – infatti, permetteva ai duchi di esercitare sul proprio territorio un dominio quasi incontrollato. Si è detto, ad esempio, di come i duchi spoletini si attribuissero un diritto che era invece prerogativa regia, nel donare territori del *publicum* ai propri *fideles*. Però, l'autonomia di Spoleto fu molto ridimensionata a partire dal regno di Liutprando e terminò al momento della discesa in Italia di Carlo Magno nel 774 per volontaria sottomissione al papa Adriano I (772-795). Il ducato di Benevento, invece, sebbene anch'esso colpito dall'insistente intromissione di Liutprando, e malgrado l'elezione di alcuni duchi fosse stata caldamente appoggiata dai re<sup>354</sup>, riuscì a creare una cultura di appartenenza e una tradizione di indipendenza tale da permettergli di sopravvivere alla caduta del regno e di diventare degno interlocutore degli imperatori d'Oltralpe.

Le carte del monastero di Santa Sofia si trovano nel *Chronicon Sanctae Sophiae*, composto in grafia beneventana nello scriptorio del monastero maschile di Santa Sofia nel 1119. Questa raccolta costituisce la risposta polemica all'opera cassinese di Leone Marsicano, la *Breviatio de monastero S. Sophiae* (1098), nella contesa che vedeva opposto il complesso monastico beneventano a quello di Montecassino. Santa Sofia, infatti, stava cercando di svincolarsi dal monastero cassinese cui era stata legata da dipendenza sin dall'epoca della fondazione arechiana<sup>355</sup>. Per questo motivo, il codice contiene tutti i documenti che attestavano i possedimenti dell'ente monastico e la sua indipendenza. Il *Chronicon* è costituito da un cartulario, un elenco dei duchi e dei principi beneventani, una piccola collezione

---

<sup>354</sup> Arechi II, ad esempio, era di provenienza friulana e fedele a re Desiderio (756-774)

<sup>355</sup> MARTIN (2000).

canonica e una sezione dedicata agli annali. La seconda sezione comprende alcuni precetti emanati in favore del monastero di Santa Sofia *ad Ponticellum*, fondato dall'abate Zaccaria. Si tratta di un edificio situato nella zona nord-orientale della città di Benevento, lontano, quindi, dal palazzo ducale.

Al *dossier* su Santa Sofia *ad Ponticellum* appartiene un precetto del novembre 721<sup>356</sup>, scritto a Benevento, che costituì la prima delle numerosissime donazioni che Romualdo II duca (706-731) fece a Zaccaria, denominato *abbas noster*. Oggetto della transazione erano le terre originariamente appartenute a Wandulfo, nella zona *ad Ponticellum*: su questo terreno si fondò in seguito Santa Sofia. Nel 722 Romualdo concesse a Zaccaria *abbati nostri* un casale e dei possedimenti a *Quintosdecimus*, che un tempo appartenevano a Pergoaldo; neppure per quest'ultimo, come per Wandulfo, è indicato il motivo per cui perse i possedimenti nominati. Un anno dopo, nel febbraio del 723, Santa Sofia *ad Ponticellum* era sicuramente già fondata, poiché un precetto del duca in questa data sancì l'indipendenza dell'ente ecclesiastico dai vescovi e da altri monasteri, riservando il suo controllo diretto solamente al Palazzo. I monaci di Zaccaria, inoltre, avevano la libertà di scegliere il proprio abate. L'importanza di questo documento è sottolineata da una citazione biblica che esalta la bontà delle donazioni alla Chiesa:

«Primitia et decima mea sunt et omnipotenti Deo offerite ea».

Romualdo II, allora, creò nella zona definita "Ponticello" un'area costituita da terreni confiscati, o ricevuti per eredità vacanti, con una piccola propaggine a *Quintusdecimus*: questi territori furono convogliati nelle proprietà di una fondazione monastica che fu poi resa direttamente dipendente dal duca. Nell'aprile dello stesso anno<sup>357</sup> i possedimenti di Santa Sofia inglobarono anche i territori situati a San Valentino, perché il precedente proprietario, Totone Transpadano, era defunto – in questo caso, è probabile che il motivo per cui il duca si trovava a disporre di tali beni era che Totone, straniero, non era riuscito a crearsi delle radici locali ed era morto senza eredi. La donazione non fu rivolta a Santa Sofia, ma solamente a Zaccaria *venerabilis abbas*.

---

<sup>356</sup> CSS, II, 4.

<sup>357</sup> CSS, II, 12.



Nel marzo 724<sup>358</sup> Romualdo sentì il bisogno di riconfermare tutte le donazioni sinora concesse al monastero e al suo abate e di aggiungerne altre. Sono ricordati i possedimenti che furono di Wandulfo, quelli di Totone Transpadano, quelli di Pergoaldo; si nominano, inoltre, per la prima volta un orto sul fiume Sabato, che fu di Trasoaldo, un territorio sul fiume Sangro, la *substantia* di Aloaldo a Benevento e quella di Giuliano, un territorio sul fiume Lauro. A questo punto, Romualdo, probabilmente per conferire un significato più pregnante alla conferma-donazione e per ribadire la legittimità della fondazione di Zaccaria, scelse di offrire a Santa Sofia anche quindici cavalli domati e tre stalloni.

L'ultima donazione che il duca fece a Santa Sofia è datata al dicembre del 726<sup>359</sup>. Il documento, redatto a Benevento, concesse al monastero fondato da Zaccaria un gualdo sul Calore – ancora un terreno fiscale – perché i monaci vi potessero pescare. Destinatario è il complesso monastico, e non più l'abate. Si potrebbe ipotizzare, allora, che, mentre inizialmente le donazioni a Zaccaria non si discostavano molto dalla prassi di concedere terreni pubblici ad aristocratici, successivamente l'interlocutore del duca divenne l'istituzione stessa che, sciolta da altri vincoli e connessa direttamente al potere ducale, diventava centro di raccolta e propagazione di questo stesso potere e delle sue proprietà.

Romualdo II assunse il titolo ducale nel 706, succedendo al padre Gisulfo I (689-706). Sotto il suo ducato, le complesse vicende politiche sul suolo italiano favorirono i tentativi che egli compì per ottenere una maggiore indipendenza da Pavia. Ravenna fu teatro di scontri violenti, in un primo momento (710-11) a causa del comportamento estremamente severo di Giustiniano II (704-711), e in un secondo momento (712) la sollevazione popolare fu rivolta contro il successore di Giustiniano, Filippico (711-713), tacciato di eresia. In Sicilia, tra il 717 e il 718, lo stratego Sergio, approfittando delle incursioni arabe a Costantinopoli, diede avvio a una ribellione ed elesse imperatore, al posto di Leone Isaurico (717-741), Tiberio. La vicenda non durò a lungo perché il generale Paolo, inviato da Costantinopoli, si affrettò a domare la rivolta e a deporre Sergio. Questi fuggì presso i territori longobardi della Calabria. A Pavia, inoltre, il governo di Liutprando (712-744) pose fine a una lotta intestina per l'assunzione del potere, che aveva causato l'uccisione di

---

<sup>358</sup> CSS, II, 1.

<sup>359</sup> CSS, II, 2.

due eredi al trono. Romualdo approfittò della situazione confusa per tentare di rafforzare l'indipendenza di cui godeva il suo ducato, nonostante la formale dipendenza dal re. Dopo aver sposato Gunteperga, nipote di Liutprando, nel 717, probabilmente approfittando della rivolta siciliana, conquistò il castello di Cuma: dopo poco tempo, però, fu costretto a restituirlo a papa Gregorio II (715-731) a causa dell'intervento delle truppe napoletane. Dal 729, però, re Liutprando si alleò con l'Esarcato, perché l'aiutasse a riportare Spoleto e Benevento all'obbedienza, oltre che per contrastare il pontefice. Tuttavia, sia Romualdo che Trasamondo di Spoleto prevennero l'invasione del re e si consegnarono spontaneamente, facendo atto formale di sottomissione e offrendo ostaggi<sup>360</sup>.

Romualdo II, approfittando della situazione di disordine in cui versavano i territori bizantini e la corte pavese, intraprese una politica volta ad aumentare e legittimare l'indipendenza del ducato beneventano. Contemporaneamente, avvallò la fondazione di un monastero, Santa Sofia *ad Ponticellum*, che avvenne per opera di un abate, Zaccaria. Questi, in precedenza, era stato beneficiato di diverse donazioni ducali, provenienti dal *publicum*. L'istituzione monastica fu slegata da qualsiasi altra dipendenza che non fosse quella palatina; inoltre, i possedimenti che competevano a Santa Sofia furono confermati attraverso il dono di quindici cavalli e tre stalloni. È probabile allora che il monastero fondato da Zaccaria fosse stato pensato come appendice del potere territoriale del duca, da una parte, e visibile manifestazione dello stesso dall'altra. Proprio nel momento in cui Romualdo conferiva una natura nuova alla sua autorità, ridefinendola a prescindere da Pavia, sentì la necessità di riconfermarla attraverso un simbolo che nel ducato beneventano, era conosciuto da una tradizione antecedente al dominio longobardo, come spiegherò più ampiamente nella prossima sezione.

Alla morte di Romualdo, nel 731, suo figlio Gisulfo era troppo giovane per sostituirlo: iniziò, perciò, una violenta contesa tra gli aristocratici in cui il piccolo duca rischiò di morire. Fu eletto Audelais, ma dopo due soli anni di governo, nel 732 fu depresso da Liutprando e sostituito da un uomo fidato, Gregorio (732-739). Gisulfo, intanto, si trasferì alla corte regia e sposò Scauniperga, una nobile settentrionale. Nel frattempo, segnali di rivolta provenivano dal ducato di Spoleto: nel 739, allora,

---

<sup>360</sup> HIRSCH-SCHIPA (1968).

Trasamondo fu sostituito da Ilderico. Alla fine dello stesso anno, il duca ribelle riuscì a riprendere il proprio posto. Proprio allora, morì Gregorio a Benevento. L'aristocrazia, diffidente nei confronti di Gisulfo a causa della sua educazione pavese, elesse Godescalco, il quale si alleò con il papa e con Trasamondo. L'intervento di Liutprando ne provocò la morte e la sostituzione con Gisulfo nel 742; contemporaneamente, la ribellione spoletina fu sedata<sup>361</sup>.

Il ducato di Gisulfo, dunque, si collocava al termine di una breve successione di duchi apertamente ostili al re. Egli invece, poiché fu educato a Pavia e aveva sposato una donna che apparteneva a una famiglia settentrionale, non era ben visto dall'aristocrazia beneventana. Forse per questo motivo, sono numerose le donazioni nel *Chronicon Sanctae Sophiae* risalenti al suo ducato: si spiega, inoltre, l'uso frequente di nominare Romualdo e di ricordare che da lui discendeva Gisulfo.

Nel luglio 742<sup>362</sup>, a Benevento, il nuovo duca confermò le donazioni che il padre aveva fatto a Santa Sofia e al suo abate: in particolare, si ribadiva il possesso delle terre che furono di Wandulfo. Quindi, il primo atto di Gisulfo, all'indomani della sua elevazione a duca per opera di re Liutprando, fu quello di ribadire la propria continuità con Romualdo e, di conseguenza, la legittimità del suo dominio. L'accento è, soprattutto, posto sulla dipendenza esclusiva di Santa Sofia dal Palazzo, quasi Gisulfo volesse crearsi una solida base di appoggio di fronte all'eventualità che l'opposizione aristocratica si rivelasse troppo ostinata.

Nel settembre dello stesso anno, il referendario Ermemario, a Benevento, produsse un precetto per Gisulfo con cui, nuovamente, si confermavano le sostanze acquisite da Zaccaria, ma con una differenza fondamentale: il potere del duca è descritto come influenzato dall'iniziativa del re:

«inspirante misericordia nostris piissimis dominis reges nos in nostro solio revocare dignati sunt, firmavimus atque concedere previdimus nos dominus vir gloriosissimus summus dux gentis Langobardorum ea que in primordio ducati nostri per nostrum preceptum vobis reverentissimus Zacharia abbati firmavimus<sup>363</sup>».

---

<sup>361</sup> HIRSCH-SCHIPA (1968), pp. 67-76.

<sup>362</sup> CSS, II, 8.

<sup>363</sup> CSS, I, 23.

Nel luglio del 745<sup>364</sup>, il duca ribadì tutte le concessioni fatte precedentemente a Zaccaria. Il precetto le elenca con precisione – ma omette i possedimenti sul Sangrio – mentre il riferimento al padre Romualdo è ripetuto due volte. L'aspetto fondamentale di questa riconferma è costituito, a mio parere, dalla menzione di quindici cavalli domati e tre stalloni: si tratta di una donazione che ricalca fedelmente quella contenuta nel precetto di Romualdo più volte citato. Gisulfo, allora, dimostrava di attribuire al monastero di Santa Sofia significati assai simili a quelli che gli attribuiva suo padre.

Esiste un nesso tra il monastero maschile fondato da Zaccaria e la Santa Sofia di Arechi: non solo Santa Sofia *ad Ponticellum* divenne in seguito dipendente dalla fondazione arechiana, ma l'omonimia tra le due istituzioni ha contribuito alla nascita della leggenda secondo cui fu Gisulfo II – e non Arechi – a fondare la chiesa, su un terreno che suo padre aveva precedentemente donato all'abate Zaccaria<sup>365</sup>.

Arechi II, nel 774, reagì alla caduta del regno longobardo con due iniziative significative: la ricostruzione e fortificazione di Salerno e la fondazione di Santa Sofia e del monastero femminile annesso. Riguardo alla fondazione di Santa Sofia, la datazione tradizionale è in contrasto con la testimonianza fornita da altre fonti, che collocano la traslazione delle reliquie dei Dodici Martiri e di San Mercurio nell'edificio tra il 760 e il 768: allora, l'attribuzione al 774 delle donazioni arechiane contenute nel *Chronicon Sanctae Sophiae* – introdotte dalla formula ricorrente “quam a fundamenta edificavi” - dimostra la volontà di sottolineare il legame tra questa fondazione e l'assunzione del titolo principesco<sup>366</sup>.

A differenza di Romualdo e Gisulfo, però, che nel fondare Santa Sofia *ad Ponticellum* vollero dimostrare la loro appartenenza al contesto beneventano, Arechi guardava all'esempio di re Desiderio (756-774) che assieme alla regina Ansa fondò il monastero di San Salvatore di Brescia<sup>367</sup>: a Santa Sofia, infatti, si monacò la sorella di Arechi. Questa fondazione, similmente a quella bresciana, attraverso le donne

---

<sup>364</sup> CSS, II, 6.

<sup>365</sup> MARTIN (2000)

<sup>366</sup> GASPARRI (1989).

<sup>367</sup> CDL, V, 727.

della famiglia principesca gestiva il patrimonio e contribuiva alla creazione di nuove alleanze con l'aristocrazia, le cui figlie e sorelle entravano a Santa Sofia, con la loro dote<sup>368</sup>. Tale funzione di Santa Sofia è condivisa, tra l'altro, con San Salvatore di Alife, in cui Arechi fece monacare la figlia. Entrambi i complessi femminili furono sottoposti alla tutela di un monastero maschile: Montecassino per Santa Sofia e San Vincenzo al Volturno per San Salvatore. Arechi dotò Santa Sofia di un patrimonio vasto e distribuito su di un largo territorio: in questo modo, per il principe diventava agevole sia il controllo di porzioni dei suoi possedimenti lontani dalla città che il contatto diretto con l'aristocrazia.

Arechi non donò mai dei cavalli a Santa Sofia, a differenza dei duchi che lo precedettero alla guida di Benevento e del suo territorio. Mentre negli altri contesti che sono stati presi in esame – quello della Tuscia e quello spoletino – il linguaggio equestre era utilizzato dagli attori sociali coinvolti per ostentare un legame con il potere regio, anche in alternativa a una tradizione indipendentistica locale (è il caso di Farfa), a Benevento le donazioni di cavallo ad enti monastici erano ispirate alla competizione con il potere pavese, sfruttando una tradizione probabilmente radicata nel territorio. Anche Gisulfo II, che pure era di fatto legato al re, ripete la donazione fatta dal padre per accattivarsi l'aristocrazia beneventana dimostrando la sua continuità con Romualdo II. Arechi II, invece, evitò accuratamente, nei suoi rapporti con Santa Sofia, qualsiasi riferimento alla simbologia equestre, preferendo sfruttare il potenziale di prestigio e di conservazione delle ricchezze portato dalle donne della sua famiglia. In questo modo, il principe segnava la novità del proprio governo, anche se la scelta di nominare la fondazione femminile come il monastero ducale richiamava la profondità di una tradizione avita a legittimare la sua autorità. Come si è ipotizzato per Peredeo in Tuscia, anche qui è possibile a mio parere vedere nella scelta di Arechi, la volontà di prendere le distanze dalla situazione politica e sociale precedente il suo governo.

---

<sup>368</sup> FELLER (2005).

## **6. Il mito delle cavalle: la simbologia equestre nell'*Historia Langobardorum*.**

Concludo questa breve trattazione sulla simbologia equestre nell'Italia dell'VIII secolo con una fonte narrativa che contiene il racconto leggendario delle origini del popolo longobardo e, allo stesso tempo, si pone al termine della loro storia: mi riferisco all'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono.

Di origini friulane, Paolo coltivò la propria educazione a Pavia negli anni Quaranta del secolo, probabilmente favorito dalla presenza di un re conterraneo, Ratchis. Agli anni Sessanta risale il primo lavoro letterario di Paolo Diacono, dedicato ad Adalperga, figlia del re Desiderio (756-774): l'*Historia Romana*, una riscrittura in chiave cristiana dell'opera di Eutropio (*Breviarium ab urbe condita*), cui furono aggiunti gli avvenimenti successivi a Gioviano fino a Giustiniano<sup>369</sup>. La datazione è incerta, ma sembra che l'autore dell'*Historia* abbia concluso la sua vicenda biografica nel monastero di Montecassino, dove venne in contatto con i principi beneventani e in particolare con Arechi II (774-787) per il quale compose un epitaffio; Adalperga, inoltre, dedicataria dell'*Historia Romana*, era la moglie del primo principe di Benevento. Paolo Diacono passò anche un lungo periodo della sua vita Oltralpe, probabilmente in seguito alla rivolta friulana del 776, per riscattare la sorte del fratello che era rimasto colpito dai provvedimenti punitivi successivi alla sconfitta degli insorti. In quegli anni, su richiesta del vescovo di Metz Angilram, compose il *Libellus de ordine et gesta episcoporum Mettensium*. È probabile che l'*Historia Langobardorum* sia stata scritta al ritorno a Montecassino, ma la datazione della stesura dell'opera, così come di molti altri episodi della vita di Paolo Diacono è estremamente incerta<sup>370</sup>. Le conoscenze che possediamo sulle vicende biografiche di Paolo, infatti, sono lacunose. Si ignora, tra l'altro, il motivo per cui il racconto dell'*Historia Langobardorum* si interrompa con il regno di Liutprando: si trattò di una

---

<sup>369</sup> GOFFART (1988), pp. 347-356.

<sup>370</sup> MCKITTERICK (2000) mette in dubbio la sua monacazione cassinese.

scelta consapevole dell'autore o si deve pensare che quest'ultimo non avesse concluso l'opera perché morì prima di poterlo fare? Le ipotesi a riguardo sono diverse, e ciascuna di esse conduce a una diversa interpretazione dell'intero lavoro di Paolo. La questione, infatti, non è irrilevante. Si pensi, ad esempio, che l'autore ha ommesso di parlare del regno di Ratchis, sebbene spenda per questo re, cui probabilmente era stato legato, parole di lode quando racconta le vicende che lo riguardarono prima che raggiungesse l'apice del regno<sup>371</sup>: allora questa importante reticenza fu verosimilmente generata da una causa esterna molto forte, come la morte, appunto, o la richiesta precisa da parte di una committenza potente.

Dall'analisi dell'*Historia Langobardorum* mi pare evidente la presenza di un uso consapevole del linguaggio equestre. Ad esempio, anche qui, come nei *Getica* di Giordane è presente il tema del cavaliere che, in battaglia, muore per aver perso il proprio cavallo<sup>372</sup>.

Il cavallo nell'*Historia Langobardorum* rappresenta la potenza di chi lo monta, nel bene e nel male. Ciò è evidente in un passo in cui è rappresentato un personaggio assolutamente negativo: si tratta del goto Tzalla. Come si legge anche nei *Dialogi* di Gregorio Magno<sup>373</sup>, questo guerriero selvaggio e crudele, dopo aver torturato un contadino per farsi rivelare il nascondiglio in cui conservava i suoi averi, fu condotto dalla sua vittima al cospetto di San Benedetto. Quest'ultimo, miracolosamente, sciolse con un solo sguardo i lacci con cui il contadino era tenuto legato e il Goto, intimidito dal sant'uomo, scese da cavallo e implorò il perdono. Ho spesso suggerito l'ipotesi che quello di scendere dal destriero, nella finzione letteraria per lo meno, fosse per un cavaliere un atteggiamento che dimostrava l'umiltà di chi si

---

<sup>371</sup> HL, VI, 26: "De hac igitur coniuge tres Pemmo filios, hoc est Ratchis et Ratchait et Aisthulfum, viros strenuos, genuit. Quorum nativitas humilitatem matris ad gloriam erexit". In HL, VI, 51-52 Paolo narra le gesta di Ratchis duce del Friuli, dipingendolo come saggio (trattiene suo fratello Astolfo dall'uccidere avventatamente re Liutprando) e valoroso (uccide uno Slavo con un semplice bastone). In HL, VI, 56 Ratchis combattendo valorosamente, riesce a gettare giù da cavallo un nemico, ma pietosamente lo risparmiò.

<sup>372</sup> HL, I, 23 (Alboino uccide Turismodo figlio del re dei Gepidi): "Quem Alboin spata percutiens, de equo praecipitatum extrinxit". HL, IV, 44 (Aione di Benevento muore perché precipita in una trappola preparata da alcuni Slavi): "Qui occultas foveas circa sua castra facientes, cum Aio super eos, absentibus Raduald et Grimoald, venisset eosque debellare vellet, equus eius in unam de eisdem foveis cecidit, atque inruentibus super eum Sclavis, simul cum aliquantis aliis extinctus est". HL, VI, 24 (il fiore della nobiltà friulana è sterminata dagli Slavi): "Videntes itaque Sclavi eos per devexa loca super se venire, praeparaverunt se viriliter, et magis lapidibus ac securibus quam armis contra eos pugnantes, pene omnes deiectos equis perimerunt".

<sup>373</sup> *Dialogi*, II, 31.

spogliasse del suo orgoglio, assieme al simbolo del suo prestigio. In Paolo Diacono questo episodio è ripreso all'interno di un componimento poetico dedicato alla vita di Benedetto:

«Barbara lora manus ignaras criminis arcent; / sponte sua fugiunt barbara  
lora manus. / Ille superbus equo roboans clamore minaci, / stratus humi recubat  
ille superbus equo<sup>374</sup>».

In questo passo la prepotenza del Goto è descritta in connessione alla sua cavalcatura: i due termini, *superbus equo*, sembrano fusi assieme in un'unica espressione che efficacemente rappresenta Tzalla e che rende bene, nella seconda parte di questo distico, attraverso il contrasto con *stratus humi* l'autorità del santo che riuscì a piegare questa stessa prepotenza

Un atteggiamento simile si riscontra in Ariulfo, duca di Spoleto tra il 591 e il 601. Paolo racconta come il re fosse stato aiutato dall'intervento soprannaturale di San Sabino, mentre era in battaglia contro i Bizantini. Riconobbe in seguito il suo protettore in un'immagine che lo rappresentava all'interno della Basilica a lui intitolata. Nonostante Ariulfo, dice Paolo, fosse all'epoca ancora pagano, egli, attratto dalla costruzione religiosa, scese da cavallo e vi entrò:

«Qui cum hoc dixisset, equo desiliens eandem basilicam conspecturus  
intravit<sup>375</sup>».

Se è vero che Ariulfo dovette per forza scendere da cavallo per entrare in chiesa, è vero anche che la scelta di specificare questo gesto può essere significativa. Si consideri, infatti, che anche in altre fonti si è riscontrata la tendenza a sottolineare il gesto di scendere dal cavallo in presenza delle manifestazioni del divino o dei suoi rappresentanti terreni: in Gregorio Magno, ad esempio, nel passo già citato di Tzalla<sup>376</sup>; ma anche i Goti che rubarono il cavallo a Libertino scesero da cavallo dopo aver compreso la santità dell'uomo<sup>377</sup>. Questa sorta di *topos* letterario è

---

<sup>374</sup> HL, I, 6.

<sup>375</sup> HL, IV, 16.

<sup>376</sup> *Dialogi*, IV, 31.

<sup>377</sup> *Dialogi*, I, 2.



ancora presente in due fonti del X secolo, di cui parlerò più avanti: Carlo Magno, nel *Chronicon* dell'Anonimo Salernitano, scende da cavallo per accompagnare Stefano II<sup>378</sup>; nella stessa opera, il vescovo di Salerno, Bernardo, mentre compie la traslazione delle reliquie di Cirino e Quigesio è costretto a scendere dal cavallo che si è miracolosamente fermato; Ottone re, nell'*Antapodosis* di Liutprando da Cremona, scende da cavallo sia per pregare per la vittoria del suo esercito<sup>379</sup> che per ringraziare Dio per la morte di Giselberto e di Everardo<sup>380</sup>. Nel passo di Paolo Diacono, allora, l'atteggiamento di Ariulfo è ancora più significativo se si considera che egli era pagano, a detta dell'autore: il suo gesto rispettoso denota la sua capacità di riconoscere la superiorità del Dio cristiano, e va dunque a lode non solamente del divino ma anche del duca stesso.

I cavalli sono portatori di prestigio, rappresentano la ricchezza e l'onore, coerentemente con quanto rilevato sinora anche in altre fonti. Come si trattasse di un abito, essi sono attributi personali, così come lo è un ruolo sociale. Re Grimoaldo (662-671), aveva preso violentemente il trono dopo aver eliminato dalla scena politica Godiperto (661-662) e Pertarito (661-662). Mosso a pietà per un uomo di Pertarito, Unulfo, che gli fu fedele fino all'ultimo, gli permise di raggiungere il suo signore in Francia; ugualmente lasciò libero anche il *vestiarius* del re, che aveva dimostrato altrettanta lealtà:

«Cumque post aliquot tempus rex Unulfum inquireret, utrum vellet ipsis diebus cum Perctarit esse, ille iueriurando ait, prius se vellet cum Perctarit mori, quam usquam alibi in summis deliciis vivere. Tunc rex etiam vestiarius illum requisivit dicens utrum melius ei esset secum in palatium manere, an cum Perctarit in peregrinatione degere. Qui cum ei similia sicut et Unulfus respondisset, rex eorum verba benigne suscipiens eorumque fidem conlaudans, praecepit Unulfo, ut quicquid vellet de domo sua tolleret, pueros scilicet et equos et diversam suppellectilem, et ad Perctarit inlaesus properaret. Pari etiam modo et vestiarius illum absolvit<sup>381</sup>».

---

<sup>378</sup> *Chronicon*, IV.

<sup>379</sup> *Antapodosis*, IV, 24.

<sup>380</sup> *Antapodosis*, IV, 26.

<sup>381</sup> HL, V, 4.

Unulfo può partire portando con sé schiavi, cavalli e altri *mobilia*: è facile ricordare, a questo proposito, il passo già citato della *Vita Walfredi*, in cui si raccontava di come Gunfredo, fuggendo dal monastero di famiglia, portasse con sé uomini, carte e cavalli. In entrambi i casi, i cavalli sono elencati insieme ad altri marcatori di *status*, come attributi indispensabili a sostenere anche visivamente il proprio ruolo nella società. Infatti, è significativo il fatto che, mentre Unulfo può attingere alle ricchezze regie, il *vestiarius*, in quanto servitore – e non arimanno, verrebbe da aggiungere – è solamente lasciato andare in libertà: a lui i cavalli del re semplicemente non sarebbero serviti, perché non doveva ostentare lo stesso prestigio di Unulfo.

Il cavallo è, dunque, un attributo della persona, un segno visibile della sua autorità. Durante l'assedio di Cividale a opera degli Avari, la vedova di Gisulfo, Romilda, dalle mura della città vide il Cacano nemico e se ne innamorò perdutamente:

«Horum rex, id est Cakanus, dum circa muros armatus cum magno equitatu perambularet, ut, qua ex parte urbem facilius expugnare posset, inquireret, hunc Romilda de muris prospiciens, cum eum cerneret iuvenili aetate florentem, meretrix nefaria concupivit, eique mox per nuntium mandavit, ut, si eam in matrimonium sumeret, ipsa eidem civitatem cum omnibus qui aderant tradere<sup>382</sup>».

Il re dei nemici appare a Romilda in tutto il suo splendore e nel pieno della sua potenza: egli è quasi vincitore, perché in posizione di vantaggio rispetto agli assediati privi di una guida. Il suo valore militare e sociale è rappresentato anche visivamente dal suo incedere circondato dai suoi cavalieri (nuovamente, torna il concetto degli uomini e cavalli per definire uno *status* sociale). Romilda è descritta come una meretrice, che vendette la propria città e la propria famiglia per soddisfare il suo desiderio; ciò che la colpì del Cacano, sembra suggerire Paolo, era proprio la sua posizione preminente. Nell'immaginario tardo antico e altomedievale, come si è accennato più volte, l'incapacità di governare la propria donna e i suoi capricci rendeva un uomo inadatto agli incarichi pubblici, perché non avrebbe saputo far

---

<sup>382</sup> HL, IV, 37.

valere la sua autorità sugli altri. Sullo stesso piano era messo il vizio dell'avarizia: pensare al proprio bene personale prima che alla salvezza delle persone che gli erano affidate denotava il cattivo comportamento di un ufficiale o di un qualsiasi comandante. Questi due aspetti sono riuniti nella persona della vedova di Gisulfo: ella seguì la sua carne e la sua avarizia; cedette all'aspetto fisico del vincitore perché non voleva perdere. Dunque, è significativo il fatto che il Cacano, quando Romilda se ne invaghì, le si mostrasse a cavallo e accompagnato dai suoi uomini – a loro volta a cavallo – in quella che si potrebbe considerare una sorta di “parata” della cavalleria avara.

Il cavallo è, nell'*Historia Langobardorum*, ancora connesso a una retorica militare e maschile, è simbolo di prestigio perché richiama il valore e il coraggio di chi lo usa. Così, Grimoaldo, ancora bambino, fuggiva con i suoi fratelli da Cividale, presa dagli Avari, durante gli avvenimenti di cui sopra: contro ogni aspettativa, nonostante la giovanissima età, riuscì a montare su un cavallo e a salvarsi (HL, IV, 37):

«Et quibus unus Grimoaldum puerulum fratrem suum, dum existimaret utpote parvulum super equum currentem se tenere non posse, melius ducens eundem gladio perimere quam captivitatis iugum sustinere, eum occidere voluit. Cum igitur ut eum percuteret lanceam elevasset, puer lacrimans exclamavit, dicens: “Noli me pungere, quia possum me super equum tenere” Qui iniecta manum eum per brachium adprehendem super nudum equi dorsum posuit eundemque ut si posset se continere hortatus est. Puer vero frenum equi manu arripiens, fugientes germanos et ipse secutus est<sup>383</sup>».

Grimoaldo dimostrò in questo modo la sua eccezionalità: egli corrispondeva all'ideale di cavaliere e guerriero, di cui si è spesso parlato, in misura superiore rispetto agli altri uomini. Infatti, egli in seguito fu re: e la regalità, nell'*Historia Langobardorum*, è raccontata anche attraverso il linguaggio equestre, come si vede anche dall'episodio che segue, che fa parte della saga longobarda delle origini.

Una donna che aveva partorito sette gemelli se ne liberò gettandoli in uno stagno. Capì che passasse di lì re Agelmundo il quale, inorridito dallo spettacolo dei piccoli cadaveri, li muoveva delicatamente con la lancia. Uno dei neonati, però,

---

<sup>383</sup> HL, IV, 37.

ancora vivo, afferrò l'asta del re con forza:

«Contigit itaque, ut rex Agelmund, dum iter carperet, ad eandem piscinam deveniret. Qui cum equo retento miserandos infantulos miraretur, hastaque, quam manu gerebat, huc illucque eos inverteret, unus ex illis iniecta manu hastam regiam comprehendit. Rex misericordia motus fatumque altius ammiratus, eum magnum futurum pronuntiat<sup>384</sup>».

Il bambino salvato dall'acqua era Lamissione, che dal fiume prese il nome, come dice Paolo Diacono, e che in un fiume sconfisse la regina delle Amazzoni: il suo personaggio è accompagnato dall'elemento, si potrebbe dire, totemico dell'acqua, in un contesto segnato da molte coincidenze simboliche, come il numero biblico di sette. L'episodio deve dimostrare il valore e la regalità di uno dei primi sovrani longobardi: egli, come Grimoaldo, sin da bambino si dimostra eccezionale per forza e determinazione. Si capisce come tutta la vicenda sia inquadrata in una cornice mitologica e simbolica: per questo motivo l'immagine del re Agelmundo a cavallo e con la lancia puntata verso l'acqua è anch'essa significativa, e rappresenta l'idea stessa di regalità. La lancia, infatti, è un simbolo regio ed è dunque importante il fatto che Lamissione avesse afferrato proprio questo simbolo: fu questo il motivo per cui Agelmundo predisse il glorioso futuro del neonato, perché aveva dimostrato di saper tenere un oggetto apportatore di regalità. Il cavallo, allora, partecipa alla descrizione della regalità di Agelmundo.

Il cavallo e la lancia si ritrovano ancora citati assieme nella definizione simbolica della regalità in un episodio che riguarda Autari (584-590). Paolo Diacono riporta una leggenda secondo cui questo re, conquistate Spoleto e Benevento, giunse fino a Reggio e vi stabilì i confini del regno, oltre i quali non si sarebbe potuti andare:

«[...] et quia ibidem intra maris undas columna quaedam esse posita dicitur, usque ad eam equo sedens accessisse eamque de hastae suae cuspidem tetigisse, dicens: "Usque hic erunt Langobardorum fines"<sup>385</sup>».

---

<sup>384</sup> HL, I, 15.

<sup>385</sup> HL, III, 32.

Anche in questo caso, si tratta di un momento solenne e pregno di significato: ancora una volta, il re è rappresentato a cavallo e con la lancia. Il gesto di Autari è fondativo, stabilisce per sempre un confine: Paolo Diacono ha bisogno di mostrare tutta la potenza sovrana del popolo di cui narra la storia.

Del resto, lo stesso re è protagonista di un altro episodio per certi versi simile al precedente. Era appena stato, sotto mentite spoglie, presso Garibaldo re dei Bavari, per valutare personalmente le virtù della sua promessa sposa, Teodolinda. Sulla strada del ritorno, però, di fronte alla scorta bavara, stanco di nascondere la sua vera identità, egli diede libero sfogo alla sua furia regale:

«Igitur Authari cum iam prope Italiae fines venisset secumque adhuc qui eum deducebant Baioarios haberet, erexit se quantum super equum cui praesidebat potuit et toto adnisu securiculam, quam manu gestabat in arborem quae proximior aderat fixit eamque fixam reliquit, adiciens haec insuper verbis: "Talem Authari feritam facere solet"<sup>386</sup>».

In questo caso il re scelse di dimostrare il suo ruolo attraverso un'azione che fosse significativa: prima si alzò sulla sella, poi si lanciò correndo fino a scagliare con tutta forza una scure contro un albero. La lancia non figura, questa volta, tra i simboli di cui Autari si servì per rappresentare la propria identità, ma il cavallo rimane a sottolineare la sua autorità e la sua forza guerriera.

Il cavallo è uno dei simboli della regalità e il re è saldamente legato alle leggende della sua stirpe "longobarda". Infatti, nell'*Historia Langobardorum* il linguaggio equestre accompagna la storia longobarda sin dalle origini, appartiene alla sua stessa identità.

Alboino, all'indomani della vittoria sui Gepidi, si trovò a sedere alla mensa del re sconfitto, Turisindo, nonostante avesse ucciso solo il giorno prima il figlio del suo ospite, Turismodo. Il re dei Gepidi, trattenendo a fatica la rabbia e il dolore, si mostrò rispettoso delle regole dell'ospitalità e trattò Alboino con ogni riguardo. Improvvisamente, però, uno dei figli del re, incapace di contenere il proprio disappunto, aggredì verbalmente i Longobardi:

---

<sup>386</sup> HL, III, 30.

«Tunc regis alter qui aderat filius, patris sermone stimulatus, Langobardos iniuriis lacessere coepit, asserens eos, quia a suris inferius candidis utebantur fasceolis, equabus quibus crure tenus pedes albi sunt similes esse, dicens: “Fetilae sunt equae, quas similatis”. Tunc unus e Langobardis ad haec ita respondit: “Perge” ait “in campum Afeld, ibique procul dubio poteris experiri, quam valide istae quas equas nominas praevalent calcitrare; ubi sic tui dispersa sunt ossa germani quemadmodum vilis iumentum in mediis pratis”<sup>387</sup>».

I Longobardi, agli albori della loro storia, furono accostati a delle cavalle a causa del loro abito tipico. Si è spesso parlato dell'importanza degli abiti nel definire un'identità sociale – in questo caso di popolo: gli abiti caratteristici dei Longobardi delle origini, dice Paolo Diacono, li avrebbero fatti assomigliare a delle cavalle, ove il femminile doveva probabilmente aggravare l'insulto nelle parole del principe gepido. La risposta del Longobardo è sorprendente. Egli, infatti, non rinnegò l'accostamento, ma ne rovesciò il contenuto in positivo: le cavalle nel suo discorso diventano agguerrite e pericolose.

Allora, è assai significativa la richiesta che Gisulfo, in procinto di fondare il ducato del Friuli, fece ad Alboino re:

«Qui Gisulfus non prius se regimen eiusdem civitatis et populi suscepturu edixit, nisi ei quas ipse eligere voluisset Langobardorum faras hoc est generationes vel lineas tribueret. Factumque est, et annuente sibi rege quas optaverat Langobardorum praecipuas prosapias, ut cum eo habitarent accepit. Et ita demum ductoris honorem adeptus est. Poposcit quoque a rege generosarum equarum greges, et in hoc quoque liberalitate principis exauditis est<sup>388</sup>».

Si tratta di un momento fondativo, per cui, anche in questo caso, il racconto di Paolo è pregno di significati simbolici: Gisulfo aveva bisogno non solamente delle famiglie più nobili, ma anche di mandrie di cavalle. Il fatto che egli avesse richiesto animali femmine era forse dovuto, sul piano materiale, alla loro possibilità di generare: ma a livello simbolico, non si può non pensare al brano precedentemente

---

<sup>387</sup> HL, I, 24.

<sup>388</sup> HL, II, 9.

citato e all'insulto del Gepido. Le cavalle sono connesse al riconoscersi in una memoria comune; esse sono, si potrebbe dire, i Longobardi stessi: anche il loro potenziale riproduttivo, allora, si riveste di un'aurea mitologica; le cavalle rappresentano un nuovo inizio. Il ducato in questione, si è detto, è quello da cui lo stesso Paolo Diacono proveniva; è il ducato da cui proveniva anche Ratchis, il re di cui spesso, nei capitoli precedenti, ho parlato a proposito del linguaggio equestre: come si dimostrerà nella prossima sezione, come nella zona beneventana, anche in quest'area, al confine con i territori slavi e bizantini, la simbologia equestre vantava una lunga tradizione. Questo stesso episodio probabilmente proveniva a Paolo da una leggenda più antica: purtroppo, però, come si dirà tra poco, risalire alle fonti dell'*Historia Langobardorum* è molto problematico, soprattutto perché probabilmente esse erano in buona parte orali.

Il cavallo associato alle origini della stirpe e al potere del suo re, assume una valenza mitologica che è sottolineata dagli episodi in cui attraverso questo animale si manifesta il divino.

Dopo un assedio durato tre anni, re Alboino riuscì a debellare la resistenza di Pavia. Al momento di entrare in città, però, il sovrano fu fermato da un evento miracoloso:

«In quam cum Alboin per portam quae dicitur Sancti Iohannis ab orientali urbis parte introiret, equus eius in portae medio concidens, quamvis calcaribus stimulatus, quamvis hinc inde hastarum verberibus caesus, non poterat elevari»<sup>389</sup>.

La situazione fu sbloccata dall'intervento chiarificatore di un anonimo longobardo, che spiegò al re come il cavallo fosse immobilizzato a causa delle intenzioni violente di Alboino. Solo dopo aver promesso clemenza e perdono nei confronti della cittadinanza, il sovrano poté entrare in città. È stato giustamente rilevata<sup>390</sup> la somiglianza tra questo episodio e uno analogo, tratto dalla *Historia Augusta* e riferito ad Aureliano: egli poté entrare nella città nemica di Tiana solo dopo che l'apparizione in sogno del saggio Apollonio lo convinse a risparmiare gli

---

<sup>389</sup> HL, II, 27.

<sup>390</sup> SETTIA (2000).

abitanti<sup>391</sup>. La maggiore differenza tra i due racconti, come si vede, è costituita dalla presenza del cavallo, che sostituisce l'apparizione magica: allora, il fatto che la spiegazione in Paolo Diacono sia messa in bocca a un anonimo longobardo e non a un personaggio di qualche spessore<sup>392</sup> significa probabilmente che il compito di questo "unus e Langobardis" fosse solamente quello di tradurre in parole un messaggio portato dal cavallo. In altre parole, nell'*Historia Langobardorum*, e molto probabilmente dalla tradizione cui Paolo attinse, il ruolo di Apollonio è svolto, a mio parere, dal cavallo: l'intervento miracoloso del sovrannaturale, infatti, passa attraverso l'animale, così come accade in altre fonti letterarie altomedievali.

In due episodi tratti dai *Dialogi* di Gregorio Magno, che ho descritto, l'intenzione di alcuni personaggi negativi non può essere tradotta in realtà perché i cavalli si rifiutano di proseguire: la vicenda di Libertino<sup>393</sup> e quella del vescovo Fortunato<sup>394</sup>. Del resto, Paolo dimostra di conoscere i *Dialogi* di Gregorio, come si è visto a proposito del poema su San Benedetto.

Conosciamo almeno altre due fonti in cui si ritrova questo *topos*. Nella *Vita Sancti Gaudentii*, scritta a Milano alla metà del IX secolo, Sant'Ambrogio, che sta tornando da Vercelli a Milano, è costretto a interrompere il viaggio:

«Subito stetit equus eiusdem beati Ambrosii, nec ultra illum movere quivit.

At ille coepit equum flagello cedere et calcaribus cruentare<sup>395</sup>».

Anche in questo caso, fu attraverso il cavallo che si manifestò la volontà divina. Ambrogio decise che avrebbe deviato il suo percorso fino a far visita a Gaudenzio a Novara e, solo allora, il cavallo riprese il cammino.

Nella *Vita Sancti Sabini*, della fine dell'VIII secolo, Teoderada, vedova di Romualdo (duca a Benevento tra il 671 e il 687), mentre attraversava l'Ofanto, cadde a causa del suo cavallo:

---

<sup>391</sup> FLAVIUS VOPISCUS SIRACUSIS, *Divus Aurelianus*, in *Scrittori della Storia Augusta*, a cura di P. Soverini, Torino, 1983, 22, pp. 1060-1062

<sup>392</sup> Particolare di cui SETTIA (2000) si dimostra stupito.

<sup>393</sup> I goti di Darida che avevano rubato il cavallo di Libertino furono bloccati dalle loro cavalcature di fronte al fiume Volturno (*Dialogi* I, 2).

<sup>394</sup> Il rapimento di due bambini a opera di alcuni Goti andò a monte a causa della caduta del cavallo del loro capo (*Dialogi*, I, 10).

<sup>395</sup> *Vita Gaudentii*, p. 420.



«Equus in quo sedebat, pede lapsus est. Quae mox in terra corruit<sup>396</sup>».

L'animale era inciampato sul luogo esatto in cui si trovavano i resti di San Sabino. Teoderada, una volta recuperate le sacre spoglie, fece costruire una basilica intitolata al santo.

Nell'*Historia Langobardorum* si legge di un altro evento miracoloso che coinvolge un cavallo. Giovanni vescovo di Bergamo, per aver offeso inavvertitamente Cuniperto (688-700) durante un banchetto attirò su di sé la vendetta del re:

«[...] rex ei hospitium revertenti equum ferocem et indomitum, qui immenso fremito super se sedentes terrae allidere solebat, praeparari fecit. Cui cum episcopus supersedisset, ita mansuetus extitit, ut eum blando incessu usque ad domum propriam deportaret. Quod rex audiens, et episcopum ex eo die honore debito coluit, et ei ipsum equum, quem suae sessioni dedicaverat, dono largitus est<sup>397</sup>».

L'episodio appena citato è estremamente simile a quello di *Dialogi*, I, 10, di cui si è detto, in cui il vescovo Fortunato domò il cavallo di un soldato che nessuno riusciva a montare. Come nel racconto di Gregorio, anche qui un uomo di chiesa, contro ogni aspettativa, riuscì a calmare un cavallo indomabile e ottenne, di conseguenza, l'animale stesso in dono. Ma nell'*Historia Langobardorum* il cavallo selvaggio fu presentato al vescovo con l'inganno per iniziativa del re, allo scopo di punire la sua sfrontatezza. Nel testo non è specificata quale fosse stata la grave mancanza di Giovanni nei confronti del suo sovrano, ma si può immaginare che la scelta di umiliarlo con un cavallo non fosse casuale. Il linguaggio equestre, si è spesso ripetuto, era idealmente connesso a un mondo laico e militare – anche se non era sconosciuto al clero – e, probabilmente, Cuniperto avrebbe voluto dimostrare al vescovo – che sarebbe stato presto disarcionato dal cavallo indomito – che l'autorità regia non tollerava invadenze: sembra che Cuniperto avesse voluto, insomma, ridefinire gli ambiti di competenza tra il re e il vescovo. L'evento miracoloso

---

<sup>396</sup> *Vita Sancti Sabini*, p. 323.

<sup>397</sup> HL, IV, 8.

diede torto al sovrano il quale dovette riconoscere l'autorità di Giovanni e sancire questo riconoscimento con un dono.

Uno dei problemi più importanti per interpretare l'ultima opera di Paolo Diacono è costituito, come si è accennato, dall'individuazione delle fonti: sappiamo, infatti, che l'autore si ispirò alla *Historiola* che Secondo di Non scrisse su commissione della regina Teodolinda, ma anche i *Dialogi* di Gregorio Magno hanno sicuramente avuto un peso nella scrittura di Paolo. Più sfuggenti sono invece le fonti orali, da cui probabilmente derivavano molte leggende raccolte da Secondo o da Paolo stesso<sup>398</sup>. Di fatto, però, si deve pensare che dietro all'*Historia Langobardorum* esistesse una tradizione certamente antica. Ciò non significa che Paolo non abbia ripensato e riscritto questa stessa tradizione per seguire una finalità immediata, ma si deve comunque tenere in considerazione la presenza di un contesto culturale di origine che con il linguaggio equestre ha già familiarità. Oltre alla corte pavese – dove il rapporto tra aristocratici e re era descritto secondo la retorica del possesso e dell'ostentazione di cavalli –, Paolo incrociò, nell'arco della sua vita, due zone assai sensibili a questa simbologia, il principato beneventano e l'area friulana.

La proposta di interpretazione di Rosamond McKitterick<sup>399</sup>, secondo cui Paolo Diacono scriveva su commissione dei re franchi di Pavia è molto interessante. La scelta di scrivere un'origine del popolo longobardo non fu, secondo questa ipotesi, dettata da velleità di riscossa contro l'invasore straniero<sup>400</sup>, ma piuttosto come ponte di collegamento tra il nuovo regime e quello appena concluso<sup>401</sup>. Personalmente mi pare ragionevole ipotizzare che la mediazione fosse tra Pavia e l'ultimo rappresentante del regno longobardo, il principato beneventano: non si può infatti dimenticare la rete di relazioni e amicizie che Paolo tessé in vita. Le vicende biografiche dell'autore, come si è detto, lo portarono spesso ad avere a che fare con la famiglia principesca: si ricordi che per Arechi egli scrisse anche un epitaffio, come si è detto. Inoltre, la figura di Paolo rimase viva nella memoria in Italia meridionale, quasi fosse stato un "eroe nazionale", portatore del valore longobardo incarnato dai

---

<sup>398</sup> SETTIA (2000).

<sup>399</sup> MCKITTERICK (2000).

<sup>400</sup> Semplificando l'interpretazione di GOFFART (1988).

<sup>401</sup> CAPO (2000), CAPO (1990).

principi<sup>402</sup>. Se l'*Historia Langobardorum* fu letta in questa chiave a Benevento è perché conteneva elementi che permettevano questa interpretazione: i carolingi che avrebbero commissionato l'opera vollero creare forse un contatto con l'interlocutore meridionale, intesero probabilmente presentarsi non solamente rispettosi delle tradizioni longobarde, ma anche degni successori dei re.

Paolo sfruttò tutti gli strumenti culturali che aveva a disposizione per mandare questo messaggio. Il richiamo a una comune identità, passava anche attraverso l'uso sapiente della simbologia equestre, che nel regno longobardo rappresentava il rapporto dei nobili con il re e di quest'ultimo con il suo popolo; una simbologia che personalmente Paolo conosceva molto bene perché particolarmente viva sia in Friuli che nella zona di Benevento; una simbologia, infine, che oltralpe aveva vissuto una tradizione che aveva portato alla già citata sepoltura di re Childerico. Se si deve pensare che proprio i sovrani franchi fossero stati i committenti dell'opera, allora, si può verosimilmente considerare la simbologia equestre nell'*Historia Langobardorum* come una lingua comune, che permetteva a committente e pubblico di comunicare, nonostante le diversità di culture e tradizioni.

---

<sup>402</sup> DE RUBEIS (2000).

## 7. Conclusioni.

Dalla lettura delle fonti di VII e VIII secolo, allora, sembra di riscontrare una sempre maggiore consapevolezza dell'aristocrazia nell'utilizzo della simbologia equestre per manifestare e migliorare il proprio livello sociale. Il re stesso riconosce e avalla la definizione che di sé danno le *élites* del regno, classificandole sulla base della loro capacità economica di fornire cavalli all'esercito in fase di arruolamento.

Il linguaggio equestre, come si è visto, diventa un linguaggio attraverso cui passa il confronto e la competizione tra diverse famiglie aristocratiche: la scelta di usare o rinunciare a questa simbologia può servire alla volontà di distinguersi dai propri oppositori politici. Probabilmente, un esempio in questo senso possono essere considerate le rivalità tra le famiglie toscane di cui si è parlato.

Anche il clero sembra avere dimestichezza con l'ideale equestre, come dimostrerebbe il caso dell'abazia di Farfa. Qui, come si è visto, i cavalli che l'istituzione religiosa distribuisce in cambio di alcune donazioni terriere, sembrano acquisire un valore simbolico aggiunto, come sembrerebbe testimoniare la crescita del loro valore in termini di beni immobili nel corso degli anni.

L'atto di donare cavalli a enti religiosi si inserisce nella tendenza dell'aristocrazia a conservare e sublimare la propria ricchezza materiale e il proprio prestigio sociale all'ombra di una fondazione che fosse al riparo dai rischi di frazionamento patrimoniale insiti in una prosecuzione ereditaria su base familiare. A Benevento questo fenomeno diventa esaltazione di un potere inserito in un contesto in cui, come si vedrà, il linguaggio equestre gode di una lunga tradizione: è il caso dei duchi Romualdo II e Gisulfo II e delle loro donazioni a Santa Sofia *ad Ponticellum*.

Il cavallo, in quanto simbolo di prestigio, può concorrere anche a legittimare e nobilitare un'intera stirpe e la sua storia: nell'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, infatti, il passato dei Longobardi sembra spesso segnato da simboli equestri. Se si considera quanto detto sulla funzione di quest'ultima opera e sul suo ruolo, si potrebbe dire, di cerniera e giustificazione di un nuovo sistema politico,

risulta utile dedicare alcune riflessioni al significato e al peso della simbologia  
equestre nel mondo carolingio.

## **PARTE V: IL IX SECOLO.**

## **1. La tradizione della simbologia equestre nella cultura carolingia.**

Nella cultura d'oltralpe il linguaggio equestre era usato e conosciuto da tempo: com'è stato detto nei primi capitoli di questa trattazione, nella *Lex Salica* ci sono passi che testimoniano come il possesso di cavalli comportasse prestigio sociale in maniera più evidente che nel contemporaneo regno teodericiano in Italia. In particolare, si è sottolineata la legge che intendeva punire chi si fosse attribuito senza averne il diritto il prestigio di qualcun altro, perché aveva montato senza permesso la cavalcatura di quello<sup>403</sup>. Nell'*Editto* di re Rotari è presente una legge assai simile, per la quale ho ipotizzato che il divieto di cavalcare il cavallo di un altro fosse teso a salvaguardare il prestigio di ciascuno, in un contesto culturale in cui andare a cavallo significava dimostrare anche visivamente la propria identità sociale. La medesima osservazione può adeguarsi, allora, anche al capitolo appena citato della *Lex Salica*; il fatto che quest'ultima raccolta legislativa precedesse di due secoli quella di Rotari rende ancora più evidente la pregnanza e l'antichità della simbologia equestre nella storia culturale ereditata dal regno carolingio.

La scelta di Clodoveo (481-511), che fece seppellire il padre Childerico (457-481) assieme a una salma di cavallo suggeriva la medesima considerazione, così come la strategia adottata dall'aristocrazia, negli anni successivi, quando decise di deporre dei cavalli attorno al tumulo del re. Se la deposizione del cavallo assieme al corpo di Childerico non si discostava molto dalle rappresentazioni che la regalità gota in Italia diede di se stessa, la presenza di ventuno deposizioni simili nelle immediate vicinanze della tomba regia suggerisce invece un maggiore coinvolgimento dell'aristocrazia nell'uso del linguaggio equestre per comunicare prestigio e un rapporto privilegiato con il potere centrale. I cavalli sacrificati da alcune famiglie alla memoria di Childerico richiamavano probabilmente le scorte armate, di tradizione tardo romana, composte da guerrieri scelti legati tra loro e al signore da vincoli di fedeltà e di cameratismo.

In epoca carolingia, dunque, la simbologia equestre aveva già una lunga tradizione. Il regno di Carlo e quelli dei suoi successori, inoltre, furono maggiormente

---

<sup>403</sup> *Lex Salica*, XXIII.

segnati da occasioni di combattimento, rispetto al regno longobardo in Italia<sup>404</sup>. Le numerose campagne di conquista rendevano più frequente la chiamata alle armi e, di conseguenza, è facile che fosse più connessa al mondo militare anche la visione del mondo e della società, e il modo scelto per esprimerla.

La vita degli aristocratici carolingi era segnata molto fortemente da una ritualità legata alla vita militare e al rapporto con il re. È stata a lungo studiata, ad esempio, la cerimonia di consegna delle armi, durante la quale un uomo accompagnava un ragazzo alla vita adulta, consegnandogli i simboli del suo passaggio di *status* – le armi, appunto. Attraverso la consegna delle armi si creava un rapporto ideale di figliolanza che non necessariamente coinvolgeva padre e figlio biologici e poteva dunque dare origine ad un'alleanza<sup>405</sup>.

Il sovrano periodicamente convocava riunioni di *fideles*, che dovevano presentarsi a corte portando armi e cavalli – i segni distintivi della loro condizione e del loro rapporto con il potere centrale<sup>406</sup>. Presso la corte si svolgevano riti di donazione tra il re e i suoi uomini, nei quali erano coinvolti anche i cavalli, come è stato recentemente sottolineato da Janet Nelson<sup>407</sup>. Armi e cavalli, dunque, erano simboli che si univano nel delineare l'aristocrazia laica che attraverso l'identità militare trovava il proprio posto nella società. Per contro, la perdita, volontaria o imposta, di questa identità sociale era segnata dalla deposizione dell'armamento e dall'abbandono della cavalcatura<sup>408</sup>. Ciò poteva avvenire anche in occasione di un ritiro a vita monastica.

Lo stile di vita aristocratico prevedeva un'educazione basata sull'uso delle armi e sugli esercizi equestri. L'abitudine di mandare un figlio presso la casa di un nobile perché venisse istruito sulle tecniche di equitazione è testimoniato già per il IX secolo<sup>409</sup>. Questa usanza da una parte permetteva di cucire nuove alleanze con la famiglia che ospitava il ragazzo, dall'altra promuoveva la costruzione di un'identità aristocratica, fatta di caratteristiche precise e riconoscibili, quali appunto l'abilità nell'andare a cavallo.

L'*exercitus* era, per il regno carolingio come in molte altre realtà altomedievali, un'istituzione assai importante, ove si ostentavano e ridefinivano i ruoli sociali. Si

---

<sup>404</sup> GASPARRI (2012).

<sup>405</sup> Sulle donazioni di armi LE JAN (2000).

<sup>406</sup> *Capitolare missorum* (792 vel 786), 2, 5.

<sup>407</sup> NELSON (2010)

<sup>408</sup> LEYSER (2003)

<sup>409</sup> KEEN (2005), p. 62.



tratta di un contesto in cui era possibile una certa mobilità sociale, grazie alle proprie capacità e al rapporto con i superiori<sup>410</sup>.

La presenza evidente della simbologia equestre nel regno di Carlo e in quelli dei suoi successori ha portato la storiografia d'oltralpe a porsi un interessante interrogativo: se, cioè, la cavalleria tardo medievale e i suoi riti elaborati non fossero che un'evoluzione di un'attitudine culturale già presente nell'alto medioevo. Una scuola di pensiero sottolinea l'alterità tra le usanze e la cultura cavalleresche del tardo medioevo e la ritualità del IX secolo<sup>411</sup>. Tale posizione si basa principalmente su alcune considerazioni: da una parte l'alterità della Chiesa alla vita militare prima dell'XI secolo – fenomeno ben diverso dalle benedizioni di armi che furono celebrate nel periodo successivo – e dall'altra parte la quasi totale immobilità della società dell'alto medioevo, per cui la ritualità legata al cavallo e all'appartenenza all'esercito non avrebbero che rafforzato ulteriormente la posizione irraggiungibile dell'alta aristocrazia e non avrebbe permesso alcuna ascesa sociale – a differenza di quanto accadeva dopo il Mille. Altri studiosi, invece, vedono una sostanziale continuità tra le tradizioni dei cavalieri carolingi e quelle dei secoli seguenti. In particolare, da una parte è stato dimostrato che la Chiesa non era estranea alla vita militare, ma che anzi sembrava volesse avere un ruolo nella sua definizione: i concili tenutisi nel IX secolo avevano già cominciato a suggerire l'idea che lo stile di vita del cavaliere armato dovesse comprendere anche un comportamento moralmente irreprensibile<sup>412</sup>. Dall'altra parte, si è proposta l'ipotesi che la società altomedievale non fosse così statica come la vorrebbe certa parte della storiografia: al contrario movimenti verso il basso – più frequenti – e verso l'alto erano possibili soprattutto all'interno della categoria sociale degli aristocratici che si definivano attraverso lo stile di vita del cavaliere<sup>413</sup>. Il problema, a mio parere, è di difficile risoluzione, poiché si deve anche tener conto della diversa disponibilità delle fonti per i due periodi considerati: infatti, risulta difficile fare confronti oggettivi tra i riti della cavalleria bassomedievale che le fonti descrivono dettagliatamente e rappresentano anche iconograficamente e quelli connessi all'attività equestre nell'alto medioevo, che possiamo conoscere solamente attraverso pochi accenni colti da un ventaglio di testimonianze di per se stesso poco fornito.

---

<sup>410</sup> LEYSER (2003)

<sup>411</sup> BARTHÉLEMY (1998).

<sup>412</sup> LEYSER (2003).

<sup>413</sup> BOUGARD-LE JAN (2010).

La simbologia connessa al cavallo presso i Franchi si innestava senza troppi attriti in un contesto culturale e politico abituato da secoli a questa stessa simbologia. Per questo motivo, è significativa la testimonianza di Agnello Ravennate, che descrive i sovrani carolingi mentre tenevano i placiti a Pavia sotto il ritratto musivo di Teoderico a cavallo<sup>414</sup>. Questo accostamento ideale tra l'amministrazione della giustizia e la rappresentazione dell'autorità a cavallo si coglie infatti anche nella costruzione ideologica del potere formulata alla corte teodericiana, come si è visto a proposito della lettera raccolta nelle *Variae* che mostra re Teoderico oberato dalle richieste di giustizia mentre era impegnato negli esercizi equestri<sup>415</sup>. Ma si ritrova la medesima simbologia anche nel regno longobardo: gli arimanni descritti dalle leggi di Ratchis, come si è più volte ripetuto, accompagnano a cavallo lo iudex incaricato di redimere le contese sul territorio<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> LPR, XCIV, BOUGARD (1995).

<sup>415</sup> *Variae*, III, 5

<sup>416</sup> *Ratch*, 4.

## **2. Il linguaggio equestre e l'aristocrazia di IX secolo: alcune fonti testamentarie.**

Nel 774, a Bergamo, Taido, gasindio di re Desiderio, redasse un testamento con cui distribuì i suoi cospicui possedimenti fondiari, collocati tra Veneto e Lombardia, a una lunga serie di enti ecclesiastici, allo scopo dichiarato di permettere il mantenimento delle loro luminarie. La moglie ottenne l'usufrutto dell'eredità, con la condizione di preparare periodicamente dei pasti per i poveri. La *dispositio* di questa carta regola anche la gestione degli *scherpa* di Taido, ovvero i beni mobili personali: tra essi figurano oro, argento, vestiti e cavalli.

«Mobilibus vero rebus meis, hoc est scherpha mea, aurum et argentum, simul et vestis atque et cavalli, quantumcumque post meum reliquero obitum, volo ut omnia distributum et rogatum fieri debeat per anime mee remedium<sup>417</sup>».

Ancora una volta, dunque, i cavalli sono elencati assieme agli oggetti che dovevano rappresentare il rango dei loro possessori. Gli *scherpa* furono affidati al vescovo di Bergamo che a sua volta doveva distribuirli in elemosina.

Si è già accennato al valore sociale dei documenti che definivano il destino delle ricchezze di un gruppo familiare in previsione della morte di uno dei suoi membri; si è detto anche di come sia possibile tracciare una linea che idealmente colleghi la messa in scena di rituali funerari che prevedevano il seppellimento pubblico di beni preziosi e l'elencazione di altrettanti beni all'interno di un documento scritto. In entrambi i casi il gruppo familiare, posto di fronte a un cambiamento drastico – per lo più costituito dalla morte di uno dei suoi membri, ma non solo –, si trovava in una situazione di incertezza, con la necessità di riorganizzare i propri equilibri interni, creandone di nuovi e rafforzando quelli già esistenti. In un mondo in cui l'identità sociale di un individuo era definita e sottolineata anche attraverso segni visibili esteriori, la deposizione di questi simboli assieme al corpo di un defunto durante una cerimonia pubblica assumeva un valore simile all'elencazione di questi stessi segni, assieme alle terre, in un documento. La *charta* era essa stessa simbolo

---

<sup>417</sup> CDL, II, 293.

di prestigio<sup>418</sup>: era conservata accuratamente ed esibita in occasione di un placito o in qualunque situazione richiedesse una conferma del privilegio sancito dal documento. Dunque, anche le disposizioni testamentarie possedevano una valenza pubblica.

Il significato dei testamenti, tra VIII e IX secolo, non si esaurisce nell'ostentazione della ricchezza familiare. La stesura scritta e ufficiale delle proprie volontà comportava una progettualità precisa, il tentativo di salvaguardare la propria famiglia mantenendone il prestigio e le ricchezze e agganciandola ad amicizie prestigiose<sup>419</sup>. Scrivere un testamento permetteva al redattore di sottrarre il proprio patrimonio alle regole successorie stabilite per legge e renderlo funzionale alle proprie scelte strategiche e ideologiche.

La progettualità che generava un documento di ultima volontà comportava la ridefinizione di legami familiari e la creazione di nuovi: quindi, un atto testamentario serviva anche a ridefinire o ricreare il gruppo familiare stesso<sup>420</sup>. Infatti, gli stessi membri del gruppo erano coinvolti nell'attuazione delle volontà del testatore, oltre ad esserne beneficiati con doni e usufrutti: essi, infatti, potevano essere nominati dal redattore del documento come esecutori delle sue disposizioni; spesso, inoltre, la possibilità stessa di godere dei lasciti ereditari era subordinata all'adempimento di alcune condizioni imposte dal testatore – ad esempio, l'obbligo di non risposarsi per la vedova, o di occuparsi dell'allestimento di messe o di mense per poveri e pellegrini. Allora, il documento di ultima volontà poteva costituire il mezzo non solo per salvaguardare il proprio gruppo familiare ma anche per manipolarlo e controllarlo. Se si considera, come è stato già spiegato a proposito delle carte di VIII secolo, che non sempre le disposizioni *post obitum* erano fissate in punto di morte, ma a seguito di eventi che stravolgevano gli equilibri familiari – le donne, ad esempio, spesso redigevano le proprie ultime volontà appena dopo essere diventate vedove, per inserirsi in una nuova rete di sostegno economico e sociale – allora emerge ancora più chiaramente il peso di questo tipo di carte per i gruppi familiari e per le realtà che entravano in contatto con tali gruppi. Attraverso la redazione scritta degli atti di ultima volontà, infine, era possibile anche ridisegnare i confini dei propri legami familiari ostentando amicizie che invece nascevano con il testamento stesso,

---

<sup>418</sup> Si ricorderà il passo tratto dalla *Vita Walfredi* di cui si è ampiamente parlato.

<sup>419</sup> PROVERO (2005).

<sup>420</sup> PROVERO (2005)

attraverso concessioni di usufrutti o possessi di parte dell'eredità<sup>421</sup>.

Da quanto ricavato sinora, dunque, si può dire non solamente che redigere testamento permetteva di ostentare il prestigio familiare, ma anche che l'atto stesso di mettere per iscritto in un documento ufficiale le proprie ultime volontà era un simbolo di prestigio<sup>422</sup>

Nel IX secolo, emerge la tendenza a coinvolgere in misura sempre maggiore gli enti ecclesiastici nella gestione della memoria familiare: infatti, se l'aristocrazia di fine VIII secolo, posta di fronte al rischio concreto di non poter assicurare la prosecuzione materiale e carnale della propria famiglia sceglieva di affidarla a delle istituzioni religiose, nel secolo successivo all'interno delle donazioni a enti ecclesiastici, l'accento veniva sempre più posto sulla celebrazione di messe in memoria dei propri defunti e sull'organizzazione di atti di elemosina: queste azioni – la conservazione della memoria e la distribuzione di parte della ricchezza ai poveri –, che inizialmente erano affidate alle donne della famiglia, progressivamente passavano sotto la responsabilità ecclesiastica. Lo scopo era quello di ottenere quei beni celesti promessi dalla religione: la salvezza eterna, l'elevazione della memoria e della ricchezza familiare a un livello in cui nessuna minaccia materiale avrebbe potuto scalfirle<sup>423</sup>. A tal proposito, la preoccupazione per il mantenimento delle luminarie, lungi dal costituire una vuota formula che, come un ritornello, doveva in un certo senso nascondere una strategia molto più concreta e disinibita, che si pretende fosse sottesa ad un tipo donazione i cui frutti immediati sfuggono alla percezione di un osservatore del XXI secolo, era invece dovuta alla reale necessità di mantenere, per così dire, il potere spirituale dell'ente cui si era affidato il proprio destino ultraterreno<sup>424</sup>. Il livello spirituale, paradossalmente, era considerato assai concreto: chi affidava a un monastero o a un'istituzione religiosa la propria ricchezza terriera e il proprio tesoro – costituito da oggetti che contenevano e significavano la storia della propria famiglia – o i propri *scherpa* – oggetti che manifestavano il livello sociale acquisito dal singolo, e la sua storia personale – non lo faceva nell'intento di rinunciarvi, ma per ritrovarli in tutto il loro splendore terreno nell'aldilà.

Tornando al testamento di Taido, questa è la prima carta in cui delle istituzioni

---

<sup>421</sup> PROVERO (2005)

<sup>422</sup> LA ROCCA-PROVERO (2000).

<sup>423</sup> LA ROCCA (1998/A).

<sup>424</sup> FOURACRE (1995).

religiose sono nominate in connessione alle pratiche di elemosina<sup>425</sup>. In precedenza, come si è spiegato, si preferiva generalmente affidare tali pratiche alle donne; ciò permetteva, tra l'altro, anche di controllare l'elemento femminile che, come si è spesso ripetuto, tendeva per la sua natura giuridica a svincolare dalle leggi successorie, riparandosi nelle zone d'ombra e nelle falle lasciate aperte dal diritto che riguardava la particolare condizione sociale delle vedove, sulle quali si scontravano gli interessi tra loro contrastanti di più famiglie. Com'è facile immaginare, l'interesse del marito era che la donna non si risposasse, per evitare ulteriori dispersioni di ricchezze in favore della nuova famiglia. Anche nel testamento di Taido la moglie è coinvolta nell'attuazione delle sue volontà, perché fu incaricata di occuparsi dei pasti per i poveri. Nella piena età carolingia la gestione dell'elemosina e quella della memoria, attraverso la celebrazione di messe, è interamente affidata ai religiosi: il testamento di Taido suggerisce che le trasformazioni riguardanti le strategie di prestigio attuate dall'aristocrazia in Italia sotto il dominio carolingio erano la continuazione di processi che si erano avviati già precedentemente.

In questo quadro, allora, rientra la menzione dei cavalli tra i beni portatori di prestigio nominati tra gli *scherpa*: anche in questo caso, essi sono simboli visibili di prestigio sociale, per cui l'atto di privarsene per elemosina era coerente con la tendenza appena descritta. Se dunque la donazione alla chiesa – Taido affidava i suoi *scherpa* al vescovo di Bergamo – permetteva di guadagnare le stesse ricchezze nell'aldilà, allora si può immaginare che l'identità sociale di Taido, insita negli oggetti che la descrivevano e che, in un certo senso, la creavano, si ancorasse in questo modo all'eternità. Vorrei a questo proposito proporre l'ipotesi che la funzione sociale del cavallo in epoca carolingia non fosse una novità introdotta da una cultura straniera che – lo si è visto – conosceva da secoli il linguaggio equestre, ma piuttosto fosse il risultato della combinazione tra l'apporto di questa cultura straniera e una tradizione locale ben radicata. In altre parole, la mia opinione è che, come per altri aspetti sociali, economici e culturali, anche per la simbologia equestre il 774 non provocò una frattura netta<sup>426</sup>, ma instaurò invece un dialogo attivo e dagli esiti per nulla scontati tra l'aristocrazia oltralpe, inserita nelle maglie sociali del regno, e la realtà locale. A tale scopo presenterò due testimonianze di IX secolo provenienti da un'area attigua a quella in cui agiva Taido: come si vedrà, in esse è possibile

---

<sup>425</sup> GASPARRI (2005).

<sup>426</sup> GASPARRI (2008/A).

riscontrare alcune trasformazioni nelle strategie adottate dalle famiglie, nella natura degli esecutori, nella provenienza geografica e sociale dei testatori, ma in tutti i testamenti riportati si può riscontrare la stessa considerazione e funzione dei cavalli.

Le trasformazioni del IX secolo, come si è accennato, portarono all'introduzione di personaggi stranieri in cariche di responsabilità. È il caso, ad esempio, di Billongo, vescovo veronese di origine alamanna. Nell'846 Billongo scrisse un testamento<sup>427</sup> con il quale incaricava i suoi vassalli Fulcherno e Gerardo di organizzare ogni mese una mensa per i poveri e di pagare ogni anno cinque solidi alla *schola sacerdotum* della chiesa veronese. In cambio essi ricevevano terreni e case. In questo caso, allora, esecutori delle volontà del testatore sono due personaggi legati a quello da un rapporto di dipendenza, il vassallaggio, che costituisce una novità rispetto al secolo appena trascorso. Il rapporto di parentela tra Billongo e Fulcherno e Gerardo - "parentibus meis" - è ribadito e rafforzato da un ulteriore legame di parentela artificiale – il vassallaggio, appunto: dunque, la famiglia è ridisegnata dall'atto testamentario del vescovo che eleva i due al ruolo altrove svolto dalle donne di famiglia. Anche in questa carta è visibile la preoccupazione per la gestione della memoria del defunto e della sua famiglia, nel nome della quale dovevano svolgersi periodiche azioni di beneficenza. Come nel documento redatto da Taido di Bergamo, una particolare attenzione è dedicata anche ai *mobilia* tra cui sono elencati abiti di lusso e animali:

«De mobilia vero meae tam aurum argentum here stagnorum scirpa lineis laneis siricis cadriges et universa mobilia meas una cum omnibus aliis rebus meis nec non et caballis meis domitos non domitos, boues iugo donitos uaccas porcos pecoras et reliqua animalia mea tam grano vino ipsum uel in eorum donos quod infra domos relinquo et foris conlaboratum quitquit a die obitus mei reliquo uolo ut omnia fiant datum et dispensatum pro anime mee remedium per presbiteris et egenis peregrinis ut per illorum bonam orationem apud omni potenti Domino crescat salutis effectus».

I cavalli, come si vede, sono collocati tra due categorie di beni: gli oggetti che ornavano la persona dimostrando esteriormente lo *status* sociale e gli animali connessi allo sfruttamento della terra. Essi, assieme agli altri *mobilia*, erano destinati

---

<sup>427</sup> CDV, I, 182.

a preti e pellegrini, affinché le loro preghiere intercedessero presso Dio in favore della salvezza dell'anima di Billongo.

Il documento appena riportato costituisce un'ulteriore testimonianza sull'uso del cavallo come simbolo di prestigio da parte dei vescovi, collocandosi, per questo aspetto, in continuità con delle tendenze culturali di lunga durata, di cui si è detto. Se confrontato al testamento di Taido, il documento di Billongo, inoltre, rivela come l'aristocrazia del regno carolingio in Italia, di origine straniera, non fosse totalmente estranea al contesto culturale in cui fu collocata. Infatti, il vescovo di origine alamanna distribuì le proprie ricchezze secondo un modello non dissimile da quello che guidò il gasindio regio settanta anni prima. Entrambi dedicarono una parte specifica del documento alle disposizioni riguardanti i beni mobili indicatori di *status* ed entrambi destinarono tali beni ad essere distribuiti in elemosina. In entrambi i cavalli sono elencati tra i marcatori di *status*.

Nel medesimo anno 846, Engelberto, figlio di Grimoaldo di Erbè stabilì le modalità di suddivisione della propria eredità. L'intero patrimonio, costituito da possedimenti terrieri distribuiti tra Veneto e Lombardia, sarebbe passato al figlio Grimoaldo. Solamente nel caso in cui quest'ultimo fosse morto senza figli, gli altri membri della famiglia avrebbero potuto aspirare all'eredità. Tuttavia, essi avrebbero prima dovuto riscattarla, altrimenti sarebbe stata divisa in favore di numerose istituzioni religiose.

Per quanto riguarda i beni mobili, anche quelli di Engelberto furono destinati all'elemosina di poveri e sacerdoti:

«Similiter volo ut deveniant in ipsos rogatores meos [Audibertum abbatem de monasterio sanctae Mariae de Organo et Ebonem abbatem parentem meum et Godescalcum presbiterum et Grausonem notarium parentem meum et Adulfum vassallum meum] baugos duos, balcio uno, forsele argenteo uno, sperones argenteos duos, betramo aureo uno, curtina una, spata una coclare argentea una, busele argentea una, faticergio uno, blaiones duos, mapa una, plumacio uno, caballos duos opario ereo uno, urciolo ereo uno, cordereses duo, corios de cervos duos ut ipsi suprascripti rogatores mei ipsa mobilia sicut supra legitur presenti die obiti mei seu ipsum aurum vel argentum distribuat in sacerdotes vel pauperes Christi qualiter melius previderint ut illis recte



disponentes mihi proficiat ad salutem et gaudium sempiternum<sup>428</sup>».

La finalità di Engelberto, come è dichiarato esplicitamente, era la salvezza eterna. A tale scopo egli designava degli esecutori, due abati di importanti istituzioni cittadine (Santa Maria in Orgiano e San Zeno, di cui era abate Ebone), un prete e un vassallo. Ritroviamo, dunque, sia la tendenza ad affidare l'attuazione delle proprie ultime volontà a degli ecclesiastici, sia la presenza di un vassallo, come si è visto già nel documento redatto da Billongo. Anche in questo testamento, come negli altri due qui riportati, i cavalli sono coinvolti nella definizione del prestigio personale del testatore, per essere distribuiti in elemosina e ottenere, quindi, al testatore stesso il paradiso. A differenza di Billongo, Engelberto elenca i cavalli insieme alle armi – tra cui, coerentemente, compaiono anche degli speroni<sup>429</sup> – e ad altri oggetti di lusso, che non includono animali atti al lavoro sui campi. In questo caso, dunque, è ragionevole ritenere che i cavalli di cui si parla appartengano a quelle specie di lusso adatte alla battaglia, di cui altrove si è detto.

Si può dunque concludere proponendo alcune ipotesi. L'aristocrazia di IX secolo sembra considerare il cavallo un simbolo di prestigio, secondo una tendenza culturale che, come si è dimostrato, perdurava da secoli in Italia. Questo è quanto si ricava dalla lettura di alcune carte private che, come per l'VIII secolo<sup>430</sup>, enumerano questi animali assieme ad altri oggetti che servivano a sottolineare il livello sociale di chi li possedeva e ostentava, come gioielli, armi e vesti di pregio. Inoltre, le fonti qui analizzate appartengono alla particolare tipologia dei testamenti e, per le caratteristiche di questi documenti, di cui si è detto, è possibile anche riconoscere un'ulteriore valenza dei cavalli e del loro significato in termini di prestigio: essi, infatti, come altri *mobilia* e fondi terrieri, sono usati come bene di scambio per ottenere la salvezza eterna, secondo una logica che vede le azioni di carità come occasioni per dimostrare la propria ricchezza e il proprio *status* ma anche per conquistare un premio celeste immaginato quasi come tangibile.

Inoltre, come si è visto per il secolo precedente, anche sotto il regno carolingio i cavalli nei testamenti erano oggetto di donazione e, quindi, strumento per creare

---

<sup>428</sup> CDV, I, 181.

<sup>429</sup> BOUGARD (2004).

<sup>430</sup> Si ricordi, ad esempio, il testamento di Warnefrid (CDL, II, 50).

legami spesso con istituzioni religiose collocate nel territorio ove si radicavano gli interessi del testatore, ma anche con parenti e vassalli che assumevano il ruolo di esecutori testamentari.

### **3. *Il placito di Risana e la simbologia equestre nel Friuli.***

Nell'804, a Risana, nell'Istria, si tenne un placito al cospetto dei messi di Carlo Magno (il prete Izzo e due conti, Cadolao e Aio): all'ordine del giorno c'era una contesa che contrapponeva il "populus provinciae istriensium", coadiuvato dal patriarca di Grado Fortunato, al duca Giovanni. Quest'ultimo, denunciavano i 172 capitani di varie città e castelli eletti a testimoni, non rispettava i loro diritti sanciti dalla consuetudine della precedente amministrazione bizantina. Tra le accuse mosse contro Giovanni, si legge che il duca si attribuiva indebitamente meriti di fronte a Carlo<sup>431</sup>:

«Nostros autem cavallos aut in Francia eos dimittit, aut per suos homines illos donat. Dicit in populo: "Colligamus exenia ad dominum imperatorem", Nos vero cum magno gaudio collegimus. Quandoque venit ad ambulare, dicit: "Non vobis oportet venire; ego ero pro vobis intercessor ad dominum imperatorem". Ille autem cum nostris donis vadit ad dominum imperatorem, placitat sibi vel filiis suis honorem, et nos sumus in grandi oppressione et dolore».

Giovanni, insomma, fingeva di farsi semplice latore degli altrui cavalli per donarli all'imperatore, mentre invece, una volta a corte, si presentava come unico donatore.

L'Istria, dopo vari tentativi di conquista da parte del Friuli longobardo durante l'VIII secolo, era stata assoggettata dai Carolingi nel 799. Giovanni, probabilmente, era in una posizione di dipendenza rispetto al duca friulano, come lo furono certamente i suoi successori<sup>432</sup>. Siamo, dunque, nel contesto di un territorio che da pochi anni aveva cambiato amministrazione, e il placito è una testimonianza delle conseguenti scosse di assestamento negli equilibri locali. Sarebbe assai utile capire chi fossero esattamente gli uomini cui Giovanni aveva strappato con l'inganno i cavalli, impedendo loro la possibilità di un prestigioso contatto personale con il nuovo potere di riferimento, Carlo Magno. Al di sotto del termine "populus", che il testo

---

<sup>431</sup> PRI, 17; NELSON (2008).

<sup>432</sup> GASPARRI (2001).

ripete più volte, rappresentati dai capitani che prestarono giuramento, sembrano nascondersi i membri di una piccola nobiltà locale, interessati a mantenere il proprio *status* sociale precedente all'amministrazione franca, e, al contempo, a cogliere eventuali possibilità di ascesa personale.

Che fosse considerata così importante la donazione di cavalli all'imperatore è comprensibile tenendo conto del contesto culturale di riferimento alla corte dei sovrani Carolingi, di cui si è detto precedentemente. Sono giustificati, allora, i sentimenti di "oppressione et dolore" manifestati dai capitani istriani al placito dell'804. Infatti, è particolarmente rivelatore della valenza sociale del dono di un cavallo all'imperatore una disposizione contenuta in un capitulare datato tra l'801 e l'814:

«Ut quicumque in dona regia caballos praesentaverit, in unumquemque suum nomen scriptum habeat<sup>433</sup>».

La donazione di uno o più cavalli all'imperatore comportava la creazione di un legame di lunga durata con lui, secondo una logica probabilmente non troppo dissimile da quello che portò alcuni aristocratici di epoca merovingia a seppellire i propri cavalli nelle vicinanze della spoglia mortale di re Childerico.

Che dei proprietari locali, in così poco tempo – dal 799 all'804 – avessero assimilato la simbologia equestre carolingia al punto da farne motivo di scontro con il duca Giovanni non deve stupire. Infatti, nella zona vicina al confine nord-orientale del regno longobardo il linguaggio equestre sembra fosse conosciuto da molto prima che i sovrani franchi arrivassero a proporre la propria versione.

Essere un territorio di confine comportava per la zona del Friuli – e poi anche dell'Istria, come vedremo – un maggiore impegno bellico e, è stato ipotizzato<sup>434</sup>, anche un maggiore impiego della simbologia legata all'attività militare nello stabilire gerarchie sociali. In altre parole, se più frequenti erano le occasioni di combattimento, erano anche più evidenti le connessioni, ideali ma anche concrete, tra il prestigio sociale e la partecipazione all'esercito. Inoltre, anche nei confronti dei nemici esterni poteva essere utile rappresentarsi come guerrieri, per ostentare la propria pericolosità in guerra.

---

<sup>433</sup> MGH, Karoli Magni Capitularia, 57

<sup>434</sup> BARBIERA (2012).

La frontiera altomedievale, inoltre, era tutt'altro che immobile, come ho spiegato nei capitoli precedenti: progressive acquisizioni o perdite di terreni comportavano il frequente spostamento della linea di confine. Dunque, si deve pensare alla frontiera come a una fascia più o meno ampia di territorio dove avvenivano scambi materiali e culturali e dove si disputavano responsabilità e dipendenze delle proprietà terriere situate all'interno di questa fascia o nelle sue immediate vicinanze<sup>435</sup>. In Istria, in particolare, i contatti con il Friuli erano stati continui per tutto l'VIII secolo: è ipotizzabile, allora, che un simbolo di prestigio che, durante il regno longobardo, come si è visto, aveva avuto una tradizione fiorente, fosse conosciuto anche poco oltre la zona di confine. Dunque, se tali premesse sono verosimili, quello registrato dal documento sul placito di Risano non fu l'unico momento in cui gli abitanti dell'Istria sfruttarono la simbologia equestre – che non è irragionevole pensare godesse già da tempo di una tradizione locale, autonomamente fiorita forse per il lungo rapporto con le popolazioni di origine orientale<sup>436</sup> - per rafforzare la propria posizione di fronte a un governo esterno. Un esempio eloquente in tal senso è fornito dalle necropoli di Pingente.

A un periodo di dominazione longobarda, collocato tra il 602 e il 611, si fa risalire le necropoli di Pingente (Buset), in Istria. Qui, durante tre campagne di scavo condotte tra il 1895 e il 1897, vennero alla luce tre necropoli altomedievali: a Mèizza, nella località Piccole Porte, e a Bresaz. Tutti i siti sono collocati attorno a un colle su cui sorgeva almeno dal II secolo d. C. un castello. Si tratta di un contesto segnato da ostilità e competizione soprattutto nei confronti del patriarcato di Grado durante lo scisma tricapitolino, mentre dopo il 699 la rivalità rimase politica. Nella necropoli di Bresaz si trova una tomba con deposizione di cavallo cui appartengono ben ventiquattro dei trentaquattro oggetti ritrovati in tutto lo scavo. Purtroppo, però, questo caso non è mai stato studiato approfonditamente, per cui non si dispone dei resoconti delle analisi osteologiche compiute sul cavallo. Il corredo della tomba con cavallo di Bresaz è formata in massima parte dagli strumenti per la cavalcatura, disposti verticalmente lungo il muso dell'animale. Il resto dei manufatti è costituito dall'armamento da cavaliere, comprendente anche due grandi spade in ferro e sei frecce<sup>437</sup>. Personalmente, non ritengo si debba accettare rigidamente la datazione

---

<sup>435</sup> GASPARRI (1995).

<sup>436</sup> Sull'importanza del cavallo presso gli Slavi, POHL (1988), DAIM (1998).

<sup>437</sup> TORCELLAN (1986).

della tomba al breve periodo di dipendenza diretta dal regno longobardo. Infatti, come si è a lungo spiegato, il ritrovamento di resti archeologici che rivelano un uso funerario simile in due zone diverse non testimonia automaticamente lo spostamento materiale di una popolazione che seppellì secondo i culti aviti della stirpe di appartenenza i propri morti in terra straniera: piuttosto, l'ambito sociale e politico di aspra competizione cui si è accennato, ma probabilmente anche in seguito ai disordini causati dalla conquista longobarda, spinse forse gli abitanti di una comunità coinvolta in questo clima di instabilità a sfruttare un simbolo che avevano imparato a conoscere probabilmente nella zona contro cui era diretta la maggiore competizione, quella appunto del regno.

Il più immediato rappresentante del regno longobardo, per l'Istria, era ovviamente costituito dal Friuli, che, come si è detto, in quanto terra di confine, ospita alcune testimonianze di un uso consapevole del linguaggio equestre.

A Cividale, infatti, in seguito alla campagna di scavi effettuata dal 1994 al 1996 in località San Mauro, tra le ventidue sepolture di epoca longobarda è stata rinvenuta una tomba in cui il cadavere di un cavallo giaceva al di sopra di uno scheletro umano<sup>438</sup>. La fossa non era segnalata in superficie se non da qualche pietra, come era la norma per questo periodo, mentre tracce di bruciato e resti di ossa combuste di animali sul terreno hanno fatto pensare a un fuoco rituale. L'inumato era separato dal cavallo da alcune lastre, ma il peso dell'animale ha sfondato in più parti lo scheletro inferiore, causandone lo stato di pessima conservazione in cui versa tuttora. La datazione attribuita a questa sepoltura è degli ultimi decenni del VI secolo; ovvero, essa è di poco anteriore alla sepoltura con cavallo di Bresaz. Il corredo della tomba di San Mauro, oltre a includere oggetti relativi all'attività marziale (*spatha*, scudo e lancia) e all'immagine del cavaliere (il morso), presentano anche numerosi riferimenti all'attività artigianale e commerciale: l'asta di una bilancia, uno scalpello, un peso, un punzone<sup>439</sup>. Questi ultimi strumenti hanno fatto pensare che nella sepoltura in questione si trovasse il cadavere di un mercante<sup>440</sup>: si tratta, ancora una volta della logica che vorrebbe sovrapporre la rappresentazione che un gruppo familiare fa di un inumato all'interno di un contesto funerario e l'attività che egli svolse realmente in vita. Invece, si può leggere la presenza di oggetti relativi al mondo del

---

<sup>438</sup> LOPREATO (2000).

<sup>439</sup> AHUMADA SILVA (2000).

<sup>440</sup> DE MARCHI (2011).

commercio come una dimostrazione della teoria secondo cui i corredi da cavaliere non riflettessero un diretto coinvolgimento del defunto in attività militari. Tanto più che le analisi antropologiche sui resti dell'uomo hanno portato a concludere che il defunto, che al momento della morte aveva un'età che oscillava tra i 17 e i 25 anni, doveva aver avuto periodi ricorrenti di malattia, come si deduce dalla presenza di alcune difformità nella dentatura<sup>441</sup>. Lo scheletro del cavallo, di gran lunga meglio conservato, ha rivelato che si trattava di un esemplare della razza locale, seppellito all'età di quattro anni. Le condizioni di salute dell'animale sembrano essere state abbastanza buone, ma il bacino appariva troppo debole<sup>442</sup>. È dunque poco probabile che si trattasse di un cavallo da combattimento, che doveva sopportare pesi importanti per periodi prolungati.

Le deposizioni di resti di cavalli nelle necropoli altomedievali rappresentano per l'Italia un fenomeno non molto frequente: per questa zona, la presenza di due di queste deposizioni nello stesso arco temporale può essere considerato indicativo della preferenza accordata alla simbologia equestre nell'area friulana e nelle sue vicinanze. Si ricorderà, infatti, della leggenda riportata da Paolo Diacono: Gisulfo fondò il ducato del Friuli dopo aver ricevuto in dono dal re delle mandrie di cavalli<sup>443</sup>. Il simbolo del cavallo, allora, si riconnette nell'*Historia Langobardorum* ai miti di fondazione del ducato.

Del resto, il linguaggio equestre, nell'area nord-orientale, è testimoniato anche per il periodo tardo romano. Sulla costa adriatica, e in particolare ad Aquileia, infatti, sono state ritrovate delle stele funerarie che raffigurano il defunto a cavallo, condotto o seguito da un servo, oppure in piedi, nell'atto di condurre la sua cavalcatura per le briglie. La datazione di questi reperti si colloca attorno al III secolo<sup>444</sup>. Secondo Franzoni, il modello di stele funeraria con rappresentazione di cavalli è da mettere in relazione ad esempi romani che ricordano gli *equites singulares*, corpo scelto che accompagnava l'imperatore e che fu istituito da Traiano (98-117). Si trattava di soldati di provenienza provinciale, come molti dei cavalieri di cui si servì l'esercito romano<sup>445</sup>, caratterizzati dalla pratica di culti settari, come quello della dea Epona, protettrice dei cavalli.

---

<sup>441</sup> BAGGIERI (2000).

<sup>442</sup> RIEDEL (2000).

<sup>443</sup> HL, II, 9.

<sup>444</sup> FRANZONI (1987).

<sup>445</sup> COSME (2008).

Ancora ad Adria, la famosa deposizione del III secolo a. C. denominata “tomba della biga”, che presenta due corpi interi di cavalli di grandi dimensioni sepolti assieme al defunto, potrebbe testimoniare l'antichità di questo linguaggio nella zona<sup>446</sup>. Presso i Veneti, infatti, era attestato nell'antichità il culto per Era argiva, protettrice dei cavalli: le fonti parlano del sacrificio rituale di un cavallo bianco e dell'allevamento di una speciale razza di questo animale di cui i Veneti erano gli unici esperti<sup>447</sup>.

Allora, si può verosimilmente ritenere che nell'area del confine nord orientale in Italia la simbologia equestre avesse una tradizione antica. A questa ipotesi sembra condurre un ventaglio di fonti, dall'età tardo antica – a cui risalgono le stele funerarie di *equites singulares* di Aquileia – alle soglie della conquista carolingia del regno – quando Paolo Diacono riporta la leggenda delle cavalle di Gisulfo, primo duca del Friuli. Se si può ipotizzare che la simbologia maschile legata alla guerra e al cavallo in questa zona fosse caratterizzato da una certa continuità, allora, risulterebbe più comprensibile la denuncia che i 172 capitani di Risana portarono contro il duca Giovanni, che li aveva privati della possibilità di un legame con l'imperatore e delle conseguenti possibilità di elevazione sociale.

---

<sup>446</sup> FOLGOLARI (1988).

<sup>447</sup> ROSSIGNOLI (2004), pp. 209-211.



#### **4. Cavalli e cavalieri a Benevento: una tradizione antica.**

L'aristocrazia friulana e quella beneventana erano legate da amicizie e alleanze reciproche<sup>448</sup>. Inoltre, queste due aree condividevano anche una comune leggenda di fondazione diomedeo.

Secondo il mito, Diomede, eroe argivo protagonista con i sette epigoni della guerra a Tebe, durante la guerra di Troia ferì e offese Afrodite. L'ira della dea provocò quasi la morte del guerriero per mano della moglie Egialea; tuttavia, egli riuscì a salvarsi, grazie alla protezione di Era, e a salpare per l'Occidente<sup>449</sup>. La prima fondazione di cui si riteneva responsabile Diomede è Arpi, anticamente Argirippa. Da questo momento l'eroe colonizzò l'intera costa adriatica<sup>450</sup>. A lui si fanno risalire fondazioni costiere anche settentrionali, come Adria, o dell'interno, come Venosa, Venafro, Equum Tuticum e Benevento.

Il legame tra la figura di Diomede e quella del cavallo è radicata profondamente nella mitologia classica e arcaica. Il mito di Diomede argivo, infatti, è collegato al culto per Era argiva, cui fu dedicata la fondazione di Arpi: fu infatti questa dea, secondo la leggenda, a salvare l'eroe dalle mire omicide della moglie, come si è detto. Altri legami al cavallo sono riscontrabili nell'onomastica: Argirippa (Arpi), deriva secondo Servio da *Argos Hyppion* (cavallo argivo); il nome della figlia di Dauno che convolò a nozze con Diomede, secondo la leggenda, era Evippe, "bella cavalla". Strabone, che parla della fondazione diomedeo della città di Siponto, supporta questa leggenda con la constatazione che il territorio della città era particolarmente adatto all'allevamento dei cavalli<sup>451</sup>.

Dietro alla diffusione del mito di fondazione diomedeo si possono intravedere le linee di espansione delle colonie greche sul suolo italico. Tali linee di espansione, infatti, coinvolgevano, oltre alla riviera adriatica, anche la Daunia<sup>452</sup>. La creazione e pubblicazione di un mito che accomunava le zone sulle quali si proiettava l'interesse

---

<sup>448</sup> GASPARRI (1989).

<sup>449</sup> ROSSIGNOLI (2004).

<sup>450</sup> TORELLI (2002).

<sup>451</sup> TORELLI (2002), p. 37.

<sup>452</sup> TORELLI (2002), p. 46.

dei Greci sotto il segno di un'unica origine, nel cuore della tradizione greca, permetteva ai conquistatori di preparare il terreno per la legittimazione locale del loro potere. L'aristocrazia beneventana, prima della conquista romana, era particolarmente interessata a un contatto con la Puglia per lo sbocco commerciale sul mar Adriatico. È probabile che le stesse *elites* cittadine abbiano, da un certo momento in poi, volontariamente propagandato il mito di Diomede per agevolare gli scambi con le città greche della costa adriatica. Lo stesso mito diomedeo fu in seguito sfruttato anche dalle nuove *elites* di provenienza romana, come dimostra una tradizione riportata da Procopio di Cesarea, secondo cui proprio a Benevento l'eroe argivo avrebbe consegnato il Palladio ad Enea<sup>453</sup>. Quindi, alle origini di Benevento, stava la leggenda di un eroe il cui animale totemico era costituito dal cavallo: durante la sua storia antica, la memoria di questo mito fu utilizzata frequentemente come elemento aggregativo dell'identità cittadina da una parte, e come richiamo ideale a una storia comune per rendere accetti e legittimati nuovi equilibri politici e sociali dall'altra. In altre parole, il richiamo al mito diomedeo fu usato in più occasioni come maschera per nascondere un cambiamento sotto una tradizione avita.

---

<sup>453</sup> VERGINEO (1985), pp. 9-10.



Stele con cavallo sul campanile del Duomo di Benevento

Anche a Benevento, come nella zona di Aquileia, sono stati ritrovati alcuni esempi di stele che rappresentano il defunto assieme al suo cavallo: due di esse, con motivo pressoché identico, riportano il ritratto di un uomo con *sagum* e tunica, a mezzo busto e in posizione frontale, e il muso del suo cavallo, anch'esso posto frontalmente in primo piano. Uno di questi esemplari, ritrovato a Pago Veiano – poco lontano da Benevento –, è stato datato al I secolo a. C.<sup>454</sup>. Ancora a Pago Veiano, è stato ritrovato un cippo votivo di II-III secolo, assai rovinato, tuttora conservato a lato della chiesa tardo-secentesca di S. Donato. Il motivo rappresentato ricorda da vicino gli esempi aquileiani: un cavaliere al galoppo è raffigurato mentre sta per scagliare la lancia. La presenza di rappresentazioni funerarie di *equites singulares* è esclusiva delle aree adriatica e beneventana<sup>455</sup>.

---

<sup>454</sup> DE PALMA-DE GIROLAMO (2006); la seconda di queste stele, usata come reimpiego durante il restauro duecentesco del campanile del Duomo beneventano, non è stata pubblicata e non ha dunque datazione

<sup>455</sup> FRANZONI 1987; fa eccezione una stela ritrovata a Brescia e conservata nel museo di Salò,



Pago Veiano: stele funeraria con cavallo.

La presenza di una necropoli di VI-VII secolo contenente ben 12 deposizioni di cavallo, quella di Vicenne, in un contesto geografico e sociale dipendente dal ducato beneventano non può che sottolineare la continuità della simbologia equestre nella cultura locale<sup>456</sup>.

Al periodo di poco successivo a quello dell'utilizzo del sito funerario di Vicenne fa riferimento il racconto agiografico della vita di San Barbato, vescovo beneventano. La *Vita Barbati episcopi beneventani* è datata all'inizio del IX secolo e narra una vicenda ambientata nel 663, quando l'imperatore d'oriente Costante II<sup>457</sup> pose l'assedio a Benevento. All'epoca, il duca titolare si trovava a Pavia: era, infatti, Grimoaldo (647-671) che da poco aveva conquistato il trono del regno, sfruttando i

---

che rappresenta una scena assai simile a quella che si vede sul cippo di Pago Veiano

<sup>456</sup> A 800 m di distanza dal cimitero di Vicenne, il sito di Morrione, ancora in fase di scavo, presenta altre sepolture con deposizioni di cavallo.

<sup>457</sup> GASPARRI (1989), p. 101.

dissidi interni alla monarchia – divisa tra i due fratelli Pertarito e Godeperto<sup>458</sup>. A Benevento era rimasto suo figlio, Romualdo (671-687), che tentò una difesa disperata mentre Grimoaldo, dal nord, cercava di raggiungerlo con i rinforzi. In questo contesto è collocata la vicenda di Barbato, che promise a Romualdo la vittoria in battaglia in cambio della sua conversione al cattolicesimo. Il futuro duca di Benevento mostrava molte resistenze ad abbandonare dei culti che l'autore del racconto descrive come pagani. Uno dei rituali pagani che sono attribuiti a Romualdo e alla sua corte ha molto affascinato la storiografia successiva, che vi ha letto la certa testimonianza dell'alterità pagana dei Longobardi<sup>459</sup>. Si tratta della corsa rituale a cavallo dell'*élite* beneventana attorno a un albero da cui pendeva la pelle di una vipera:

«Verum etiam non longe a Benedenti menibus quasi solempnem diem sacram colebant, arborem, in quis suspendentes corium, cuncti qui adherant terga verdetes arbori, celerius equitabant, calcaribus cruentantes equos, ut unus alteri possit predire; atque in eodem cursu retroversi manibus corium iaculabant, iaculatoque particulam modicam ex eo comedendi superstitione accipiebant<sup>460</sup>».

L'aristocrazia cittadina, poco fuori dalle mura<sup>461</sup>, si sfidava in una gara di prodezza e velocità per dimostrare la propria abilità a cavallo. Se anche non fosse da considerare precisa la collocazione cronologica di questo rituale alla corte di Romualdo e Grimoaldo, è comunque verosimile l'esistenza di un rituale come quello appena descritto nel ducato beneventano. La presenza del serpente, la cui pelle i cavalieri dovevano mangiare al termine della corsa, riporta il racconto a un contesto locale, poiché il culto di questo animale era praticato dalla popolazione dei Marsi, che era stanziata anticamente sulle colline presso Benevento<sup>462</sup>. L'accostamento ideale tra cavallo e serpente ha radici antiche ed è un concetto molto frequentato, come dimostrano le numerose statue di cavaliere che vince un anguipede, presenti soprattutto in area renana nel tardo antico<sup>463</sup>. Più che da un punto di vista religioso,

---

<sup>458</sup> HIRSCH-SCHIPA (1968).

<sup>459</sup> VERGINEO (1985).

<sup>460</sup> *Vita Barbati*, p. 557.

<sup>461</sup> GASPARRI (1983) p. 98 per la localizzazione esatta.

<sup>462</sup> LA ROCCA (2004/A).

<sup>463</sup> “Gruppo scultoreo con dio cavaliere e anguipede”, III-IV secolo, Seltz, Basso Reno Haguenau,

tuttavia, il rituale dell'albero dev'essere letto come una manifestazione pubblica di valori sociali<sup>464</sup>: i membri dei livelli sociali più alti della città mettevano in scena, attraverso un rituale fatto di richiami alla guerra, alla caccia e a antiche tradizioni locali (la vipera), la loro solidarietà di gruppo e il loro prestigio<sup>465</sup>. Elemento essenziale allo svolgimento della cerimonia era costituita dal fatto che i protagonisti si trovavano in sella ai loro cavalli: nell'ostentare il loro livello sociale, essi sceglievano di mostrarsi come cavalieri. Se letto in quest'ottica, allora, il rituale in questione sarebbe la testimonianza di come, ancora una volta, a Benevento, il cavallo era impiegato come potente simbolo di potere, connesso a una memoria arcaica e locale.

Secondo un *topos* letterario molto familiare alla cultura altomedievale, Teoderada, moglie di Romualdo, partecipò attivamente, secondo la *Vita Barbatii*, alla conversione del marito, attraverso la persuasione e i buoni consigli<sup>466</sup>. Essa, infatti, intervenne, su richiesta di Barbato, a correggere il marito, che di nascosto dal vescovo si ostinava a venerare un simulacro dorato a forma di serpente<sup>467</sup>. Nel racconto agiografico, dunque, il sant'uomo si servì delle potenzialità culturalmente attribuite ai ruoli femminili per vincere le resistenze pagane del duca: queste resistenze, lo si è visto, coinvolgevano anche una gara di prestigio tra cavalieri. Come è apparso anche dalla lettura di altre fonti<sup>468</sup> anche qui la simbologia legata al ruolo della donna, quella connessa al clero e il linguaggio equestre, si trovano combinati assieme in una situazione di contrasto, ma anche di complementarità, per rafforzare il messaggio portato dall'autore dell'opera. Del resto, il personaggio di Teoderada, nella tradizione beneventana, era già stato messo in relazione alla simbologia del cavallo – così come la si è ricavata sinora – nell'episodio raccontato nella *Vita Sancti Sabini* di cui si è già detto.

È difficile stabilire per quale motivo la descrizione di questa corsa rituale si trovi all'interno di un'opera agiografica del IX secolo. Probabilmente ciò potrebbe essere dovuto alla necessità di ribadire gli ambiti di competenza in merito alla gestione dell'importante santuario di San Michele arcangelo al Gargano. Infatti, nella

---

Francia, Musée Historique de Haguenau, in AILLAGON (2008), p. 110. Sull'argomento, CARDINI 1997; LE GOFF 1977.

<sup>464</sup> GASPARRI (2005)

<sup>465</sup> AZZARA (2003).

<sup>466</sup> POHL (2000); NELSON (2007)

<sup>467</sup> Si veda quanto detto poco sopra sul culto di questo animale presso i Marsi.

<sup>468</sup> Per l'elenco dell'intera casistica si rimanda alle conclusioni.

*Vita Barbati* si narra come il vescovo beneventano, come premio per aver posto fine, con la protezione divina, all'attacco bizantino, ottenne che alla sua diocesi fosse affidata la gestione dell'importante santuario pugliese. Sulla competizione attorno al santuario alla metà del IX secolo, può considerarsi significativo il documento che regolarizzò la divisione della *Longobardia Minor*, nell'849, tra i principati di Salerno – guidato da Siconolfo (839-851) – e quello di Benevento – guidato da Radelchi (839-851). Sotto la supervisione di Ludovico II (825-875), i due principi dedicarono un capitolo alla gestione di San Michele: mentre la dipendenza rimaneva alla diocesi di Benevento, si stabiliva anche che i fedeli salernitani avrebbero comunque avuto libero accesso al luogo di culto<sup>469</sup>. Probabilmente alla medesima competizione è connesso il fatto che nelle fonti appaia citato a partire dall'870 il santuario salernitano di S. Michele *Mons Aureus*<sup>470</sup>. Allora, non è inverosimile che il racconto della vita del vescovo beneventano che per primo ottenne alla sua diocesi la dipendenza di S. Michele al Gargano contenesse il ricordo di un rituale di ostentazione della forza dell'aristocrazia beneventana – anche se poi questa stessa forza fu soggiogata all'autorità vescovile – per sottolineare con maggior vigore l'appartenenza del santuario alla città e alla sua diocesi.

Esistono alcuni indizi che permettono di ipotizzare che, almeno per l'epoca antecedente il 774, il duca stesso riconoscesse l'incisività di cui il simbolo equestre godeva nella zona beneventana, e che se ne servisse per ostentare la propria autorità. Nelle sue *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, Stefano Borgia<sup>471</sup> parlava di una statua equestre che doveva trovarsi di fronte al palazzo ducale. A motivo di tale statua, allora, le chiese negli immediati paraggi del palazzo prendevano l'apposizione *ad Caballum*: si tratta di Sant'Angelo de Caballo e San Benedetto ad Caballum, documentate per la prima volta nel 742, e di San Pietro ad Caballum, in seguito riconosciuta in una casa del quartiere<sup>472</sup>. Negli anni Cinquanta, durante i lavori di restauro della piazza, furono ritrovati i pezzi di un cavallo marmoreo<sup>473</sup>.

---

<sup>469</sup> “Et dimittam omnes homines vestre potestatis ire ad venerabilem ecclesiam beati archangeli Michaelis recto itinere per quod temporibus antecessorum vestrorum illuc iebatur sine omni contrarietate vel damnietate atque contradictione mea et omnium hominum qui in mea terra abitant vel abitaverint, me vivente, ut salvi vadant et redeant a nostra parte per meam voluntatem, excepto iudicio divino”. *Praeceptum Concessionis sive capitulare*, VIII, in MARTIN (2005), p. 204.

<sup>470</sup> MARTIN (2004).

<sup>471</sup> BORGIA (1764), pp. 269-270.

<sup>472</sup> ROTILI (1990), pp. 134-135.

<sup>473</sup> PEDUTO (1990), p. 319.

Se le notizie sulla statua equestre antistante il palazzo sono incerte e non permettono una datazione precisa, è certa, tuttavia, la scelta compiuta da Romualdo II e da suo figlio Gisulfo II di donare dei cavalli al monastero ducale di Santa Sofia. Come si è detto, Arechi II e i principi che gli succedettero scelsero di non servirsi di una donazione simbolica di cavalli in favore della fondazione che pur riprendeva – nell'intitolazione come nelle dipendenze territoriali – quella ducale, Santa Sofia, appunto. Sembra, invece, che essi avessero preferito poggiare la ricchezza e l'autorità della nuova fondazione sul ruolo di conservazione dei patrimoni e di creazione di alleanze fornito dalle donne della famiglia principesca. Del resto, che Arechi II fosse particolarmente interessato al controllo sulle donne e sul loro potenziale economico lo si vede bene anche dalle leggi che furono emanate durante il suo governo: l'attenzione con cui si cercava di mettere un freno alle attività economiche e alla gestione delle relazioni personali delle vedove che avevano preso i voti è indicativo di questa scelta politica<sup>474</sup>.

Se le fonti non permettono di parlare di una simbologia equestre legata al potere dei principi beneventani, tuttavia la *Vita Barbatii*, come si è visto, testimonia la continuità di tale simbologia nella città, almeno alla prima metà del IX secolo. Si deve pensare, dunque, che, mentre i principi non sfruttarono il linguaggio equestre per ostentare la propria autorità, ugualmente tale linguaggio, che si basava su antiche radici, rimaneva come strategia per comunicare il prestigio della città beneventana e del suo vescovo.

Alla fine del IX secolo, l'*Historia Langobardorum Beneventanorum* di Erchemperto testimonia ancora l'uso della simbologia equestre. L'autore proveniva

---

<sup>474</sup> "Satis infamis et inlicita consuetudo temporibus istis hinclevit, dum quaedam mulierculae defuntis viris, maritalis dominaturae solutae, licentius proprii arbitrii libertatem fruuntur. Abitu sanctimonialis in secreta domi suscipiunt, ne vim nuptialem perpatiantur, quippe tuta sibi cuncta fore arbitrantur, si coniugalis dominatui non subiciantur. Sicque fecit, ut sub optentu religionis demta omni formidine, quicquid animo delectantur, licentius assequantur. Namque deliciis affluunt, commensationibus student potibus vineis ingurgitantur, lavacra frequentant et, quanto magis assequi possunt, tanto eodem habitu in mollitie delectationemque vestimentorum habutuntur. Igitur, si quando in plateas processurae sunt, facies polliunt, manus candidant, incendunt lividinem, ut vescentibus incendia misceant: saepe etiam formosus videre atque videri impudentius appetunt et, ut brebiter dicat, ad omnem lasciviam voluntatque animi frena relaxant. Hoc quoque procul dubio luxuriante vitae fomite succensa exurunt eas carnis incentiba adeo, ut non solum unius, set, quod dicit nefas est, plurimorum prostitutionibus clanculo substernantur; et nisi uterus intumuerit, non facile comprobatur. Talem itaque peste execrandam modis omnibus contestantes instituimus: ut quivis livet affinitate iunctus in nuptae vel viduae, quae velamen sanctae religionis induerunt, et intra anni circulum eas, quatenus voluerit vel potuerit, in monasterium trudi dilataverit, propterea, si stupri crimine detectae fuerint, conponat guidrigild suum in palatium; princeps videlicet eiusdem temporis cum ipso guidrigild rebusque propriis retrudat eas in monasterium" *Principum Beneventi Leges*, Arechi, 6.



da una nobile famiglia di Teano: monaco di Montecassino, passò la sua vita lontano dal monastero, in una *cella* in Capua<sup>475</sup>. La sua *Historia* fu dedicata ad Aione II principe di Benevento (884-891). I passi che dimostrano che il cavallo era considerato un segno di distinzione sono poco numerosi, ma significativi.

Landolfo, vescovo-conte di Capua (863-879) non era certamente un personaggio amato da Erchemperto. Nel capitolo XXXI, l'autore muove diverse accuse contro di lui: tra le altre, quelle di maltrattare i monaci, di essere un traditore del proprio principe, di preferire la compagnia amorosa di effeminati ed eunuchi. Sono quindi toccati, dalla penna polemica di Erchemperto, molti degli argomenti che riguardavano l'immagine di un uomo pubblico degno del proprio ruolo: il rispetto della religione e dei suoi rappresentanti, la lealtà nei confronti di un potere superiore e la capacità di difendere l'ordine costituito, il chiaro riconoscimento in una precisa identificazione di genere – di cui si è molto parlato in precedenza. Nel capitolo XL, si narra la morte di Landolfo:

«Hiis quoque diebus Landulfus iam fatus praesul percussus interiit; qua die suae correctionis ab omnibus presbyteris sancti Benedicti cavallos expectabat, ut in baratrum non absque equis rueret».

Il vescovo-conte morì, colpito dall'ira divina, mentre radunava dei cavalli che lo avrebbero dovuto seguire nella tomba. Questo passo lascerebbe intendere che Landolfo, poco prima di morire, avesse progettato di farsi seppellire con dei cavalli. Se così fosse questa sarebbe una testimonianza estremamente importante sui riti funerari nel IX secolo: bisognerebbe allora capire se la scelta di Landolfo fosse un'eccezionalità nel contesto storico e sociale in cui si colloca. Io credo che si possa ipotizzare che la programmazione di una sepoltura con cavalli non fosse una rarità. Il tono con cui Erchemperto affronta questo argomento non sembra tradire alcuno stupore in proposito. Se si considera l'astio e il disprezzo che altrove, in quest'opera, sono dedicati al personaggio del vescovo-conte capuano, ci si sarebbe aspettati un atteggiamento diverso: se la progettazione della deposizione di cavalli fosse stata considerata eccentrica, l'autore non avrebbe probabilmente perso l'occasione per sottolineare tale eccentricità a discredito di Landolfo. Invece, l'accento della polemica di Erchemperto sembra essere posto sul fatto che il conte non fosse riuscito a

---

<sup>475</sup> CILENTO (1966).

portare a termine il suo intento, non che la sepoltura di cavalli fosse di per sé contraria alla morale del monaco cassinese. In altre parole, l'autore sembra concentrarsi sul fallimento di Landolfo nel crearsi un rituale coerente con l'uso del cavallo come simbolo di distinzione sociale e, dunque, un rituale forse abbastanza frequente per le abitudini dell'aristocrazia, come lascerebbe intendere il testo. Il personaggio del vescovo-conte è descritto alla luce della sua meschinità, mentre impropriamente si preparava una cerimonia funebre inadatta, agli occhi di Erchemperto, alla sua persona: allora, in questo caso i cavalli sono da considerarsi per Landolfo come simboli concreti della sua avarizia. Quest'ultimo vizio, su cui spesso mi sono soffermata in altri punti, si basa, in questo caso, a mio parere sul fatto che i beni di cui si doveva ornare la tomba derivavano da una sottrazione compiuta ai danni dei monaci di Montecassino.

Non è possibile affermare con certezza se il racconto del monaco cassinese si basasse su una reale intenzione di Landolfo o se, semplicemente, egli avesse preferito attribuirgli un'usanza aristocratica già conosciuta per permettergli di criticare la sua prepotenza, la sua sete di ricchezza e il suo odio nei confronti del clero regolare. Tuttavia, come ho spiegato, questo brano contiene comunque un'informazione assai preziosa: se, infatti, è possibile leggerlo come una testimonianza sulla presenza di sepolture di cavalli nelle tombe di alcuni aristocratici, allora l'interpretazione – che ho proposto in precedenza – sulle necropoli di VI-VII secolo potrebbe basarsi su di una nuova motivazione. Nel IX secolo, in un'epoca in cui difficilmente si potrebbe teorizzare la presenza di un'aristocrazia pagana e longobarda nel senso di stirpe, i gruppi familiari più prestigiosi sceglievano di sacrificare dei cavalli per dimostrare lo *status* dei propri defunti; questa ipotesi permette di alleggerire non poco il carico di valenze etniche e religiose attribuito alle necropoli con cavallo risalenti a due secoli prima dell'opera di Erchemperto. Se questa testimonianza è da considerarsi riferita esclusivamente al contesto meridionale in cui si collocano la vicenda di Landolfo e quella dell'autore, ciò confermerebbe ulteriormente l'idea che in questo particolare ambiente culturale la simbologia equestre godeva di una eccezionale pregnanza e forza espressiva.

Inoltre, è interessante, a mio parere, questa menzione dei cavalli dei monaci: si è già visto, nei *Dialogi* di Gregorio e nelle carte del monastero farfense, come il linguaggio equestre, seppur facesse riferimento a un orizzonte concettuale fatto di valori “laici”, non fosse sconosciuto dal clero.

Nell'881 Erchemperto fu travolto dagli avvenimenti storici della sua epoca. Nel capitolo XLIV descrive come, dopo aver preso la fortezza del Pilano dove l'autore si era rifugiato, Atanasio (878-898), vescovo e duca di Napoli, alleato di Siconolfo, lo catturò e lo privò di tutti i suoi averi:

«Qua etiam vice memoratus Pandonulfus denuo super Pilanum castrum cum Neapolitibus improvise irruens, fraude cepit, ab eis qui interius morabantur traditum; ubi et ego captus sum et omnibus bonis a pueritia acquisitis exutus. Ipse pedester ante equorum capita usque ad urbem Capuanam exul invectus sum, decimo Kal. Septembris anno Domini 881».

Erchemperto, reso prigioniero e spogliato di tutti i suoi averi, procedeva a piedi innanzi ai musci dei cavalli dei suoi nemici. Si legge nei *Dialogi* che il goto Tzalla, di cui si è parlato ampiamente, dopo aver inutilmente tentato di carpire con la tortura informazioni a un contadino, lo porta legato alla cavezza del suo cavallo<sup>476</sup>. Si può quindi pensare che la descrizione che Erchemperto fa di se stesso in questa situazione non sia casuale, ma contribuisca a rendere più evidente la gravità delle sue condizioni. Privato delle sue ricchezze e di tutti i suoi attributi di *status*, egli era costretto umilmente ad andare a piedi, scortato dai suoi nemici a cavallo, mostrando pubblicamente la sua posizione di prigioniero.

Nell'886, Erchemperto, che tornava assieme ad altri confratelli da Montecassino a Capua, si imbatté per la seconda volta nei soldati dei territori bizantini:

«A quo reversi, dum Capuam repeteremus, a Graecis capti exutique sumus et exequitati; ablatisque equis et spoliis et ministris cunctis, homines argento redempti sunt; equos recollegimus 5<sup>477</sup>».

L'autore e i suoi compagni furono derubati di tutti i marcatori di *status* che avevano a disposizione al momento: cavalli, vestiti e servitori. La perdita dei primi due generi di ricchezza è evidenziata dalle espressioni con cui sono descritte le prime azioni dei Greci: "exutique" e "exequitati" (spogliati e disarmati). Più volte è stato sottolineata la tendenza ad enumerare queste tipologie di oggetti per

---

<sup>476</sup> *Dialogi*, II, 5.

<sup>477</sup> HLB, LXI.

riassumere l'appartenenza a un livello sociale alto. Anche in questo caso, assieme a uomini e vestiti, compaiono i cavalli. La loro importanza in quanto portatori di prestigio è evidenziata dal dispiacere che traspare dalle parole di Erchemperto, quando racconta di aver potuto riscattare solamente 5 cavalli.

I passi citati dimostrano che anche alla fine del IX secolo nel principato beneventano – perché è a questo contesto che si deve riferire l'opera, dedicata ad Aione – il cavallo era ancora un potente simbolo di *status*. A confronto con quanto rilevato sinora dalle altre fonti, soprattutto Paolo Diacono, della cui *Historia* Erchemperto era continuatore, si nota come qui il linguaggio equestre non sia connesso né a una identità di stirpe longobarda, né al potere dei principi: esso è interamente finalizzato a descrivere il prestigio di Erchemperto e del gruppo in cui è inserito, quello dei monaci di Montecassino. Anche questi ultimi, come l'autore dell'*Historia*, sono accompagnati da simboli di prestigio che li caratterizzano come aristocratici.

La seconda metà del IX secolo, nel Meridione d'Italia, fu segnata da guerre continue – all'interno della Langobardia – tra Salerno, Benevento e l'emergente Capua e – all'esterno – contro i territori bizantini. Le continue interferenze dei mercenari saraceni, che approfittavano della confusione politica per ricavare il massimo vantaggio possibile, rendevano la situazione ancora più instabile. Erchemperto, stando alle notizie che lui stesso ci fornisce nella sua *Historia*, fu coinvolto personalmente nelle vicende politiche del suo principato. I toni certamente negativi che nella sua opera sono riservati agli abitanti delle zone bizantine, furono probabilmente dovuti anche a queste esperienze biografiche. Anche il principe Aione, cui l'*Historia* è dedicata, si segnalò per alcune iniziative militari contro i territori greci: particolarmente degna di nota, in proposito, fu la presa di Bari<sup>478</sup>; i suoi sforzi, però non poterono impedire l'instaurazione di un governo bizantino a Benevento nell'891. Allora, in un contesto politico estremamente instabile, in cui Erchemperto era esposto al rischio di perdere la propria posizione sociale e la propria ricchezza – come difatti è raccontato nella sua opera – è ragionevole ritenere che il frequente riferimento alla simbologia equestre a proposito di sé stesso e della sua identità sociale potesse essere dovuto alla necessità di ribadire fortemente tale identità.

La testimonianza di Erchemperto e quella dall'autore della *Vita Barbatii* si

---

<sup>478</sup> GASPARRI (1983).

collocano al termine di una lunga storia che riguarda il linguaggio equestre nell'area beneventana, come suggeriscono le fonti che ho esposto in questo capitolo. In tale contesto, allora, potrebbe aver assunto un significato più incisivo il particolare tipo di punizione contenuta nella *Constitutio de Expeditione Beneventana* dell'866<sup>479</sup>.

Il capitolare in questione servì a Ludovico II per preparare, da Benevento, la spedizione anti-saracene, che si concluse, dopo la vittoriosa campagna di Ludovico in Puglia, con la cattura dell'imperatore stesso per ordine del principe Adelchi di Benevento nell'871. Si tratta di un episodio la cui importanza fu avvertita pienamente dai contemporanei, sia quelli d'Oltralpe che quelli più vicini al principato di Benevento, come è testimoniato dall'eco che l'intera vicenda assunse nelle fonti<sup>480</sup>. Il contesto della *Constitutio* era dunque costituito in parte dal principato di Benevento che, come suggeriscono gli avvenimenti dell'871, non sembrava il teatro passivo di un'iniziativa imperiale, ma piuttosto un'attiva controparte. Il punto che qui interessa è il seguente:

«Quicumque cavallum, bovem, frisingas, vestes, arma vel alia mobilia tollere ausus fuerit, triplici lege componat; et liber cum harmiscara, id est sella ad suum dorsum, ante nos a suis senioribus dirigatur, et usque ad nostrum indulgentiam sustineat; servi vero flagellentur et tundantur, et illorum domini, quae ipsi tulerunt, restituant. Quodsi clamor ad seniores venierit et ipsi talia non emendaverint, tunc horum seniolem ipsam compositione, faciant, et eadem armiscara, quamdiu nobis placuerit, sufficere compellantur».

Chi, durante le operazioni militari, si macchiava del reato di furto di bestiame, vestiario o armamenti, riceveva una punizione diversa in base alla sua condizione: se si fosse trattato di un uomo libero, egli avrebbe dovuto sostenere l'*harmiscara* (e camminare quindi di fronte al suo superiore e al re stesso portando una sella di cavallo sulla schiena); se invece fosse stato uno schiavo a commettere il furto, sarebbe stato flagellato. L'*harmiscara* era un rituale di umiliazione pubblica testimoniato da poche fonti di ambito carolingio: in nessuno di questi riferimenti (eccetto la *Constitutio* appena citata) è contenuta una descrizione precisa di come doveva svolgersi il rituale. Le situazioni in cui si ricorreva a questo rituale sono

---

<sup>479</sup> MGH, *Capitularia Regum Francorum*, I, 218, pp. 94-98.

<sup>480</sup> GRANIER (2007).

sempre connesse a uno stravolgimento dell'ordine sociale <sup>481</sup> è rivolto, cioè, contro chi provoca *scandalum* attraverso azioni che violano legami sacri e legittimi. Altrove ho ipotizzato che l'*harmiscara* non si svolgesse sempre secondo le stesse modalità, ma che esso dipendesse dall'iniziativa del potere centrale che ne ordinava l'attuazione: il rituale di umiliazione previsto in occasione della spedizione in Puglia, allora, sarebbe riferito esclusivamente a quel contesto preciso. La necessità di specificare per la prima e ultima volta la forma assunta dall'*harmiscara*, allora, appoggia questa ipotesi: solo in un ambiente sociale che non conosceva questo tipo di rituale si doveva sentire la necessità di spiegarlo.

Ludovico II si servì di un'umiliazione non sconosciuta alla corte carolingia, come dimostra un diploma di Ludovico il Germanico dell'853<sup>482</sup>. Ma non si può ignorare la presenza di un altro modello di riferimento: nel principato beneventano, che come si è ipotizzato aveva familiarità con il linguaggio equestre, i militari avevano verosimilmente le risorse necessarie a comprendere appieno il significato di una punizione che prevedeva il rovesciamento dell'immagine del cavaliere. Del resto, Ludovico II si preoccupò di creare per sé una corte locale. Il seguito dell'imperatore non era costituito solamente da *potentes* d'Oltralpe, legati già ai predecessori di Ludovico e stabilitisi in Italia per una carica: esso includeva anche grandi signori la cui appartenenza alla corte non era assicurata tanto dalla vicinanza personale all'imperatore, quanto alla gestione amministrativa di un territorio – come i Widonidi di Spoleto. In questo modo, l'ambiente che si andava formando intorno a Ludovico presentava i caratteri di un universo saldamente ancorato alla realtà italiana<sup>483</sup>. Inoltre, gli interventi nell'area beneventana – tra cui la già citata stesura del documento di divisione del principato nell'849, cui l'imperatore assistette – erano stati numerosi, per cui si può ragionevolmente ritenere che egli conoscesse direttamente anche questo contesto da tempo, quando ordinò la stesura della *Constitutio*.

---

<sup>481</sup> DE JONG (1997), pp. 887-888.

<sup>482</sup> *Diplomata Ludovici Germanici*, in MGH, n. 66 (853), p. 92.

<sup>483</sup> BOUGARD (1998).

## **5. I cavalli dei vescovi: il linguaggio equestre nelle fonti ecclesiastiche di IX secolo.**

Ho più volte accennato, nei capitoli precedenti, al problema di come il mondo rappresentato dal linguaggio equestre si rapportasse agli uomini di chiesa. Si è potuto vedere, soprattutto a proposito delle opere di Gregorio Magno, come monaci e vescovi si servissero dei cavalli come simboli di prestigio così come i laici. Dai passi di Erchemperto che ho riportato si evince che anche nel IX secolo i monaci ostentavano il proprio prestigio anche attraverso segni di distinzione simili a quelli di qualsiasi altro aristocratico: servitori, vesti, cavalli.

Il potere pontificio, come si è potuto vedere da una lettera di Gregorio Magno di cui si è detto<sup>484</sup>, non ignorava la simbologia equestre: sembra piuttosto che la sapesse coniugare nei modi che gli erano più convenienti. Nell'VIII secolo, Gregorio III (731-741), in una lettera inviata a Bonifacio in Germania, si mostrava inorridito per i costumi selvaggi dei pagani, i quali si cibavano delle carni dei loro cavalli:

«Inter ea agrestem caballum aliquanto adiunxisti comedere, plerosque et domesticus. Hoc nequaquam fieri deinceps, sanctissime, sinas frater, sed, quibus potueris, Christo iuvante modis, per omnia conpesce et dignam eis interdictio paenitentiam; imundum enim est atque exsecrabile<sup>485</sup>».

Si è già detto a proposito del tabù dell'ippofagia. Il fatto che il papa manifesti il proprio disgusto per questo atto, e inviti Bonifacio a intervenire per fermare una tale ignominia, dimostra che il pontefice non ignorava certo la portata simbolica di questo animale.

Questo atteggiamento è testimoniato anche per il IX secolo. Molto conosciuta e spesso discussa dalla storiografia è, infatti, una lettera del 787, con la quale papa Adriano I (772-795) offriva a Carlo Magno i mosaici di Ravenna. Janet Nelson, in particolare, ha focalizzato l'attenzione sul controdonno richiesto dal papa:

---

<sup>484</sup> *Registrum*, II, pp. 133-139.

<sup>485</sup> *Ep. Mer.*.

«Suscepimus enim per eundem Haruinum equum utilem unum a vobis directum; alius autem, qui cum ipso directus est, defectus in ipso itinere mortuus est. Unde ob vestram memoriam maximam referuimus grates.

Sed secundum nostrum amorem, quod ex interno corde vestrum habemus praefulgidum regnum, tales nobis famosissimos emittite equos, qui dum in omnibus aspectibus laudabile existere valebunt, vestrum prefulgidum triumphis laudare niteant nomen; et pro huiusmodi rei, sicut soliti estis, dignam ab ipso Dei apostolo suscipere valeatis retributionem, ut una cum domna regina vestraque nobilissima prole in hoc mundo regnantes in aetheriis arcibus vitam aeternam adipisci mereamini<sup>486</sup>».

Dunque, Carlo aveva mandato al papa due cavalli di pessima qualità, al punto che uno di questi non arrivò mai a destinazione, ma perì durante il tragitto. La Nelson legge una certa ironia nelle parole di Adriano I: egli si dimostra ben consapevole della violazione compiuta da Carlo alle regole del rituale del dono e sembra volerlo rimproverare. Infatti, il sovrano franco aveva richiesto un dono prestigioso quando domandò al papa di ottenere i marmi e i mosaici ravennati: si è già accennato al valore simbolico dei mosaici nelle pagine dedicate a re Teoderico. In cambio, però, egli inviò un dono che, secondo Adriano, non era degno del papa: la Nelson vede in questo una scelta consapevole compiuta da Carlo per comunicare al suo interlocutore la propria superiorità. Infatti, spiega la studiosa, i rapporti tra papa e re franco non erano così idilliaci come li vorrebbe la storiografia tradizionale: ad esempio, le promesse che Carlo fece nel 774 ad Adriano riguardo l'acquisizione di territori – tra cui anche il ducato beneventano – rimasero di fatto lettera morta perché il re scelse di non perseguire una linea di contrasto netto con il governo di Arechi II che alla donazione papale si era opposto fieramente, alleandosi ai Bizantini<sup>487</sup>.

Janet Nelson pone l'epistola, a mio parere giustamente, in un contesto di competizione ancora aperta nella reciproca definizione dei ruoli tra il re franco e il papa romano. Tuttavia, mentre la storica inglese ha sottolineato, coerentemente con la sua ipotesi, il valore pregnante dei doni diplomatici tra Carlo e i suoi interlocutori esterni, secondo una simbologia che seguiva regole precise, qui vorrei invece porre l'attenzione sul versante italiano. Se è verosimile, in altre parole, che Carlo

---

<sup>486</sup> *Ep. Mer.*

<sup>487</sup> GASPARRI (1989), pp. 110-111.



infrangesse di proposito le regole del dono, dalla lettura dell'epistola emerge anche la consapevolezza che aveva Adriano delle medesime regole. Egli, infatti, non solamente si lamenta della condizione misera dei cavalli ricevuti, ma anche descrive accuratamente quali fossero a suo parere i parametri che una cavalcatura doveva soddisfare per essere donata al pontefice. Si ricorderà la già citata epistola che Gregorio Magno inviò nel 592 a Pietro suddiacono<sup>488</sup>, con la quale il papa chiedeva di ottenere un cavallo migliore di quello che Pietro gli aveva precedentemente inviato che, invece, non era degno di un papa. Si può allora verosimilmente pensare che la lettera di Adriano contenesse un tema già conosciuto alla diplomazia papale<sup>489</sup>: il cavallo e la simbologia di prestigio sociale ad esso connessa probabilmente appartenevano già alla tradizione dei papi romani.

Infatti, lo stesso Adriano I, nel 775, aveva offerto dei cavalli ai messi regi papali Possessore vescovo e Rabigaudo abate:

«At vero, excellentissimae et a Deo servate filii, bone et optimo rex, tuae per huius nostrae apostolicae relationis seriem deducimus notioni, eo quod, dum ad nos pervenisset de fidelissimi vestri missi adventu, scilicet Possessorem sanctissimum fratrem nostrum episcopum, seu Rabigaudum religiosum abbatem in magno gaudio noster elevatus est animus, quoniam desiderabilis sum absidue, missos excellentiae solite cum magno gaudio et decenti honore suscipere et per eos de vestre sublimitatis sospitate certos esse; unde nos ilico, secundum qualiter missis vestrae regalis potentiae decet, omnem praeparationem seu et caballos in obviam eorum direximus<sup>490</sup>».

Adriano I chiese a Carlo di intervenire presso il duca Ildeprando di Spoleto (774-789), che svincolava dalla sottomissione al papa. In merito a ciò propose di modificare la meta dei due messi, da Roma a Spoleto. In cambio di questo favore, spiega la lettera, Adriano inviò il necessario per il viaggio, cavalli compresi, “secundum qualiter missis vestrae regalis potentiae decet”. Il papa aveva perciò dimostrato, nel 775, di conoscere e rispettare le regole del dono, da una parte; dall'altra egli dava prova di comprendere le necessità della simbologia equestre, per

---

<sup>488</sup> *Registrum*, II.

<sup>489</sup> A tal proposito, si consideri che all'epoca del pontificato di Adriano I si curò una riedizione dell'epistolario gregoriano (GASPARRI 2008/A).

<sup>490</sup> *Ep. Mer.*

cui il dono di un cavallo doveva essere adeguato al rango del donatario. Questa seconda testimonianza, allora, può fornire un ulteriore appiglio all'argomentazione della Nelson, perché rivela come entrambi gli interlocutori praticassero il medesimo linguaggio: è difficile pensare, di conseguenza, che Carlo nel 787 non avesse scelto accuratamente la qualità dei cavalli inviati al papa; e le parole di quest'ultimo, alla luce di quanto detto sinora, sembrano tradire il tono di ironico rimprovero di chi ha compreso il messaggio sottinteso al dono del re.

Dalle fonti di VII e VIII secolo che ho precedentemente esposto si evince che anche i vescovi usavano i cavalli come segno di prestigio. L'episodio del vescovo Fortunato in *Dialogi* I, 10 o quello del vescovo Giovanni di Bergamo nell'*Historia Langobardorum* (IV, 8) dimostrano che, nelle fonti letterarie, i vescovi non solo si servivano dei cavalli per ostentare il loro prestigio sociale, ma attraverso questi animali, essi manifestavano il potere di Dio con dei miracoli.

A proposito dei *Dialogi* di Gregorio ho ipotizzato che ai membri del clero non fosse interdetto a priori l'uso della simbologia equestre: ma, come appare dalla storia del chierico Costanzo in I, 9, il possesso di un cavallo diventava fonte di riprovazione se si accompagnava a un eccessivo attaccamento alle ricchezze e agli onori terreni.

È quanto traspare anche dalle parole di rimprovero che Agnello Ravennate dedica ai vescovi del suo tempo:

«Si autem aliquem corripere volumus, statim impropertat nobis vocem derisionis plenam: "Tu quis es? Melius es illo et illo episcopo?" Ego vidi illum talem inspectorem dantem de sua mensa panem canibus, vidi talem currentem cum equo secus canes et leporem, vidi illum manibus suis tenentem accipitrem: et tu mihi praedicas?<sup>491</sup>».

I vescovi di cui si parla, dunque, praticavano la caccia, cioè un'attività che, come ho spiegato precedentemente, era caratteristica dell'aristocrazia, perché permetteva di allenarsi per la guerra. Agnello si lamenta del comportamento dei vescovi che usavano i cavalli e gli sparvieri, e prendevano parte agli incontri camerateschi e conviviali degli aristocratici, intonando canzoni scurrili ("scurriles delectantur cantus") e assumendo un atteggiamento inadatto alla loro missione

---

<sup>491</sup> LPR, XXXII, 104.

religiosa. Essi partecipavano pienamente dello stile di vita rappresentato idealmente con il linguaggio equestre.

Ciò non toglie, però, che lo stesso autore accettasse come normale l'uso della simbologia equestre in riferimento ai vescovi. In un altro passo, Agnello racconta della fame che sopportò la popolazione ravennate sotto l'arcivescovo Giorgio (835-846):

«Sacerdotes vero et alii populares qui non sunt inventi in manu Caroli, nimia ab hostibus afflictione omnia perdidierunt, tantum in linea veste dimissi sunt, et quantea ascensores erant equorum, postea pedestres effecti sunt, et venuti peregrini omnes elemoninas petebant per vias<sup>492</sup>».

Dunque, i sacerdoti, così come gli altri laici, furono costretti a rinunciare a due simboli visibili di prestigio sociale: i vestiti e i cavalli. Ciò comporta che in precedenza, invece, anche il clero andava a cavallo, ma soprattutto che l'andare a cavallo dimostrava prestigio sociale.

I passi appena citati appartengono entrambi al *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, la cui stesura risale agli anni Quaranta del IX secolo. Si tratta di una raccolta di biografie di vescovi ravennati, destinate probabilmente alla proclamazione durante dei sermoni. L'opera era stata pensata probabilmente in risposta al *Liber Pontificalis* romano, allo scopo di ribadire l'autocefalia della diocesi ravennate e di celebrarne la storia<sup>493</sup>.

Ho già accennato a come Agnello avesse descritto la statua equestre di re Teoderico con espressioni che sottolineavano il legame tra la maestosità della rappresentazione dell'animale e l'autorità del sovrano goto<sup>494</sup>. Dai passi citati più sopra, inoltre, emerge ulteriormente come anche l'autore del *Liber Pontificalis* attribuisse ai cavalli la simbologia che ormai conosciamo.

Particolarmente interessante per comprendere l'uso del linguaggio equestre in riferimento ai vescovi è la vicenda dell'arcivescovo Giorgio. Agnello è assai polemico nei confronti di questo prelato, presso il quale aveva probabilmente svolto un incarico di responsabilità<sup>495</sup>. Il *Liber Pontificalis* descrive Giorgio come un vescovo dissipatore

---

<sup>492</sup> LPR, XLVI, 174.

<sup>493</sup> MAUSKOPF (2004).

<sup>494</sup> LPR, XXIX.

<sup>495</sup> CARILE (1992).

delle ricchezze – fu a causa sua se l'aristocrazia, come si è visto, fu costretta a rinunciare ai suoi simboli di *status* e a ridursi a chiedere l'elemosina – e incapace di assumere una posizione autorevole di fronte agli eventi che avvenivano in Francia.

Per convincere i figli di Ludovico il Pio (814-840) a rinunciare ai loro propositi bellicosi, l'arcivescovo ravennate partì per la Francia carico di doni preziosi:

«Et putans se ipse Georgius vicem apostolicam tenere, ivit cum equis 300, qui diversa portabant onera; et sumpsit secum aurummultum et argentum, depopulata gaza ecclesia, et coronas aureas, quas beatus Petrus antistes fecit, et calices et patenas aureas et diversa vascula et argentea et aurea, et gemmas de cruce et coronis, quas demolivit, secum detulit, ut ad omnes larga manu largiret<sup>496</sup>».

Per la quantità esorbitante di ricchezze portate da Giorgio – ben 300 cavalli che trasportavano doni – Agnello sembra più che altro accusare l'arcivescovo di troppa prodigalità. Infatti, poco dopo, l'autore spiega come egli si fosse procurato tante ricchezze: demolendo, cioè, pezzo per pezzo, pietra per pietra, gli oggetti che probabilmente costituivano il tesoro della chiesa di Ravenna. Ancora una volta, si può pensare che il rischio connesso all'uso dei simboli di prestigio come i cavalli da parte di membri del clero fosse costituito dall'eccessivo attaccamento ai beni terreni. Giorgio, infatti, esagerò nel voler dimostrare il proprio personale prestigio e ottenere dunque di essere ascoltato dai sovrani.

La missione, tuttavia, fallì miseramente, e l'arcivescovo ravennate fu punito per la propria arroganza attraverso una tripla umiliazione pubblica.

«Captus est ibi Georgius archiepiscopus, deposueruntque cum de equo invite et abstulerunt pluviale, quod erat coopertus, et cumpellebat cum ire hostis suis ante equum suum quasi unum ex pecudibus; et cum non valebat gressu pedum incedere, percutiebat eum lancea hasta<sup>497</sup>».

Inizia per Giorgio un rituale che rovescia drasticamente l'immagine che di sé aveva voluto dare presentandosi sul campo di battaglia franco con 300 cavalli. In primo luogo egli fu fatto scendere dal cavallo e gli fu tolto il pivale: fu dunque privato

---

<sup>496</sup> LPR, XLVI, 173.

<sup>497</sup> LPR, XLVI, 174.

di un segno di distinzione sociale e del simbolo del suo ruolo religioso. Poi, secondo una modalità che ho descritto anche in precedenza, fu legato davanti al muso dei cavalli e fatto procedere a piedi, pungolato con una lancia. Quest'ultimo particolare potrebbe essere risultato particolarmente significativo a un pubblico che, per tradizione, associava la lancia alla figura del re.

Successivamente, l'arcivescovo fu fatto salire per scherno, su di un giumento:

«Tunc unus ex illis posuit eum pro subsannationem in iumentum dorso disruptum, sine stramento, aures et cauda abscissa valdeque deformis, et ibat moerens<sup>498</sup>».

Le mutilazioni inflitte all'animale, in particolare il taglio della coda, ricordano alcune leggi dell'Editto di Rotari, di cui ho parlato<sup>499</sup>: l'ipotesi che avevo formulato in proposito, secondo cui la conseguenza delle azioni descritte da Rotari in queste leggi era l'umiliazione del proprietario del cavallo, trova qui un possibile argomento. Infatti, la deformazione della bestia da soma contribuiva ad aumentare l'umiliazione di Giorgio.

Non contenti, i soldati che avevano catturato l'arcivescovo di Ravenna lo fecero poi salire su un altro giumento:

«Iterumque alius venit, deposuit eum exinde, et sedere fecit illum super alium iumentum strata ulta, flascones et sitarcium ad sellam ligatum, et perduxerunt eum ad Carolum regem, et iussit eum excubias detinere per dies tres».

Le bottiglie e le ceste per il pane, che furono legate alla sella facevano probabilmente riferimento al mondo contadino: mi pare che si possa interpretare anche questo rituale come un rovesciamento dei valori comunicati dal linguaggio equestre. Come ho spesso spiegato, dall'analisi delle fonti risulta come non tutti i cavalli fossero uguali e che la differenza tra un animale deputato al lavoro sui campi e il destriero di un nobile fosse sentita non solamente per ovvie motivazioni di carattere economico, ma anche perché solo il secondo era portatore simbolico di

---

<sup>498</sup> LPR, XLVI, 174.

<sup>499</sup> Roth 337, 338, 341.

valori connessi al prestigio sociale e alla guerra. Allora, l'umiliazione di Giorgio passava anche attraverso l'annullamento, tramite lo scherno, del prestigio che lui stesso si era voluto indebitamente attribuire, sperperando il tesoro della sua chiesa – e con esso la memoria stessa della diocesi di Ravenna.

La vergogna di Giorgio risulta ulteriormente evidenziata nelle parole di Agnello, che l'accosta al glorioso ritratto di re Lotario sul campo di battaglia:

«Lotharius armatus se medium mersit in hostes, videns victos suos fugientes passim undique, nec erat quies secantium gladiis membra. In media inimicorum, ut dixi, arma deventus, non ex eius lateri qui posset auxilium erant praeberere, sed «solus acer multa demolivit cadavera hasta.» Bella solus vicit, sed sui omnes terga dederunt. Crinito sedens sonipede, pictas ornatus faleras ostro, calce equo percutit, inimicos morsibus vastans. Qualis in hoste solus, decem sicut ille fuissent imperium divisum non esset, nec tantos in sedilia reges<sup>500</sup>».

La forza guerriera del re è comunicata anche attraverso la descrizione del suo cavallo. Il “crinito sonipede” di Lotario certo è molto distante dall'animale da soma di Giorgio. Al sovrano carolingio si adattano perfettamente, nelle parole di Agnello, i valori simbolizzati dal linguaggio equestre.

Agnello, che proveniva egli stesso da una famiglia aristocratica<sup>501</sup>, mostra di conoscere le regole culturali che gestivano la simbologia equestre. Il suo *Liber Pontificalis* doveva ricostruire la memoria cittadina attorno alle figura dei vescovi<sup>502</sup>. In esso, l'autore si serve anche di questa simbologia per denunciare la decadenza del clero a lui contemporaneo, e per criticare sottilmente l'arcivescovo Giorgio, per cui egli stesso lavorò: è stato proposto<sup>503</sup> che, proprio a seguito della caduta in disgrazia di questo prelato, Agnello abbia reputato conveniente prendere pubblicamente – si ricordi infatti che la destinazione di queste biografie era la proclamazione – le distanze dallo scomodo personaggio.

Le fonti di IX secolo, allora, suggeriscono che pontefici e vescovi – ma anche monaci, come si è detto a proposito dell'*Historia* di Erchemperto – ostentavano il

---

<sup>500</sup> LPR, XLVI, 174

<sup>501</sup> MAUSKOPF (2004).

<sup>502</sup> PIZZARRO (1995)

<sup>503</sup> CARILE (1992)

proprio prestigio anche grazie al possesso di cavalli, che dovevano soddisfare determinati standard estetici, come si evince dalle lettere di Adriano I citate più sopra. Sia il papa che i vescovi, così come gli aristocratici, si servivano dei cavalli per farne dono ai sovrani e imperatori franchi, dimostrandosi consapevoli dell'importanza di questo gesto alla corte carolingia.

## 6. Conclusioni

L'aristocrazia di origine franca che si inserì nelle maglie del potere politico in Italia a partire soprattutto dal 776 – a seguito della reazione di Carlo Magno alla rivolta friulana – proveniva da una zona che vantava un'atavica tradizione riguardante la simbologia equestre. Come si è dimostrato, almeno a partire dal VI secolo è testimoniato in quest'area un uso del cavallo come simbolo di prestigio per definire la posizione sociale dell'aristocrazia al suo interno e nel suo rapporto con il sovrano.

In Italia, la cultura carolingia trovò, però, una tradizione a sua volta di lungo periodo che coinvolgeva il cavallo e l'attività del cavaliere nella caratterizzazione sociale di parte dell'aristocrazia. Dalla lettura delle fonti, soprattutto dai testamenti, si può pensare che le nuove *élites* di origine straniera si fossero inserite ponendosi in continuità con questa stessa tradizione. In un dialogo dinamico e fluido, stranieri e locali misero in campo le loro culture per elaborare insieme un comune linguaggio di prestigio, che comprendeva anche la simbologia equestre, combinando tra loro nuove e antiche suggestioni.

Il fenomeno appena descritto porta a interessanti risultati nelle aree in cui la simbologia equestre ha avuto uno sviluppo autonomo e – come suggeriscono fonti archeologiche e narrative di epoca romana e pre-romana – antico: è il caso dell'area del ducato e principato beneventano, e dell'area nord-occidentale della penisola.

Come già nei secoli precedenti, anche per il IX secolo il clero usava la simbologia equestre, nonostante le chiare connessioni tra questo linguaggio e l'attività bellica: non solamente i vescovi, ma – come testimoniato da Erchemperto – anche i monaci non ebbero remore nel rappresentarsi attraverso i medesimi simboli di prestigio dell'aristocrazia laica.

In generale, dunque, si può dire che l'instaurazione del regno carolingio in Italia, pur apportando inevitabilmente modifiche sociali, sembra segnato dalla volontà, da parte di entrambi i protagonisti di questa nuova situazione, di trovare un terreno culturale comune sul quale basare il dialogo tra centro e periferia e tra aristocrazie di origine straniera e aristocrazie locali.

Allo stesso tempo, però, si rileva come il linguaggio equestre, che sostanzialmente nella forma rimane uguale a se stesso per secoli, si faccia portatore



di contenuti diversi, seguendo le esigenze della contingenza in cui si trova e dei diversi attori sociali da cui è usato. Ad esempio, solamente nel IX secolo, stando a questa ricerca, la simbologia legata al cavallo è usata per ostentare il prestigio di una città, o di una realtà locale, come avviene nella *Vita Barbati* o nel *Liber Pontificalis* di Agnello – si ricordi, per quest'ultimo, soprattutto la descrizione della statua equestre di Teoderico, che a Ravenna rappresentava tutta la sua gloria di sovrano leggendario.

## QUASI UN EPILOGO: ALCUNI CENNI SULLA SIMBOLOGIA EQUESTRE DI X SECOLO.

Come si è spiegato, il linguaggio equestre, come ogni altro linguaggio, tende a mantenere costanti i propri significanti e a modificare i significati sulla base del contesto in cui è inserito. Tuttavia, trattare specificamente della cavalleria di X secolo potrebbe risultare fuorviante ai fini di questo lavoro, teso piuttosto a studiare la simbologia equestre nei primi secoli medievali: infatti, le importanti trasformazioni politiche e sociali e la vicinanza cronologica al fenomeno della cavalleria di bassomedievale, rende tale oggetto di studio inadatto ad essere coinvolto approfonditamente nel mio discorso. Ritengo perciò che, per la sua alterità e complessità, la simbologia equestre di X secolo meriterebbe di essere descritta e studiata singolarmente, o in connessione a quella dei secoli successivi.

Ciononostante, mi sembra utile dedicare a questa fase, per così dire, di cerniera, tra il tema di questa tesi e la cavalleria tardo medievale alcune osservazioni. A tale scopo analizzerò come il linguaggio equestre sia utilizzato in un'opera narrativa di X secolo, il *Chronicon* dell'Anonimo salernitano, confrontando gli esempi riportati con altri tratti da una fonte contemporanea, l'*Antapodosis* di Liutprando. Di quest'ultima, in realtà, sono stati presi in considerazione soltanto i pochi passi in cui il linguaggio equestre era utilizzato in modo significativo, e non puramente in termini descrittivi o narrativi. Viceversa, ritengo che la presenza dei cavalli nella prima testimonianza sia maggiore e più significativa, e questo almeno in parte per la provenienza del testo e del suo autore da quelle zone meridionali in cui si è riscontrata una vivace produzione di tematiche legate alla simbologia equestre. Tale analisi verterà non tanto sulle anticipazioni alla cavalleria così com'è classicamente intesa – che sono, come si vedrà, presenti in entrambe le opere –, ma piuttosto cercherà di cogliere la simbologia, i *topoi* o, più sommariamente, la forma che ha assunto il linguaggio equestre finora descritto.

Il *Chronicon* è giunto a noi all'interno di un manoscritto in gotica libraria, datato tra il Duecento e il Trecento, il Vat. Lat. 5001<sup>504</sup>. L'autore dell'opera sembra essere salernitano, come si evince dalle frequenti specificazioni dimostrative che vengono introdotte quando si parla di Salerno, definita appunto *haec civitas* o *haec urbs*<sup>505</sup>. La narrazione riporta gli avvenimenti che si succedettero principalmente in Italia del sud tra il 758 e il 974, ovvero tra l'avvento di Arechi e la resa di Salerno a Pandolfo Capodiferro e alla dinastia capuana. Esattamente al colmo dei combattimenti, quando Pandolfo e i Salernitani dei castelli circostanti stanno per entrare in città, il racconto si interrompe bruscamente: questa circostanza ha fatto pensare che il *Chronicon* non sia concluso, probabilmente a causa della morte improvvisa dell'autore. A considerare tale eventualità ha portato anche la presenza frequente di promesse di approfondimento, che poi però non vengono onorate<sup>506</sup>.

Nell'opera dell'Anonimo salernitano ci sono diversi momenti narrativi in cui si tocca il tema dei cavalli e dei cavalieri: poiché vi si ritrovano molti motivi e *topoi* conosciuti già dalla tradizione precedente, è possibile affermare che nel *Chronicon* l'autore fa un uso consapevole della simbologia equestre, secondo parametri consolidati da una cultura antica.

Un esempio assai eloquente, in questo senso, è collocato nel contesto della sottomissione di Benevento ai Greci: i cittadini beneventani sono attanagliati tra la tirannia dei conquistatori da una parte e l'inettitudine di Atenolfo (900-910) che, a detta dell'anonimo, “ad instar arundine se gerebat”<sup>507</sup>. L'unica speranza, allora, è costituita dai Salernitani i quali, in forza del loro legame con Guido II di Spoleto (889-894), possono spingere per un suo intervento in favore dei Beneventani. La richiesta è accolta dal marchese, che arriva rapidamente sul campo di battaglia. Mentre Guido e il principe salernitano si scambiano i convenevoli, il primo si esibisce in un singolare spettacolo:

«Nam inter sellam super quam equitabat, staffamque solitum ponebat,  
pedemque super solitum firmabat, et huc atque illuc discurrebat, equumque

---

<sup>504</sup> CILENTO (1966)

<sup>505</sup> MATARAZZO (2002).

<sup>506</sup> In *Chronicon* CLXV l'autore promette di narrare in seguito i miracoli compiuti dal corpo di San Matteo traslato a Salerno; in *Chronicon* CLXIII promette di spiegare l'avvento alla cattedra episcopale salernitana di Pietro chierico e medico.

<sup>507</sup> *Chronicon*, CXLVI.

valide cruentabat, et minime solitum de pede suo nimirum dissidebat<sup>508</sup>».

La somiglianza tra questo passo e l'episodio già citato della *Guerra Gotica* di Procopio<sup>509</sup> è evidente: in esso re Totila (541-552) si esibiva in complicati esercizi equestri di fronte all'esercito nemico, per poter guadagnare tempo ai suoi cavalieri prima della tragica battaglia di Busta Gallorum. Se, dunque, ammettiamo che sia l'Anonimo salernitano che Procopio condividevano la medesima tradizione, si può ragionevolmente ritenere che la simbologia equestre, dal VI al X secolo si era mantenuta sostanzialmente costante nelle sue forme e che il pubblico di ciascuno dei due autori comprendesse tali forme e attribuisse loro un significato condiviso. Tuttavia, non si possono tacere le fondamentali differenze di contenuto tra i due brani. L'episodio narrato dall'Anonimo salernitano, infatti, si colloca in un momento in cui il senso di appartenenza cittadino e la buona riuscita dell'alleanza con le altre realtà della Longobardia meridionale raggiungono l'apice della loro realizzazione concreta: Benevento ha bisogno di Salerno, che interviene spalleggiata dai saldi legami con il marchese di Spoleto, la cui sorella, Itta, ha sposato il principe salernitano. Nella richiesta d'aiuto beneventana un'espressione richiama i vincoli familiari: "vos qui sanguine nostro probari", dicono i cittadini sottomessi, rivolti ai Salernitani. Inoltre, quando Guido giunge a Salerno, dà una grande gioia "patriae suaeque sorori". In tale formula sono comprese l'identità cittadina e i vincoli familiari dati dall'alleanza matrimoniale. A celebrare questo momento, denso di significati che per l'Anonimo – come si dirà – sono molto importanti, Guido ribadisce il proprio ruolo unificante attraverso una prodezza equestre.

Nell'opera di Liutprando da Cremona si trova un passo che riguarda questo genere di spettacoli, ma che apparentemente ne rovescia il significato. Ubaldo, padre di Bonifacio che sarà marchese di Camerino e di Spoleto tra il 945 e il 953, durante la battaglia tra Berengario I e Guido di Spoleto presso Pavia nell'893, si lancia contro un Bavarese che aveva insultato i Longobardi perché non sanno cavalcare:

«Cepitque vertibilem equum modo impetu vehementi dimittere, strictis modo habenis retrahere. Memoratus vero Hubaldus recta se cepit adire. Cumque in eo esset, ut mutuis sese vulneribus figerent, more solito Bagoarius equo versili

---

<sup>508</sup> *Chronicon* CXLVI a).

<sup>509</sup> *Guerra Gotica*, IV, 31.

varios peplexosque per anfractus cepit discurrere, quatinus iis argumentis Hubaldum posset decipere. Verum cum hac arte terga verteret, ut mox rediens Hubaldum ex adverso percuteret, equus cui Hubaldus insederat, vehementer calcaribus tunditur, et per scapulas, antequam reverti Bagoarius posset, lancea ad cor usque perforatur».

Mentre il Bavarese fa delle evoluzioni a cavallo, Ubaldo lo colpisce alle spalle, gli prende il cavallo e lo spoglia delle armi. In questo caso, lo spettacolo di agilità fallisce tragicamente: il cavaliere nemico voleva infatti dare dimostrazione della distanza tra la propria abilità e l'incapacità di cui ha accusato l'esercito avversario. Come si ricorderà, lo spettacolo inscenato da re Totila ottiene lo scopo sperato – quello, cioè, di guadagnare tempo – perché gli astanti, si può immaginare, rimangono immobili ad osservare le prodezze del re goto. Le acrobazie del Bavarese, invece, non hanno evidentemente lo stesso fascino. Si potrebbe pensare che questo tipo di simbologia equestre funzioni solamente se usata da chi ne ha il diritto – sancito dal riconoscimento della società – e la capacità: quindi, il Bavarese loda a sproposito le proprie virtù di cavaliere, perché dimostra di non saperle esibire in maniera tale da catturare l'attenzione e l'ammirazione dei nemici.

Lo spettacolo di Guido – come quello più antico di Totila e quello del Bavarese – si basa sulla messa in scena di esercizi equestri. Questi ultimi arricchivano il bagaglio culturale che definiva un'identità elitaria: anche re Teoderico, come si ricorderà<sup>510</sup>, vi si dedicava con passione. Nell'opera dell'Anonimo salernitano si racconta un altro episodio in cui emerge il valore di tale attività.

All'epoca della guerra tra Salerno e Benevento – che si concluderà con il già citato trattato dell'849 – , due capi agareni si inseriscono nella contesa, alleandosi l'uno – Satan di Bari – a Radelchi (839-850) di Benevento e l'altro – Apolaffar di Taranto – con Siconolfo di Salerno. Al ritorno da una sfida ai giochi equestri, mentre salgono per le scale del palazzo, Siconolfo, scherzosamente, solleva di peso il suo alleato musulmano di bassa statura, lo pone tre gradini più in alto di sé, così che i loro sguardi siano alla stessa altezza, quindi lo abbraccia con affetto<sup>511</sup>. Basta tale gesto perché Apolaffar decida di porre immediatamente fine all'alleanza. I due nobili, infatti, si sono appena esercitati nei giochi equestri, ma il comportamento del principe

---

<sup>510</sup> *Variae*, VIII, 5.

<sup>511</sup> *Chronicon*, LXXXI.

salernitano è considerato dal Saraceno un atto di derisione per la piccola statura che lo contraddistingue. Probabilmente, Apolaffar ha avvertito un senso di straniamento di fronte al gesto di Siconolfo, perché non l'ha sentito adeguato al rapporto che i due intrattengono. Tale rapporto si può allora ricercare in quel “cum equitibus consurgerent” che precede il fatto: se si considerano gli esercizi a cavallo come un'attività specifica dell'aristocrazia, allora, per Apolaffar e Siconolfo essi devono aver sancito l'alleanza tra i due, “sicuti mos est”, cioè secondo un uso consolidato, un rituale, che sottende significati precisi. Il gesto del principe, invece, porta un messaggio diverso: egli ha sollevato il suo alleato prima di abbracciarlo, come se fosse necessario porlo prima sul suo stesso livello, nonostante – come si è appena detto – gli esercizi equestri avrebbero dovuto avere già posto i due in questa situazione. Siconolfo non ha rispettato le regole, non ha riconosciuto il giusto significato al rito che poco prima ha celebrato con Apolaffar. Siamo, insomma, di fronte a quello che Philip Buc<sup>512</sup> definirebbe un “bad ritual”, ovvero un rituale falsificato a causa della disobbedienza alle leggi riconosciute da tutti i partecipanti: un rituale, infine, che conduce al risultato contrario a quello per cui è stato pensato e organizzato, con conseguenze nefande per gli attori coinvolti.

Dunque, si può pensare che l'Anonimo consideri gli esercizi equestri non semplicemente come un'attività ricreativa e ginnica, ma come un rituale, un momento in cui la simbologia equestre concorre a definire gli equilibri reciproci tra gli aristocratici.

Alcuni passi tratti dall'*Antapodosis* sembrano confermare l'idea che esistesse uno stile di vita fatto anche di attività e rituali legati ai cavalli che avevano una valenza sociale nel rendere riconoscibile l'aristocrazia.

Lamberto di Spoleto, figlio di Guido, sale al potere nell'894<sup>513</sup>. Secondo Liutprando, Lamberto non è ben accetto ai principi a causa della sua eccessiva severità<sup>514</sup>. L'episodio in questione è ambientato a Marengo, dove il re si prepara a riprendere la battuta di caccia che aveva dovuto interrompere per occuparsi di una sollevazione organizzata da Ildebrando conte e Adalberto marchese di Toscana. Siamo nell'898 e Lamberto muore tragicamente, per mano di Ugo<sup>515</sup>: approfittando di un momento di riposo del suo signore, mentre nessuno poteva vederlo, questi lo

---

<sup>512</sup> Buc (2001).

<sup>513</sup> *Antapodosis*, I, 37.

<sup>514</sup> *Antapodosis*, I, 38.

<sup>515</sup> *Antapodosis*, I, 41.

colpisce sul cranio, mascherando poi il delitto come un incidente di caccia. Ugo è figlio di Manfredo, condannato a morte da Lamberto nell'896. Nonostante il re l'avesse reso suo *fidelis*, l'ira di Ugo e la sua volontà di vendetta lo spingono a dimenticare i valori insiti nell'alleanza tra il signore e i suoi uomini e a macchiarsi di questo crimine, tremendo secondo l'autore. Sembra, infatti, che Liutprando prenda le difese di Lamberto, al quale, nonostante la rigidità del suo governo, si devono rispetto e lealtà. L'onta di Ugo non consiste nell'uccidere il re, ma nel farlo dopo aver accettato i suoi favori e, di conseguenza, il legame personale con lui. In questo caso, allora, una vendetta che avrebbe potuto essere legittima diventa frutto di un'azione ingannevole e vile: Lamberto è ucciso a tradimento, mentre dorme; il tutto è mascherato come un incidente. Liutprando, infatti, specifica anche che Ugo sceglie di proposito di non finire il re con un colpo di spada, per non lasciare indizi che condurrebbero a lui: se si considera il valore simbolico della spada e delle armi, cui si è accennato soprattutto in merito all'analisi di necropoli, allora si può verosimilmente ritenere questo accenno una sottolineatura della natura vile di Ugo. Alla caratterizzazione positiva di Lamberto, allora, concorre anche la scelta di ribadire che la sua morte è avvenuta durante una battuta di caccia: quest'ultima attività, come si è ripetuto più volte, è accostabile a quella militare, perché ad essa propedeutica. Il re, insomma, che muore durante la caccia, e che quindi è da considerarsi come un guerriero caduto sul campo di battaglia, è collocato da Liutprando in una posizione idealmente antitetica a quella di Ugo, vigliacco e traditore di tutti quei valori che Lamberto, attraverso il linguaggio equestre, rappresenta.

Il cavallo e l'equitazione, allora, si possono considerare, anche per il X secolo, alcuni dei caratteri peculiari delle *elites* sociali: la caccia, che si svolge a cavallo e in gruppo, rappresenta, come si è detto più volte, il combattimento in guerra e costituisce un'attività distintiva dell'aristocrazia. Quest'ultima, che già nei secoli precedenti, di cui ho parlato ampiamente, si è servita del modello del cavaliere per rappresentare se stessa e le proprie esigenze, sembra sottolineare ora con maggior forza questa dimensione della loro immagine pubblica

Che il riferimento all'attività di cavaliere e al possesso di cavalli segnasse i rapporti interni all'aristocrazia è suggerito da un altro passo tratto dal *Chronicon* e ambientato al tempo del principato di Grimoaldo *Storesayz* (806-817). Si tratta di una contesa nata tra due famiglie di aristocratici, una delle quali legata al principe da vincoli di parentela. Dauferio, nobile cittadino, si trova suo malgrado a compiere un

atto denigratorio nei confronti dei parenti di Grimoaldo:

«Causam vero quomodo tergo equi fedarunt, subsequens sermo declarant. Domus sepe dicti, ut fertur, Dauferii erga plateam erat nimirum constructa; factum est namque, ut princeps inde transiret cognatis, Dauferius plane facies lota, foras nempe proiecit aqua nimirum eius famellus, dum nascentibus cunctis super nates equorum, super quos equitabant ut diximus princeps cognatis, tangeret aqua»<sup>516</sup>.

Si tratta di un banale incidente: l'acqua gettata dal servo di Dauferio colpisce inavvertitamente le natiche dei cavalli su cui procedono i parenti del principe. Questo gesto è considerato da essi una grave mancanza di rispetto, tale da richiedere una vendetta:

«Cum vero Dauferius devenisset palacium, illi namque clam quidam ex suis miserunt, et ut diximus, album Dauferii equum turpiter fedarunt»<sup>517</sup>.

L'umiliazione inflitta a Dauferio è costituita, dunque, dal taglio della coda del suo cavallo. Se si considera quanto detto riguardo alla legge 338 contenuta nell'editto di Rotari, si possono comprendere i motivi che avrebbero condotto la famiglia di Dauferio all'omicidio dello stesso principe: tagliare la coda al cavallo di qualcuno causando un danno all'aspetto dell'animale, ove quest'ultimo sia inteso come marcatore di *status*, costituisce una grave umiliazione, che necessita un atto riparatore, talvolta drastico. Personalmente, ritengo che questo turpe gesto fosse considerato più grave secondo la sensibilità dell'Anonimo e della società cui apparteneva, rispetto al contesto in cui fu formulato l'Editto: infatti, la compensazione richiesta da Rotari nel caso in cui fosse tagliata la coda di un cavallo – 6 solidi<sup>518</sup> – non è comparabile a una congiura concepita per sostituire il vertice del sistema politico, cosa che invece è la conseguenza dell'umiliazione subita da Dauferio. Se, però, si può ipotizzare che l'importanza in termini di prestigio data al peggioramento dell'aspetto della cavalcatura di un aristocratico si fosse incrementata nell'arco di tre secoli, tuttavia non è possibile negare la presenza di una continuità nell'ambito del

---

<sup>516</sup> *Chronicon*, XLIX.

<sup>517</sup> *Chronicon*, XLIX.

<sup>518</sup> *Roth* 338.



linguaggio equestre tra queste due testimonianze.

Anche in questo caso, come per l'episodio di Guido di Spoleto e quello di Totila, se la simbologia è rimasta simile, è cambiato il contesto. Nel racconto dell'Anonimo salernitano, attorno all'episodio del cavallo di Dauferio ruotano due gruppi familiari che si contendono il potere. Il primo gruppo è costituito dal principe e dalla sua famiglia. Grimoaldo *storesayz* è principe di Benevento dopo Grimoaldo III (787-806), figlio di Arechi II. Egli, perciò, cerca di dare inizio a una nuova dinastia: operazione assai ambiziosa e rischiosa, perché lo obbliga a confrontarsi con la memoria di un'autorità largamente legittimata, quale quella di Arechi II. Nell'opera dell'Anonimo, la figura di Grimoaldo *storesayz* è descritta in modo piuttosto ambiguo: si tratta di un personaggio che assomma in sé molte caratteristiche negative che lo rendono indegno del principato (la mancanza di lungimiranza, ad esempio, ma anche l'incapacità di dare giusti consigli ai suoi seguaci, cioè a dire l'incapacità di mantenere la pace nel principato tra le famiglie aristocratiche che lo circondano); ma che, contemporaneamente, rappresenta il potere massimo di Benevento, il signore verso il quale, secondo la logica che l'Anonimo sembra delineare, è necessario e giusto dimostrare lealtà; Grimoaldo è anche una persona che "si è fatta da sé", per così dire, un *parvenu*: in più punti, l'autore mette in luce la sua astuzia. Uno degli aspetti più curiosi che caratterizzano il personaggio di Grimoaldo IV nel *Chronicon* è il legame singolare che sembra rapportarlo ai cavalli: egli, racconta l'Anonimo, è giunto al potere anche grazie alla sua idea astuta di travestirsi, durante la guerra tra Grimoaldo III e i Franchi, come il servetto di Pipino incaricato di portare il cavallo del re al pascolo<sup>519</sup>; in queste vesti, egli è riuscito a penetrare di nascosto nell'accampamento nemico e scoprirne i punti deboli; dopo la sua morte, avvenuta a causa di una congiura, Grimoaldo appare come fantasma sulla sella di uno splendido cavallo bianco a uno dei suoi assassini, causandone la morte<sup>520</sup>.

C'è poi il gruppo familiare di Dauferio. Quest'ultimo è descritto come uno dei più nobili cittadini di Benevento (*illustrissimus*); ciò che emerge con chiarezza, dal racconto dell'Anonimo, è la sua vicinanza, anche fisica, al centro del potere: egli abita in una casa che dà su una via pubblica (e infatti è anche a causa di questa coincidenza che ha inizio la contesa con il gruppo familiare del principe); mentre viene consumata la vendetta nei suoi confronti, egli si trova nel palazzo principesco,

---

<sup>519</sup> *Chronicon*, LI.

<sup>520</sup> *Chronicon*, LVI.

condizione, questa, che lascia presupporre una frequentazione abituale dei luoghi del potere. Si tratta, verosimilmente, di un alto esponente dell'aristocrazia beneventana.

Il contesto storico in cui sono ambientati i fatti narrati è caratterizzato da una forte instabilità ai livelli più alti delle gerarchie beneventane. La sostituzione della dinastia principesca non è per nulla stabilizzata da Grimoaldo, che deve faticare strenuamente per mantenere la propria posizione, anche nell'interesse del gruppo familiare di provenienza. In questo senso si può probabilmente intendere il comportamento del principe, teso non tanto a consolidare la pace tra le famiglie, quanto piuttosto ad alimentare la divisione tra le stesse. La serie di tentativi di congiura che precedono l'episodio narrato e di cui la morte di Grimoaldo è il tragico epilogo, evidenziano ulteriormente la condizione di indeterminatezza nella quale il principe cerca inutilmente di mantenersi in equilibrio. Lo scopo dei gruppi aristocratici coinvolti non è solamente quello di ottenere il principato, ma anche quello di conservare per lo meno il proprio *status*, nella consapevolezza che l'intero ordine sociale beneventano può essere facilmente sovvertito da un colpo di mano e che è quindi necessario per la propria sopravvivenza allearsi al partito vincente.

Dunque, da quanto detto sinora si evidenzia la tendenza degli aristocratici a utilizzare la simbologia equestre per gestire le relazioni sociali, e finanche per umiliare l'avversario. Nel *Chronicon* si legge un altro passo in cui attraverso il rovesciamento dell'immagine del cavaliere si opera un'umiliazione pubblica ai danni di un aristocratico. L'episodio è ambientato durante una battaglia che contrappone il già citato Grimoaldo *storesayz* all'esercito franco. Maione e Ranfone, i due protagonisti dell'episodio, rappresentano due visioni della guerra e della vita diverse: mentre, infatti, il primo propone al principe di versare agli avversari un tributo piuttosto che continuare una contesa senza speranza, Ranfone invece, paragonando i Franchi ai Vandali, ricorda ai soldati la decisione che presero i loro antenati quando, nel periodo precedente la discesa in Italia dei Longobardi, anteposero la gloria alla salvezza<sup>521</sup>. La storia di questi due personaggi si conclude coerentemente alle loro posizioni iniziali: Ranfone muore in combattimento, dopo aver sbaragliato molti nemici, e la sua perdita causa a Grimoaldo molto dolore<sup>522</sup>; Maione, invece, è umiliato pubblicamente per ordine del principe, perché fino al termine della battaglia è rimasto vigliaccamente nascosto in un mulino:

---

<sup>521</sup> *Chronicon* XXXIX.

<sup>522</sup> *Chronicon*, XL.

«Et haec dicens, turpiter eum comprehendi fecit, atque in aselli dorsum ponere iussit, et per plateas famulis suis fecit eius cedere dorsum»<sup>523</sup>.

Si tratta di un vero e proprio rituale pubblico di umiliazione, che ricorda quello stabilito come *harmiscara* nel capitolare di Ludovico II di cui si è detto<sup>524</sup>. Inoltre, come si è visto nel racconto di Agnello Ravennate, anche il vescovo Giorgio fu posto a sedere per punizione su un'umile cavalcatura<sup>525</sup>.

Maione è castigato di fronte a tutto l'esercito. La sua umiliazione è duplice: da un lato cavalcare un asino, dall'altro essere fustigato dai servi. Si è macchiato della colpa di non aver adempiuto ai doveri che il suo ruolo di ottimate gli impone: egli si è infatti dimostrato vile al momento di decidere se combattere o meno, ha abbandonato il suo signore nell'ora del bisogno preferendo nascondersi durante la battaglia e ha rinunciato ad onorare la memoria degli avi, difesa, invece, da Ranfone. Il rituale, quindi, riflette rovesciati i simboli che rappresentano il ruolo sociale rivestito dal colpevole: il controllo dei sottoposti e la cavalcatura. In particolare, si noti come l'identità sociale di Maione si rispecchi e si identifichi nella sua cavalcatura, per cui il termine *dorsum* può essere letto in riferimento sia all'uomo che all'animale.

In altre situazioni, invece, la privazione momentanea dei simboli di prestigio legati all'identità del cavaliere può essere anche volontaria. È il caso di Carlo Magno, che, nel *Chronicon*, non ancora re, è inviato dal padre Pipino incontro a papa Stefano II (714-757), che veniva a chiedere aiuto contro le prepotenze di re Astolfo (749-756). Carlo raggiunge il pontefice a Ponthion, a circa tre miglia dalla destinazione finale:

«descendens de equo, cum magna humilitate terre prostratus, una cum sua coniuge, filiis et optimatibus eundem iam fatum papam suscepit, cui et vice stratoris usque in aliquantum locum iusta eius sellarem properavit»<sup>526</sup>.

Il rito di accoglienza nei confronti del papa è ripreso dalla fonte, il *Liber Pontificalis*, cui l'autore si rifa<sup>527</sup>. Com'è prevedibile, l'Anonimo opera dei tagli e degli aggiustamenti all'*auctoritas* da cui attinge: nel caso di Stefano, per esempio, egli

---

<sup>523</sup> *Chronicon* XLI.

<sup>524</sup> *Constitutio de Expeditione Beneventana*.

<sup>525</sup> LPR, XLVI, 174.

<sup>526</sup> *Chronicon*, IV.

<sup>527</sup> OLDONI (1972), pp. 45-50.

specifica che l'azione del papa è guidata dall'*invidia diaboli*<sup>528</sup>, mentre per quanto riguarda Astolfo sono omessi tutti i termini dispregiativi con cui lo definisce il *Liber* (“nefandus”, “malignus”, “protervus”). L'immagine del potente laico che accompagna il papa per un certo tratto di strada sino alla propria residenza è un *topos* che si ritrova, nella fonte dell'Anonimo, in altre occasioni. È il caso dell'incontro del 742 tra Zaccaria e re Liutprando a Terni<sup>529</sup>. In questo episodio, è evidente come il lungo cerimoniale di accoglienza sia di fatto organizzato dal re longobardo, così come lo sono i tempi della stipula del trattato tra questi e il papa: il sovrano sembra permettere che il papa ottenga ciò che vuole, ma secondo i suoi tempi. Nel brano dell'Anonimo su Carlo Magno, non vi è nessun indizio che faccia pensare a un calcolo di Pipino per dimostrare a Stefano la propria autorità: l'atto di accompagnarlo per tre miglia non è che un gesto di umiltà e devozione. Nel passo del *Liber Pontificalis* da cui attinge l'autore del *Chronicon* non è Carlo, bensì Pipino ad accompagnare il papa “vice stratoris”; inoltre, come si è detto, nell'opera dell'Anonimo salernitano non c'è alcun indizio che permetta di attribuire al futuro imperatore una strategia precisa. Tutto ciò è coerente con l'immagine che nell'opera si dà di Carlo Magno, della cui incoronazione l'autore non parla, ma che – con sospetta ignoranza, e confondendo le sue sorti con quelle di Carlomanno – viene rappresentato, al termine della sua vita, come monaco a Montecassino. Gli episodi che lo riguardano lo disegnano come un uomo che non sa gestire le proprie reazioni emotive<sup>530</sup> e che si lascia ingannare facilmente<sup>531</sup>. Molto spesso, Carlo è umiliato di fronte ad esponenti del clero<sup>532</sup>. Allora, si può ragionevolmente ritenere che il gesto che l'Anonimo attribuisce a Carlo Magno nei confronti del papa sia importante nel significare in generale la bassa statura politica di questo personaggio, allo scopo di esaltare, per contrasto, Arechi II e il mondo cui l'Anonimo e la sua committenza appartengono.

Il linguaggio equestre dell'Anonimo salernitano, tuttavia, non è usato soltanto

---

<sup>528</sup> *Chronicon* I.

<sup>529</sup> GASPARRI (2000), pp. 235-236; *Liber Pontificalis*, I, pp. 426-439.

<sup>530</sup> *Chronicon* IX (Paolo Diacono, coinvolto in una congiura ai danni del re franco, si presenta di fronte al sovrano con atteggiamento di sfida; Carlo, travolto dall'ira, decide di giustiziarlo; nell'istante immediatamente successivo, scoppia a piangere e gli condona ogni colpa).

<sup>531</sup> *Chronicon*, IX (Il vescovi del principato beneventano si presentano in veste di pellegrini alla tenda di Carlo per convincerlo a recedere dal suo giuramento, ovvero di conficcare lo scettro regio nel petto di Arechi. Con un astuto stratagemma, riescono a far sì che il re se la prenda con una statua di legno che raffigura il principe).

<sup>532</sup> Ciò avviene soprattutto durante il suo ritiro in monastero: *Chronicon* XXXII, XXXIII.

per denigrare i nemici, ma può essere utilizzato anche per esaltare direttamente l'eccellenza dei principi meridionali. È il caso di Guaimario II, principe di Salerno tra l'882 e il 916. L'attacco improvviso di un esercito di Greci lo costringe a ritirarsi in un sito raggiungibile solamente attraverso una via impervia che nessun nemico attraverserebbe immune. La sicurezza del ricovero si rivela, però, una trappola per gli stessi Longobardi, che non possono uscire senza essere esposti agli attacchi dei Bizantini. Nonostante la loro inferiorità numerica, gli uomini di Guaimario e il principe stesso rispondono con orgoglioso disprezzo alle provocazioni verbali del nemico. Ma quando lo squillo delle trombe segna l'inizio dei combattimenti, il principe è vittima di un colpo nemico che rischia di volgere al peggio le sorti della sua parte:

«Sed dum utresque acies approximassent, unum ex Graecis clam nisu quo valuti principi equum forti yctu percussit, et sine mora exinctit. Protinus, unus ex Langobardis, Maio nomine, de equo in quo residebat exiliens, et ipsi principi detulit: quo comperto, omnis exercitus totis viribus pugnaturis, conveniunt»<sup>533</sup>.

L'uccisione del cavallo di Guaimario sembra dunque segnare la fine della battaglia e provoca lo scoraggiamento dei Longobardi, come si intende per il fatto che, risolto il problema, i guerrieri riprendono a lottare, rincuorati. Si tratta allora, probabilmente, di un gesto terribile, di un attentato all'integrità stessa del principe: come se, senza cavallo, egli non fosse più in grado di ottemperare al proprio ruolo. L'intervento di Maione risolve le sorti dell'esercito di Guaimario: è necessario che egli doni il proprio cavallo, che, verosimilmente, è anche il suo marcatore di *status*. Il contro-dono, si può immaginare, è dato dal rafforzamento del legame con il potere centrale, e, quindi, dalla possibilità di migliorare la propria posizione e di aprire le porte all'ascesa sociale.

L'episodio ricorda da vicino quello, più volte citato, contenuto nella *Guerra Gotica* di Procopio<sup>534</sup>: come Guaimario, anche Belisario si trova in una situazione di pericolo, perché il suo cavallo è preso di mira dai nemici – sebbene non riescano ad abatterlo – e ne riemerge solamente grazie alla prova di fedeltà e abnegazione che gli viene fornita dai suoi *buccellarii*. Anche in questo passo del *Chronicon*, allora, ritroviamo un motivo già conosciuto: quello del rapporto di lealtà della scorta armata

---

<sup>533</sup> *Chronicon*, CLVIII.

<sup>534</sup> *Guerra Gotica*, I, 18.

nei confronti del proprio signore a cavallo. Ma emerge anche il tema, più volte trattato, del legame quasi simbiotico che lega il cavallo al suo cavaliere, per il quale essi sono uniti in un'unica sorte. A tal proposito, ho già avuto modo di suggerire l'idea che un'ovvia necessità logistica e strategica – il fatto che sia quasi impossibile fuggire dal campo di battaglia senza un cavallo – sia stata talvolta anche motivo della creazione di un *topos* narrativo : l'identificazione di un guerriero con il proprio destriero, simbolo di *status* e di valore militare.

Un altro passo del *Chronicon* racconta un uso della simbologia equestre che si è già riscontrato in fonti più antiche. L'azione è ambientata a Salerno, ai tempi di Siconolfo (839-851). Dopo una lunga introduzione in cui l'Anonimo elenca una serie di vescovi salernitani con le fondazioni da loro promosse, viene presentato Bernardo, l'ultimo vescovo ad essere nominato nella lista. Di questi, l'autore racconta il restauro della chiesa di San Giovanni Battista, alla quale fa aggiungere un campanile, e del trasporto delle reliquie di Cirino e Quigesio da Faiano – località salernitana, ma esterna alle mura cittadine – in città:

«Sed dum paulisper per equum, in quo ipsa episcopus residebat, deportata fuissent, statim calcaribus qui in pedibus episcopi erant innexi, protinus in terra proiecti sunt, sic tamen ut fibuli aptate essent, tamquam si in pedibus episcopi fuissent»<sup>535</sup>.

Un evento sovranaturale interviene per correggere il comportamento dell'ecclesiastico: i suoi calzari cadono a terra, ma senza che i legacci siano allentati. Questo fatto non impedisce, né ritarda la traslazione, ma evidentemente Bernardo non ha un atteggiamento abbastanza umile ed è costretto a procedere a piedi scalzi. Torna, allora, il tema del complesso rapporto tra clero e simbologia equestre: in questo caso, infatti, il cavallo del vescovo rappresenta chiaramente un eccesso di superbia, e rischia di rendere inefficace il rituale della *translatio*. Infatti, se il cavallo è simbolo di prestigio e potere terreno, allora la sua presenza stona con il potere spirituale delle reliquie: il vescovo deve spogliarsi dei suoi simboli di *status* per rendersi degno accompagnatore dei santi Cirino e Quigesio. Quanto appena detto, però, implica anche che Bernardo si servisse abitualmente di tali simboli.

L'atto di scendere dal cavallo, allora, si può verosimilmente considerare un

---

<sup>535</sup> *Chronicon*, XCVII.

gesto di umiltà di fronte a un'autorità più grande. Lo si vede anche nell'*Antapodosis* quando re Ottone,(936-973) durante la terribile guerra che lo contrappone a suo fratello Enrico, per dare la vittoria ai suoi che combattono oltre il Reno, scende da cavallo, alza le mani al cielo e prega come Mosè:

«Rex denique tantam suorum constantiam non sive divino instinctu esse considerans, quoniam, fluvio intercedente, corporali praesentia subvenire suis non poterat, recordatus populi Domini, qui repugnantes sibi Amalachitas orationibus Moysi servi Dei devicerat, protinus de equo descendit, seseque cum omni populo lacrimas fondens ante victoriferos clavos manibus domini et salvatoris nostri Jesu Christi adfixos suaeque lanceae impositos in orationem dedit [...]»<sup>536</sup>.

Le acque del fiume impediscono al re di raggiungere i suoi uomini, per cui non gli rimane alternativa: si risolve a pregare per la vittoria. Ma anche così, il suo apporto è determinante per le sorti della battaglia: come Mosè durante la guerra contro gli Amalachiti, così anche Ottone permette la vittoria del suo esercito fintantoché resiste nella preghiera. Il momento è solenne, com'è sottolineato dall'accostamento al patriarca biblico che per primo diede le leggi di Dio al suo popolo. Il re diventa tramite per l'intervento divino sulla terra. Per questo ruolo, egli deve prima assumere un atteggiamento consono alla presenza del sovrannaturale: come Mosè si tolse i sandali alla vista del rovelo ardente<sup>537</sup>, Ottone deve spogliarsi momentaneamente della sua identità terrena: è per questo motivo che egli scende da cavallo. Allo stesso modo anche il vescovo Bernardo è costretto a procedere a piedi dal suo ruolo di traslatore delle reliquie sacre.

Nell'*Antapodosis* si racconta un altro episodio in cui Ottone scende dal suo cavallo per porsi in atteggiamento di preghiera. Si tratta del momento in cui gli viene riferito della morte di Gisleberto di Lorena ed Everardo di Franconia, complici del fratello nell'organizzare la congiura ai suoi danni:

«His auditis, Heverardum atque Gislebertum hominem exutos esse, primo impetu nuntiavit, volentemque, qualiter hoc acciderit, prosequi, rex manu compescuit, ac mox de equo descendit, seseque, cum lacrimis Deo gratias

---

<sup>536</sup> *Antapodosis*, IV, 23.

<sup>537</sup> Es, 3: 5-10.

agens, in orationem dedit»<sup>538</sup>.

Anche in questo passo, come in quello citato poco prima, il volto del re è rigato di lacrime – di gioia ora, di disperata impotenza allora. Il racconto esprime dunque un momento di grande emozione e di dialogo con Dio, per il quale è necessario porsi nel giusto atteggiamento.

Il brano del vescovo Bernardo, tratto dal *Chronicon*, richiama anche il tema del cavallo che, strumento per l'intervento del sovrannaturale sulla terra, si ferma per impedire la prosecuzione di un'azione sbagliata o sgradita a Dio. Si tratta, come si ricorderà, di un *topos* molto frequentato, e non solamente dall'agiografia<sup>539</sup>: infatti Paolo Diacono, come s'è detto, racconta di come Alboino, sul punto di entrare a Pavia e massacrare gli abitanti, è distolto dai suoi sanguinosi propositi proprio dalla sua cavalcatura. Quindi, uno dei tramiti attraverso i quali il Divino interviene nello svolgimento della storia è costituito dai cavalli. Anche in questo caso, allora, si vede come l'autore del *Chronicon* si ponga in continuità con la tradizione precedente.

I cavalli, nel *Chronicon*, possono essere donati per sancire alleanze prestigiose. Un esempio, a mio parere, è assai interessante in proposito. Si tratta dell'episodio in cui Gisulfo I (943-974) dona uno splendido cavallo alla consorte di Ottone I:

«Idem princeps eique mire pulcritudinis equum cum aurea sella dedit opesque plurima et ab eiis degnissima dona accepit; et sic cum magno faudio cum suis Salernum remeavit; omnis populus exinde gravisus est»<sup>540</sup>.

Si noterà immediatamente che i doni descritti dall'Anonimo, oltre al cavallo, comprendono delle ricchezze non meglio definite. La sella d'oro conferisce ulteriore importanza all'animale e richiama alla mente, nonostante la distanza cronologica, gli elementi della sella in oro ritrovati nella t. 5 di maschio adulto nella necropoli di Nocera Umbra<sup>541</sup>. Questa donazione, in particolare, rientra nella problematica che ho spesso richiamato del rapporto tra il linguaggio equestre e la simbologia della donna. Si deve, a tal proposito, tenere in considerazione come l'Anonimo salernitano

---

<sup>538</sup> *Antapodosis*, IV, 29.

<sup>539</sup> Si rimanda alla tabella finale per la casistica.

<sup>540</sup> *Chronicon*, CLXIX.

<sup>541</sup> BERTELLI-BROGIOLO (2000), pp. 44-45.



presenta i suoi personaggi femminili. Questi, infatti, incarnano gli ideali di cui a lungo si è parlato riguardo al ruolo della donna nella società altomedievale<sup>542</sup>. Esse rappresentano i legami familiari creati dalle alleanze matrimoniali e la prosecuzione della progenie. Esse sono anche costantemente unite al destino del proprio marito, tanto da sparire dal racconto una volta diventate vedove, come Adelperga<sup>543</sup> moglie di Arechi II, o da dividerne l'umiliazione, come Itta<sup>544</sup>, moglie di Gauimario I di Salerno (880-900). Le mogli del *Chronicon* sembrano rappresentare l'alter ego dei loro consorti e, in certe occasioni, si dimostrano capaci di ragionamenti lucidissimi. Spesso i personaggi femminili rappresentano la possibilità che è data all'uomo di raggiungere la massima virtù o la peggiore bassezza: costituiscono allo stesso tempo il riflesso amplificato delle caratteristiche dell'uomo che accompagnano e la perpetua possibilità di cadere, il suo tallone d'Achille.

Nell'episodio riportato, il principe salernitano, che nel complesso dell'opera è descritto con toni positivi, offre all'imperatore, attraverso l'intercessione della moglie, una rappresentazione del suo potere, costituita dal dono di un cavallo, appunto.

Si vede dunque, nelle fonti di X secolo che ho presentato, che il linguaggio equestre richiama una cultura antecedente, nonostante trasparano innegabili differenze sociali e di mentalità: il rapporto quasi simbiotico che lega il cavallo al suo cavaliere, ad esempio, appare nettamente più esplicito. Immediatamente dopo il voltafaccia di Apolaffar ai danni di Siconolfo, di cui si è detto, il capo agareno è protagonista di un duello contro Guido I di Spoleto (843-860), che da tempo semina terrore e distruzione nell'accampamento nemico. Con la benedizione di Radelchi (839-851), Apolaffar parte per una sortita ai danni di Guido. Nell'azione sono coinvolti altri due personaggi, gli scudieri dei duellanti: Alim con il Saraceno, Fraumisio dalla parte avversa. Apolaffar colpisce Guido alle spalle, calcandogli l'elmo sul viso e impedendogli in questo modo la visuale. Quindi, afferrato per le redini il suo cavallo, lo conduce verso Benevento, mentre Alim sprona l'animale da dietro. Fraumisio, non sopportando l'umiliazione del suo signore, uccide con un colpo di lancia lo scudiero saraceno. Apolaffar lascia le redini e si volta per colpire al petto Guido, che rimane ferito:

---

<sup>542</sup> CLARK (1998), NELSON (2007), COOPER (1992).

<sup>543</sup> *Chronicon* IX.

<sup>544</sup> *Chronicon* CXLVII.

«Dum vero Guidus relictus fuisset, atque in pavore simulque minime cernere, eius equum nimirum Apolaffar sequebatur; sed suum armigerum eius antecedit equum, quumque in fronte percussit, retro cum sine mora compulit ire»<sup>545</sup>.

L'azione ruota attorno al circolo costituito da Apolaffar-Alim-Guido-Fraumiso e ai loro cavalli. Il signore di Spoleto è messo dal principio in condizione di non poter reagire e, infatti, rimane passivo per tutta la durata dello scontro. Al suo posto, però, combatte lo scudiero, quasi facendo le veci del suo padrone. Anche Alim sembra legato strettamente ad Apolaffar: quando il primo muore, questi non si vendica su Fraumiso, ma su Guido, dimostrando l'identità tra scudiero e signore. Si noti che la strategia per vincere l'avversario passa attraverso il controllo del suo cavallo: portarlo verso la propria città significa conquistare il cavaliere. Inoltre, l'azione di Fraumiso non coinvolge mai il suo padrone, ma solamente l'animale: dopo averlo colpito sulla testa riesce a recuperare il controllo su di esso. Ritengo si possa ipotizzare che nel *Chronicon* il gesto di colpire un cavallo sul capo abbia il significato di richiamare il cavaliere alle responsabilità che il suo ruolo impone. Ad esempio, durante una rivolta generale della città al suo principe, Guaimario, che di quel principe è erede legittimo, sceglie la fuga<sup>546</sup>; un personaggio di nome Giovanni, – che si intuisce che goda di un rapporto diretto con il principe – colpisce alla testa il cavallo del giovane, che si riscuote, riprende coraggio e affronta il suo destino. Il cavallo, allora, è la chiave d'accesso alla persona di chi lo guida: esso riassume il suo ruolo sociale e le regole che sostengono questo ruolo.

Tra le principali differenze che sono sottese all'uso del linguaggio equestre in queste fonti di X secolo, e in maniera più esplicita nel *Chronicon*, vi è l'uso di questa simbologia in connessione all'elevazione sociale di alcuni personaggi che sembrano emergere dall'anonimato della folla. Un caso evidente, in questo senso, è costituito dall'episodio seguente. Grimoaldo *storesayz*, da poco salito a capo del principato, è impegnato in una terribile guerra contro i Franchi. Egli ritiene che l'unico modo per risolvere la situazione a favore dei Longobardi sia quello di spiare l'accampamento nemico e studiarne i punti deboli. Per la missione, si propone un anonimo Beneventano:

---

<sup>545</sup> *Chronicon* LXXXIII.

<sup>546</sup> *Chronicon* CL.

«Erat denique ille audaxque nobilissimo viro, cui princeps ilico: «Stabulum meum perge, et qualem volueris quippe equum exinde tolle». At ille nimirum concite stabulum properavit; set antequam patefieret fores illius, baculum quem in manu gestabat liminarem nempe percussit. Equi vero perterriti, sed tamen qui prius caput levavit comprehendi iussit»<sup>547</sup>.

Il cavallo, in questo brano, non rappresenta apparentemente un segno distintivo, né sancisce un'alleanza: piuttosto sono importanti le caratteristiche fisiche dell'animale, la prontezza di riflessi e la rapidità, necessarie a raggiungere il più velocemente possibile l'accampamento franco e altrettanto rapidamente fuggire. Tuttavia, quando il suo uomo torna dalla missione, e riferisce quanto ha appreso dai nemici, Grimoaldo vuole ricompensare la sua bravura con un dono:

«Ipse princeps talia veba depronit: "Validusne est, super quem equitasti equum?". Ipse nempe ei protinus manus ostendit; habebat denique eas obduratas propter equi virtutem. At princeps: "Sit tibi concessum"»<sup>548</sup>.

Il Beneventano si guadagna il dono del principe non solamente per la prova di valore e fedeltà fornitagli, ma anche in virtù della sua capacità di valutare le qualità della cavalcatura. Se il cavallo è veloce e forte, infatti, il guidarlo provoca quei calli sulle mani che egli mostra al principe. Ora il Beneventano ha ottenuto il cavallo e, con esso, un legame con il suo signore. Tuttavia, un altro personaggio interviene a far precipitare le sorti dell'anonimo cavaliere. Un uomo, che con questi aveva complottato per uccidere Grimoaldo, ma che sinora aveva mantenuto il segreto, colto dall'invidia per l'onore conferito al compagno, si lascia sfuggire una confessione sulle loro intenzioni, cosa che gli costa la perdita immediata della vita. La medesima sorte ci si aspetterebbe per il Beneventano. Invece, non solamente gli è comminata un'amputazione al posto della pena capitale, ma gli è anche permesso di scegliere tra il taglio delle mani e l'accecamento. Dunque, mentre inizialmente i due uomini sono alla pari, poiché si alleano ai danni di Grimoaldo, è il dono del cavallo, probabilmente, che crea tra i due una differenza di *status*. Il Beneventano, allora, attraverso un rapporto speciale con il principe e grazie alle proprie abilità personali è

---

<sup>547</sup> *Chronicon*, XXXVIII.

<sup>548</sup> *Chronicon*, XXXVIII.

riuscito ad ottenere un legame legittimante con il potere centrale, sancito dal dono di un cavallo.

Il *Chronicon* brulica di tali personaggi, che intervengono a risolvere una situazione di pericolo con una soluzione geniale. Basti pensare a quel suddito di Grimoaldo III (787-806) che permette al principe di non distruggere Salerno senza per questo venire meno alla parola data a Carlo Magno<sup>549</sup>: il principe, infatti, in cambio della libertà di tornare in patria, aveva promesso all'imperatore, presso il quale era tenuto in ostaggio, di distruggere Salerno, Conza e Acerenza<sup>550</sup>. Questo anonimo beneventano propone uno stratagemma per mascherare con una finta demolizione un restauro delle mura e una riorganizzazione delle difese salernitane. L'intelligenza messa in questo modo al servizio di Grimoaldo richiede un compenso che, per ammissione dello stesso principe, è assai caro: il vestito screziato che Arechi II portava durante la festa pasquale. Si è già precedentemente discusso sull'importanza sociale dell'abito: si può dunque immaginare che questo premio, che è poi concesso da Grimoaldo, comporti un'importante elevazione sociale e un legame con la famiglia principesca. Come si vede, il vestito viene ad avere, nel *Chronicon*, la medesima funzione assunta dal cavallo: un aspetto da porre in continuità con l'uso, più volte riscontrato, di accostare tra loro precisi marcatori di *status*: cavalli, carte, uomini, vestiti, armi.

Questi personaggi, in Liutprando, sono caratterizzati più precisamente come cavalieri. Che il loro ruolo sia simile a quello dei personaggi del *Chronicon* di cui si è appena parlato, lo si vede da alcuni esempi, da cui emerge lo stesso panorama di riferimenti ideali. È il caso – famoso – di Adalberto di Ivrea che, nel 921, assieme a Olderico conte palatino, Giselberto conte, Lamperto vescovo di Milano e molti altri si ribella a Berengario<sup>551</sup>. Mentre era in conciliabolo con gli alleati sulle montagne bresciane, viene assalito da Durgat e Burgat, ungheresi e amici di Berengario: per sfuggire a una tragica sorte, pensa questo stratagemma:

«Verum Adalbertus, ut erat vir non bellicosus sed sagacitatis nimieque calliditatis, dum inruere Hungarios undique cerneret, essetque illi fugiendi spes omnis ablata, balteum armillasque aureas omnemque praeciosum abparatum projecit, vilibusque se militis sui induit vestimentis, ne ab Hungariis qui esset

---

<sup>549</sup> *Chronicon* XXVIII.

<sup>550</sup> *Chronicon*, XXIV.

<sup>551</sup> *Antapodosis*, II, 57.

dinosceretus. Captus itaque sciscitatusque, quis esset, militis cuiusdam militem se esse respondit. Rogavitque se ad vicinum castellum, vocabulo Calcinaria, duoi, in quo parentes, qui eum redimerent, se habere asserebat. Ductus igitur, quia non agnitus, vilissimo praetio comparatur. Emit autem illum suus ipsius miles, nomine Leo»<sup>552</sup>.

È sufficiente, allora, mutare d'abito per cambiare anche identità sociale. La presenza dei cavalieri, i *militēs*, che nel cavallo e nel rapporto con il potere centrale trovano la propria definizione è accennata in due momenti: è da servo di un cavaliere che Adalberto sceglie di travestirsi; è un cavaliere quello che riscatta il suo signore pagando un piccolo prezzo.

Altrove, nell'*Antapodosis*, i *militēs* aiutano il proprio signore nel perseguimento dei loro piani. Ne è un esempio la storia di Ludovico burgundo, che per un certo periodo contende a Berengario I la corona d'Italia. Dopo aver perduto l'appoggio di tutti i principi che in precedenza l'avevano favorito, dopo che Berengario è potuto rientrare a Verona<sup>553</sup> – piazzaforte dove questi godeva di molte amicizie strategiche – , Ludovico è costretto a nascondersi in una chiesetta, sulla sponda sinistra dell'Adige. L'unico a sapere dove si trovasse il Burgundo è un cavaliere di Berengario, il quale però, *miser cordia motus*, tituba nel rivelare il nascondiglio al suo signore:

«Intellexit itaque Berengarius, ut vir non incallidus, hunc, quo ipse lateret, scium esse, eumque sophistica hac responsione deceptit: «Putasne me, insulse, quem Dominus tradidit hominem, immo regem, vellem occidere? Numquid et David sanctus regem Sahulem a Deo sibi in manus datum non occidere potuit, sed noluit?». His sermonibus miles inclinatus, locum ostendit, ad quem confugerat Hludovicus»<sup>554</sup>

Anche in questo episodio ambientato nel 905, come negli esempi tratti dall'opera dell'Anonimo di Salerno, l'intervento di un personaggio nuovo e anonimo determina lo sviluppo degli eventi successivi: Ludovico è catturato e in nome della promessa fatta da Berengario al suo fedele gli viene risparmiata la vita – sebbene sia privato degli occhi. L'aspetto interessante, alla luce di questa ricerca, è il fatto che

---

<sup>552</sup> *Antapodosis*, II, 62.

<sup>553</sup> *Antapodosis*, II, 39

<sup>554</sup> *Antapodosis*, II, 41.

questo *fidelis* sia definito *miles*: i *militēs* godono di un rapporto diretto e privilegiato con il signore, cui possono anche dettare delle condizioni, come si è visto.

Il cavallo, dunque, anche nell'*Antapodosis* è uno strumento di elevazione sociale e un simbolo di prestigio. Lo si capisce, tra l'altro, da un passo che riguarda la mancata incoronazione di Guido di Spoleto all'impero, poiché gli fu preferito Oddone (891). La leggenda vuole che lo scalco che Guido aveva mandato in Francia perché si occupasse della sua sistemazione logistica – vitto e alloggio, forniti da alcuni ospiti – si sia voluto accordare con il vescovo di Metz per convincere il suo signore a mangiare meno – facendo così risparmiare molte pietanze al prelado:

«Metensis vero episcopus dum cibaria ei multa secundum Francorum consuetudinem ministrare, huiusmodi a dapifero responsa suscepit: “Si equum saltem mihi dederis, faciam ut tertia obsonii huius parte sit rex Wido contentus”. Quod episcopus audiens: “Non decet, inquit, talem super nos regnare regem, qui decem dragmis vile sibi obsonium preparat”. Sicque factum est ut Widonem desererent, Odonem autem eligerent»<sup>555</sup>.

Ancora una volta, le sorti della storia sono decise da un anonimo personaggio, che, in questo caso, per la sua convenienza personale, chiude per sempre, suo malgrado, la strada verso il trono imperiale a Ugo di Spoleto. Dal punto di vista dell'analisi della simbologia equestre, si può vedere in questo passo il tentativo, compiuto da un servo, di compiere una scalata sociale, offrendo un servizio a un signore in cambio di un cavallo. Come si è visto dagli esempi tratti dal *Chronicon*, dove la donazione di tale simbolo di prestigio avviene da parte di un signore, ciò comporta l'innalzamento dello *status* sociale del donatario. Personalmente, potrei ipotizzare due motivi per cui in questo episodio tale innalzamento non è avvenuto: in primo luogo la natura servile del personaggio, la cui immediata promozione sociale tramite un cavallo avrebbe comportato uno stravolgimento troppo scandaloso dell'ordine costituito; in secondo, il fatto che egli abbia scelto di compiere la sua scalata a danno del suo legittimo signore, vendendo di fatto i suoi servigi al vescovo di Metz. Probabilmente all'ambito della prima delle due ipotesi deve anche riferirsi un'ulteriore motivo di fallimento: la provenienza sociale dello scalco è talmente lontana dal livello dell'aristocrazia che egli dimostra una fatale ignoranza su uno dei

---

<sup>555</sup> *Antapodosis*, I, 16.

maggiori segni distintivi dello *status* nobile, ovvero la possibilità di organizzare lauti banchetti<sup>556</sup>.

Come si vede anche dagli esempi tratti dal *Chronicon* si tratta di uomini che, nonostante l'Anonimo dichiara che provengono dal popolo, sono però caratterizzati da un rapporto particolare con il principe: sia che, con il loro comportamento subdolo, lo conducano alla tragedia; sia che, con il loro valore<sup>557</sup>, lo richiamino a vette più alte; sia che, con la loro astuzia, lo salvino da una situazione di *impasse*. Da essi dipende spesso la buona o la cattiva sorte delle azioni dei superiori. Si deve allora pensare che si tratti di personaggi di livello sociale alto, che possano godere di un contatto diretto con i vertici del potere. Non solo: la loro presenza all'interno dell'opera è tanto frequente da far pensare che siano essi i veri protagonisti.

Gli anni in cui è stato scritto il *Chronicon*, che vanno dal 974 al 980, sono segnati dalla riunione dei principati meridionali sotto il comando di Pandolfo I (968-981)<sup>558</sup>. A Salerno, a partire dagli anni Trenta del IX secolo, acquisivano una sempre maggiore importanza i conti, carica che diventava ereditaria e che inizialmente consisteva in una funzione di controllo sugli enti ecclesiastici del principe e sui processi giudiziari che li riguardavano. L'ereditarietà della carica, seppure non comportasse una chiusura della stessa, rese il titolo di conte appannaggio di gruppi familiari ristretti, alleati fra loro con legami matrimoniali. In seguito alla crescita economica che prese avvio alla seconda metà del X secolo, probabilmente anche in connessione alla presenza di gruppi di Amalfitani nella città che comportò uno sviluppo della circolazione monetaria, emersero le famiglie di Beneventani e Capuani che, già prima della conquista di Pandolfo, si erano inserite nel contesto salernitano. L'ascesa di questi nuovi personaggi fu favorita dalla forte presenza della libera proprietà terriera e del particolare rapporto, personale più che vassallatico, che legava il principe all'aristocrazia. Grazie alla creazione di una ricchezza terriera che si fondava, da una parte, sulla crescita economica di cui si è detto, dall'altra dalla creazione di un legame particolare con il principe, questi *parvenus* riuscirono a inserirsi nel cerchio privilegiato delle famiglie comitali slegando, contemporaneamente, questo titolo dalla dipendenza diretta dal principe<sup>559</sup>.

---

<sup>556</sup> A tal proposito, si ricorderà che nella composizione dei corredi funerari di VI-VII secolo, tanta parte avevano gli oggetti da mensa.

<sup>557</sup> Si ricordi il caso di Maione, che offrì il proprio cavallo a Guaimario.

<sup>558</sup> LORÉ (2007).

<sup>559</sup> LORÉ (1999).

Se si identificano i committenti dell'opera in quelle famiglie di origine straniera che a Salerno fecero la loro fortuna, si possono comprendere i frequenti riferimenti a un'aristocrazia che sembra caratterizzata dalla possibilità di ascesa sociale e da un rapporto personale con il potere centrale. Tra i linguaggi più usati da questa aristocrazia è quello equestre – a costoro sono donati i cavalli; essi stessi cedono il cavallo al proprio signore, etc. Mi pare possibile ipotizzare, allora, che tali personaggi, descritti con toni così coloriti, rappresentino l'ideale di riferimento e la modalità che degli aristocratici di nuova introduzione hanno scelto per rappresentarsi agli occhi della società.

Grazie ai passi dell'*Antapodosis* che ho citato, questi personaggi assumono dei contorni sociali più definiti: sono i *milites*<sup>560</sup>. L'opera di Liutprando testimonia che i *milites* di X secolo utilizzano la medesima simbologia equestre che si è tramandata – e si è lentamente trasformata – a partire alla tarda antichità, come si spiegherà meglio nelle conclusioni.

I rituali e la valenza simbolica degli episodi raccontati nell'*Antapodosis* sono stati da tempo sottolineati<sup>561</sup>, così come si è evidenziata la *verve* ironica di Liutprando da Cremona<sup>562</sup>, che piega il proprio racconto, attraverso la narrazione di gesti e simboli, alle proprie esigenze politiche. Scritta intorno al 960, l'*Antapodosis* si propone come la resa dei conti fornita da un autore deluso dai propri signori. Magnificando i nuovi protettori, gli Ottoni, Liutprando si scaglia allora contro Berengario II e i suoi parenti, rendendo ridicoli i loro tentativi di apparire sovrani legittimi, denigrando le donne del loro gruppo familiare, e dimostrando l'inefficienza dei loro rituali. Data l'importanza che per questo autore riveste il livello simbolico della narrazione, non è irragionevole attribuire ai riferimenti ai cavalli contenuti nell'*Antapodosis* un valore ideale che permetta di inserirli nella tradizione del linguaggio equestre.

Come il *Chronicon*, anche quest'opera è popolata da personaggi caratterizzati da una vivace mobilità sociale e da un rapporto personale con il proprio signore. Tra i simboli che li rappresentano, sono i cavalli e l'attività militare.

Da queste testimonianze, allora, si evidenzia come il linguaggio equestre,

---

<sup>560</sup> Sulla figura dei *milites* nei secoli successivi, GASPARRI (1992).

<sup>561</sup> BUC (2001).

<sup>562</sup> HALSALL (2002).



nella lunga durata che segna il corso della storia delle idee, rivesta contesti sociali e politici anche molto diversi, ponendo le basi per la definizione e la conseguente legittimazione di nuovi attori sociali emergenti, quei *militēs* protagonisti del successivo fiorire del fenomeno culturale della cavalleria tardomedievale.

## CONCLUSIONI COMPLESSIVE.

L'analisi finora condotta permette di tracciare delle conclusioni.

Innanzitutto, mi pare si possa asserire che il linguaggio equestre in Italia, tra V e X secolo esiste. In altre parole, al di là della reale ricchezza che costituisce sul piano materiale, il cavallo è un simbolo di prestigio sociale, sulla base del quale si è creato un codice specifico, composto da significanti riconosciuti e accettati. Lo si evince dal ricorrere, in tutte le fonti qui riportate, di temi, immagini e gestualità simili. Si può, dunque, parlare di significanti, cioè, come si è detto, elementi di un linguaggio che seguono una logica precisa di significato, nel richiamarsi l'un l'altro: in altre parole, significanti simili rappresentano, con lievi differenze dovute ai contesti storico-culturali diversi, sostanzialmente il medesimo significato. La presenza di un codice riconosciuto che riunisce e dona significato alle menzioni di cavalli e cavalieri nelle fonti, allora, dimostra la consapevolezza degli autori e delle committenze nell'utilizzarlo e arricchisce la lettura delle fonti stesse di possibili sfumature di significato che sfuggirebbero, qualora non si riconoscessero i significanti del linguaggio equestre.

Come si è visto, l'idea che il possesso e l'ostentazione di un cavallo comportasse un riconoscimento di prestigio sociale ha radici locali: i cippi funerari aquileiani e le stele beneventane, i culti venetici pre-romani, le statue tardoantiche rappresentanti gli imperatori a cavallo sono tutte testimonianze dell'esistenza in Italia una tradizione di antica memoria riguardo al cavallo e ai suoi simboli. Allora, di fronte alla presenza di riferimenti al linguaggio equestre nelle fonti altomedievali, sarebbe riduttivo collegare la realtà rappresentata nelle fonti in questione a una provenienza altra – che sia considerata “germanica” o che si pensi ai popoli delle steppe. Quanto detto vale per le necropoli di VI e VII secolo ove si sia messo in scena un rituale funerario che prevedeva delle deposizioni di cavalli o di oggetti che ammiccavano all'immagine del cavaliere: più che ricercare appartenenze etniche difficili da

dimostrare, considerando la possibilità di scambi di beni e culturali, esse sono verosimilmente spiegabili come un tentativo di inserirsi e legittimarsi in un contesto in cui il linguaggio equestre è significativo. Per lo stesso motivo, le saghe etnogenetiche di un popolo – nel quale si identifica e si giustifica un sistema politico – che siano tramandate attraverso una *Historia* scritta, opere iconografiche poste in luoghi di potere o codici di leggi, quando introducono riferimenti a un passato glorioso definito anche attraverso la simbologia equestre, si rivolgono verosimilmente a un pubblico che abita un mondo diverso da quello quasi mitico disegnato da questi richiami, ma che comprende lo stesso i suoi linguaggi e i suoi simboli.

Il linguaggio equestre è idealmente connesso all'attività militare, all'identificazione di genere maschile, al legame cameratesco tra pari e di fedeltà nei confronti del superiore: se nelle necropoli le deposizioni di cavallo sono infatti spesso accostate a corredi di armi, nelle fonti narrative, da Procopio di Cesarea all'anonimo autore del *Chronicon*, si rappresenta l'immagine del cavaliere coraggioso e forte in battaglia, che mette in pericolo la propria vita per salvare quella del suo signore. Per la sua valenza militare, questo tipo di simbologia è particolarmente sentita nelle aree di frontiera, dove è più facile essere coinvolti in uno scontro con gli abitanti delle zone oltre confine. Ciò è particolarmente vero, ad esempio per il Friuli e in generale per tutta l'area nord-orientale, interessata dal rapporto con le popolazioni dell'Istria e dove, come si è detto esiste una lunga tradizione di simbologia equestre. La natura fluida che caratterizza la frontiera nell'alto medioevo la rende un luogo di incontro, scambio e contrasto tra gruppi di persone che di volta in volta, possono essere soggetti a dipendenze politiche diverse. Questa continua possibilità di cambiamento rende la realtà degli attori sociali coinvolti molto instabile: da qui deriva allora la necessità di sottolineare con maggior forza la propria identità sociale, attraverso simboli più evidenti e linguaggi più netti. La simbologia equestre risponde allora bene alla necessità di dimostrare il prestigio e la forza militare di un gruppo. Tuttavia, esistono eccezioni: la necropoli di Spilamberto, ad esempio, collocata al confine con i territori bizantini, è caratterizzata dalla stupefacente scarsità di tombe dotate di corredi di armi: come ho proposto, si deve forse pensare, in questo caso, a una scelta opposta: presentarsi, cioè, ai vicini come possibili alleati. In ultima analisi, però, come si è detto, anche la strategia scelta a Spilamberto è dovuta alle particolari caratteristiche della realtà di frontiera.

La simbologia equestre si è riscontrata in un ventaglio molto ampio di fonti di

diversa natura e di ampia distribuzione cronologica. Da ciò si evince un'ulteriore caratteristica di questo linguaggio, ovvero la sua elasticità: esso può essere usato da attori diversi in diverse congiunzioni sociali e politiche. Ad esempio, dei crudeli soldati goti scendono da cavallo di fronte alla manifestazione miracolosa di un *vir Dei* nel VI secolo così come l'imperatore Ottone I scende da cavallo per ottenere l'aiuto divino al suo esercito; il cavallo di re Alboino impedisce l'ingresso trionfante del re a Pavia a causa dei suoi propositi sanguinari e quello di Sant'Ambrogio non gli permette di proseguire nel suo cammino prima di aver incontrato San Gaudenzio. Dunque, la medesima simbologia è usata per caratterizzare situazioni e personaggi diversi per estrazione sociale, provenienza culturale e intenzioni.

Una tale coerenza interna al linguaggio equestre determina anche la sua longevità: come si è visto, esso attraversa con pochi cambiamenti formali tutti i cinque secoli studiati in questa ricerca. Per questo motivo, spesso la simbologia equestre è idealmente connessa a un passato legittimo e legittimante, cui facilmente si possono ancorare i tentativi di alcuni *parvenus* o personalità sociali di nuova formazione per rendere accette le novità da essi introdotte. Ne è un esempio eloquente la propaganda ideata alla corte di re Teoderico (489-526): il ruolo del cavallo, come si è visto, caratterizzava la regalità sia ostentando una discendenza dalle antichi e gloriose stirpi gotiche, sia rivendicando una continuità con gli imperatori romani. Nel contesto beneventano la simbologia equestre è usata per richiamarsi e radicarsi a un passato locale, in cui il cavallo ha un valore che si potrebbe definire totemico nei miti antichi di fondazione cittadini legati a Diomede e alla dea Epona. Sistemi politici diversi, espressione di realtà sociali diverse, nel ducato e principato beneventano, hanno spesso riutilizzato la simbologia equestre anche per riconnettersi a questa tradizione, come si evince dalla quantità eccezionale di tombe con cavallo ritrovate a Vicenne – località sottoposta alla dipendenza beneventana – ma anche alla vivacità e alla frequenza dell'uso del linguaggio equestre nel *Chronicon* dell'Anonimo salernitano.

Il linguaggio equestre è versatile, spesso è punto di incontro di tradizioni diverse. In più occasioni, infatti, questa simbologia è stata utilizzata per riconnettere una situazione presente a una tradizione più antica, che di volta in volta poteva essere gotica, appunto, ma anche longobarda – come si è visto, ad esempio, nell'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono e nel *Chronicon* dell'Anonimo salernitano – e romana. La simbologia legata al cavallo, infatti, è presente in diverse

realità culturali: sebbene in esse vari il peso e il significato – come si è visto nel confronto tra il contesto italiano e quello francese. Esempio evidente di quanto appena detto è fornito dal sistema ideologico creato dalla corte di re Teoderico in Italia: in esso il linguaggio equestre contribuiva a sfumare la figura regia sdoppiandone l'immagine pubblica in gota e romana, come si è detto. Dopo la caduta del regno ostrogoto, il personaggio di Teoderico, che rimane vivo nella tradizione successiva, è immaginato in groppa al suo destriero, assieme al quale produce effetti diversi in contesti diversi: la corte papale impegnata a definirsi e a promuoversi in una realtà politica difficile; la corte carolingia in un momento di particolare debolezza, che sarebbe successivamente esploso in lunghe guerre tra eredi al trono, etc.

Non sempre, tuttavia, utilizzare la simbologia equestre è la scelta più efficace: in alcuni contesti, infatti, un attore sociale può decidere di rinunciarvi, anche per prendere le distanze dal governo o dalla situazione sociale precedente. È il caso, ad esempio, delle famiglie aristocratiche lucchesi di VIII secolo. Durante la viva competizione per il controllo della città e dei suoi centri di potere più prestigiosi, i gruppi familiari di Wapert, Talesperiano e Peredeo disegnano e difendono la propria identità anche attraverso la distinzione dai propri rivali rispetto all'uso del linguaggio equestre.

Sostanzialmente, mi pare che si possa tracciare un percorso. Nel VI secolo la simbologia equestre sembra definire per lo più il re e il potere centrale. L'aristocrazia comincia a considerare veramente efficace tale simbologia a partire dalla guerra gotica: l'uso del linguaggio equestre avviene allora in concomitanza con situazioni di instabilità sociale, in cui si riconnette a un'identificazione "etnica" legittimante e al legame personale con il re. A partire soprattutto dal IX secolo i cavalli possono anche concorrere a celebrare il prestigio di un'istituzione cittadina.

Ma, se i contesti concreti in cui si colloca questa simbologia si trasformano, essa rimane sostanzialmente costante per le forme che assume e per gli ambiti semantici che coinvolge. Mi sento, dunque, di poter affermare che la ritualità legata ai cavalieri e ai loro cavalli, che si trasforma in tempi sempre più lunghi rispetto ai contenuti che comunica – come del resto è prerogativa di ogni linguaggio - e che si arricchisce e ridefinisce anche grazie all'incontro con altre tradizioni, permea l'intero arco cronologico qui trattato, fino a venire, in un certo senso, assorbita e rielaborata dalla successiva cultura cavalleresca.

La simbologia equestre comporta un codice preciso, fatto di gesti, azioni e rappresentazioni ripetute e riconoscibili. Con questo lavoro, credo di avere individuato alcuni di questi significanti: nella tabella che segue, essi sono elencati assieme alle fonti che ne danno testimonianza. Come si può ben comprendere, la forma schematica, se ha il vantaggio della sintesi funzionale, rischia però di comunicare una eccessiva rigidità delle situazioni descritte. Si deve pertanto tenere presente, da una parte, che in ogni sua apparizione, la simbologia equestre contiene potenzialmente tutti i significati che sono qui illustrati; dall'altra, che, trattandosi qui di concetti astratti, sono momentaneamente messe da parte le necessarie differenze nelle sfumature di significato tra una testimonianza e l'altra, data dalla distanza cronologica tra le stesse.

Tra gli esempi, sono citati anche dei passi di cui non ho trattato nel testo della tesi, sebbene abbia parlato delle fonti da cui tali passi sono presi. Ho infatti riservato la loro presentazione solamente a questo momento perché solamente inseriti in una visione diacronica essi assumono un valore significativo. Ho inoltre inserito anche testimonianze che, altrove, ho definito come poco attinenti al valore ideale del cavallo e maggiormente rivolte a un significato contingente: tuttavia, in una collazione complessiva risaltano gli aspetti che sono comunque attribuiti ai cavalli e alla loro immagine anche laddove se ne faccia un uso concreto.

<p>Esaltazione del potere</p>	<p>Il cavallo è un simbolo di prestigio, l'esibizione del suo possesso, la rappresentazione del potere a cavallo richiama forza, antichità legittimante, strategia militare. Appartengono a questo gruppo anche le fonti iconografiche che ritraggono questa ostentazione.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In LPR XCIV si descrive la statua equestre e il mosaico di Teoderico a cavallo.</li> <li>• In <i>Variae</i> VII, 13, 15 si descrive la potenza evocativa delle statue equestri.</li> <li>• In <i>De imagine Tetrici</i> si testimonia la continuità e la pervasività dell'immagine di Teoderico a cavallo.</li> <li>• Nel <i>Panegyricus</i> II, 6; VII, 33; VIII, 45; XII, 67 Ennodio esalta il valore militare di re Teoderico attraverso il furore e la prestanza dei cavalli in battaglia.</li> <li>• In <i>Variae</i> XLI, 3 re Teoderico redime le cause a cavallo.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> IV, 31 Totila dimostra la sua regalità attraverso uno spettacolo equestre.</li> <li>• In <i>Rat</i> 1 il re si lamenta perché costretto a dirimere le cause quando è impegnato a cavalcare.</li> <li>• In HL I, 15 il re Agelmondo raccoglie Lamissione con una lancia, mentre sta ritto a cavallo.</li> <li>• In HL III, 30 Autari rivela la sua identità regale scattando a cavallo e piantando un'ascia contro il tronco di un albero.</li> <li>• In HL III, 31 re Autari stabilisce i confini del regno dei longobardi arriva a cavallo fino a toccare la colonna di Reggio.</li> <li>• È ipotizzabile, come si è spiegato, l'esistenza di una statua equestre di fronte al palazzo ducale beneventano.</li> <li>• In LPR XCIV si testimonia la continuità di utilizzo della stanza del palazzo pavese con il mosaico equestre di Teoderico, dove i re franchi ascoltano le cause.</li> <li>• In LPR CLXV la discesa di Carlo Magno in Italia è segnata dall'apparizione di cavalli e cavalieri in cielo.</li> <li>• In LPR CLXXIV Lotario durante la guerra che lo contrappone ai</li> </ul>
-------------------------------	--

	<p>suoi fratelli è descritto a cavallo, esaltando la sua regalità.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Chronicon</i> LVI Agelmundo si pente e si spaventa a morte perché il fantasma del principe che lui stesso ha ucciso gli appare in tutta la sua maestà, in groppa a un cavallo.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> CXLVI Guido II di Spoleto si esibisce in peripezie a cavallo di fronte a Salerno.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> II, 25 re Enrico, seppure malato, sale sul cavallo come può e parte per combattere gli Ungari.</li> </ul>
<p>Il richiamo a un passato legittimante</p>	<p>Il cavallo ha il potere di promuovere la novità – un gruppo emergente, un cambiamento di regime – ma può anche mascherare il cambiamento con una patina antichizzante.. Si può legittimare un nuovo potere dimostrando il suo legame con una tradizione antica, locale o legata alle leggende fondative di una <i>gens</i>.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nella necropoli di Vicenne le numerose sepolture di cavallo sono probabilmente connesse, in ultima analisi, ad antiche tradizioni e leggende fondative locali.</li> <li>• Le tombe con cavallo di San Mauro a Cividale e di Bresaz in Istria si riconnettono a una lunga tradizione locale, che prende le mosse da antichissimi culti, come quello della dea Epona.</li> <li>• La statua equestre di Teoderico, o altre statue che si volevano presentare come quella di Teoderico, conferiscono legittimità alla città di Pavia (con le leggende dell'arrivo della statua da Ravenna) e al potere dei sovrani carolingi (come dimostra la tradizione, riportata anche dal <i>De imagine Tetrici</i> della presenza della statua ad Aquisgrana).</li> <li>• In <i>Variae</i> VIII, 31 la presenza di boschi adatti all'allevamento di cavalli è vantato come gloria delle terre calabresi da cui proviene la famiglia di Cassiodoro.</li> <li>• In <i>Getica</i> V, 38 il destino dei Goti è legato ai cavalli, perché al prezzo di un cavallo sono riscattati dalla prigionia.</li> <li>• In HL I, 24 Alboino risponde all'insulto del figlio di Turisindo descrivendo i Longobardi come cavalle agguerrite.</li> <li>• In HL II, 9 la fondazione del ducato friulano è segnata dalla</li> </ul>



	<p>donazione di mandrie di cavalle concesse a Gisulfo da re Alboino.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In HL IV, 22 trattando dei costumi tipici longobardi, si descrive la tenuta da cavalieri, con uose e gambiere di panno.</li> </ul>
Donazioni di cavalli	<p>Una donazione comporta un contro dono ed è quindi una reciproca definizione di ruoli, che crea o rinegozia una relazione. Inoltre, la donazione è il momento in cui si ostenta uno <i>status</i>. Sono inclusi in questo insieme tematico anche i testamenti e le donazioni ad enti ecclesiastici di fondazione privata.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Variae</i> IV, 1, il contro-dono per il matrimonio con Amalaberga sono degli splendidi cavalli.</li> <li>• In <i>Variae</i> IV, 2 Teoderico manda al re degli Eruli armi e cavalli.</li> <li>• In <i>Registrum</i> II, p. 47, con la sua eredità un diacono vuole donare quattro cavalle a una suora sua parente e dieci allo xenodochio.</li> <li>• In <i>Registrum</i> VIII, pp. 261-262 Gregorio manda al vescovo di Chiusi, che è malato, un cavallo.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 10 un <i>miles</i> vuole donare il suo cavallo a Fortunato, ma questi accetta solo dopo averlo pagato il giusto prezzo.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> III, 22 un nobile è costretto a donare a papa Giovanni il cavallo della moglie, perché lei non può più montarlo.</li> <li>• In CDL I, 60 il Morgengab (dono del mattino) della figlia di Orso comprendeva un cavallo.</li> <li>• In CDL I, 28 Pertuald dona al monastero di San Michele da lui fondato dei cavalli.</li> <li>• In CDL II, 116 con l'atto di fondazione del monastero di Monteverdi probabilmente furono donati dei cavalli.</li> <li>• In CDL I, 7 al monastero di San Frediano a Lucca sono donati dei cavalli al momento della fondazione.</li> <li>• In CDL II, 164 Risolfo dona dei cavalli al monastero fondato dal padre.</li> <li>• In CDL V, 52 e 55 con atto testamentario Teuderacio e Auderisio donano dei cavalli al monastero di Farfa.</li> <li>• In CSS, II, 1 Romualdo II di Benevento, confermando tutte le</li> </ul>

donazioni precedentemente fatte al monastero di Santa Sofia *ad Ponticellum* aggiunge quindici cavalli domati e tre stalloni.

- In CSS II, 6 Gisulfo II di Benevento dona a Santa Sofia *ad Ponticellum* quindici cavalli domati e tre stalloni.
- In HL II, 9 Alboino, al momento di affidare il Friuli a Gisulfo gli dona mandrie di cavalli.
- In HL V, 4 re Grimoaldo, per premiare la fedeltà di Unulfo gli dona cavalli.
- In *Ep. Mer.* III, p. 614 papa Adriano dona a Carlo Magno i mosaici di Ravenna in cambio di un cavallo.
- In *Ep Mer* I, p. 580 Adriano papa dona cavalli ai messi regi.
- In PRI, 17 i capitani convenuti a Risano testimoniano contro il duca Giovanni e le sue donazioni illecite di cavalli a Carlo Magno.
- In *Chronicon* CLXIX principe Gisulfo di Salerno crea un rapporto con Ottone I donando un cavallo alla moglie di lui.
- In *Chronicon* CLVIII Maione dona il proprio cavallo a Guaimario durante un combattimento.
- In *Chronicon* LXXI un *fidelis* cede il proprio cavallo a Pandolfo I.
- In *Chronicon* X Arechi II offre a Paolo Diacono suo ospite dei cavalli.
- In *Chronicon* XXV, al momento di liberare Grimoaldo III Carlo Magno gli dona cavalli.
- In *Chronicon* XXXVIII Grimoaldo *storesayz* dona a un Beneventano un cavallo.

Rituali funerari

Una tipologia particolare di donazione è costituita dai rituali funerari, durante i quali un gruppo familiare investe un bene per donarlo alla memoria di un defunto, ostentando in questo modo la sua personalità sociale e, di riflesso, la propria. Pur con forme diverse, mi pare di riscontrare una continuità nella presenza della simbologia equestre in questi riti.

- Nell'area di Benevento e in quella di Aquileia sono state rinvenute stele e cippi funerari che rappresentano il defunto e il suo cavallo.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Nelle necropoli di VI e VII secolo si riscontra l'uso di caratterizzare alcuni corredi utilizzando oggetti che richiamano l'immagine del cavaliere a cavallo; in alcuni casi si sono ritrovate deposizioni di cavalli.</li> <li>• I testamenti di VIII secolo, ove prevedano la rottura rituale di <i>mobilia</i> e la distribuzione dei pezzi così ottenuti tra i poveri, sono testimonianza di un rituale funerario pubblico. Quando i beni spezzati comprendano quegli oggetti da cavaliere che in precedenza arricchivano i corredi, ritroviamo l'ostentazione della simbologia equestre.</li> <li>• In <i>Getica</i> XLIX Giordane descrive i funerali di Attila, che comprendevano esibizioni a cavallo (il fatto che, come si è detto, questo funerale richiami quelli imperiali romani testimonia ancora una volta della continuità del linguaggio equestre in questo ambito).</li> <li>• In HLB XL il vescovo Landolfo raduna i cavalli portati dai monaci di Montecassino per prepararsi una sepoltura adatta al suo rango.</li> </ul>
Rapporto col signore e promozione personale	<p>Un'altra tipologia di donazioni è costituita da quelle che sanciscono un rapporto di fedeltà e vicinanza a un superiore. A questo tema appartengono anche i casi di promozione personale. Il cavallo spesso è simbolo di questa relazione e della promozione sociale che ne deriva. Tale simbolo agisce in due direzioni: da una parte, chi è di livello sociale inferiore dona un cavallo al signore per legittimarsi ai suoi occhi; dall'altro chi è superiore regala un cavallo al sottoposto per premiarlo di un gesto di dedizione o per stabilire un rapporto di figliolanza adottiva, o comunque un legame stretto e sbilanciato. Forse perché idealmente connesso al mondo dell'esercito, il cavallo risulta un simbolo molto apprezzato dai <i>parvenus.</i>, ovvero dagli attori sociali che scalano la gerarchia. In particolare, la carica di scudiero, che nominalmente richiama la cura delle armi e dei cavalli, comporta la vicinanza con il re e la possibilità di ascesa sociale. Inoltre, nel VI secolo i <i>buccellarii</i> e nel X secolo i <i>milites</i> rappresentano i cavalieri di alto livello sociale legati al signore da vincoli di fedeltà. Il tema del rapporto con il signore non riguarda solo le donazioni: a volte il re interviene a controllare i rapporti</p>

tra aristocratici, ridefinendo e ribadendo in questo modo la sua autorità – è il caso delle leggi. La promozione sociale, poi, può avvenire anche quando chi vuole emergere socialmente si rappresenta con i simboli del linguaggio equestre. In alcuni casi, la relazione con il signore, espressa dal linguaggio equestre, non promuove un'ascesa sociale ma il suo contrario.

- In *Variae* I, 29; II, 31; IV, 47; V, 5; V, 39; VI, 6; XI, 14; XII, 15 re Teoderico tenta di porre sotto il suo controllo la gestione dei *veredi* e, in generale, dei cavalli destinati al *cursus publicus* inserendosi nelle contese degli aristocratici.
- In *Variae* I, 4 Cassiodoro parla degli allevamenti di cavalli presso la sua famiglia, in Bruzio, dai quali il re si rifornisce per il suo esercito.
- In *Variae* I, 33, per proporre la candidatura di Eugenio in Senato, lo si paragona ai cavalli.
- In *Variae* II, 28 si propone la promozione di Stefano sostenendo che anche i cavalli delle corse ottengono una ricompensa per le loro fatiche.
- In *Guerra Gotica* I, 18 i *buccellarii* di Belisario si espongono ai dardi nemici per salvare il Generalissimo.
- In *Guerra Gotica* I, 29 i fanti, senza il consenso di Belisario, si fanno cavalieri; ciò richiede il sacrificio di Principio e Tarnuto.
- In *Guerra Gotica* IV, 27, il longobardo Ildigisalo in esilio e Goar fuggono da Bisanzio e in Tracia rubano dei cavalli destinati all'imperatore.
- In *Getica* XV, 86 l'imperatore a cavallo rincorre Massimino a piedi.
- In generale, tutte le fonti legislative che riguardano la proprietà dei cavalli sono da inserire in questo insieme tematico, perché riguardano un punto di contatto tra il potere centrale e l'aristocrazia..
- In *Rat.* 4 si definiscono gli arimanni come coloro che cavalcano col proprio giudice e che, in questa tenuta, si presentano a palazzo.
- In HL II, 9 Gisulfo, prima di diventare duca del Friuli è scudiero (*marphais*) di Alboino.

- In HL VI, 6 re Cunicperto progetta con il suo scudiero di uccidere Grausone e Aldone.
- In HL VI, 9 re Cunicperto dona al vescovo Giovanni di Bergamo un cavallo.
- In HL V, 4 il dono di re Grimoaldo a Unulfo è un premio per la fedeltà che questi ha dimostrato verso Perctarito; il *vestiarius*, pur dotato della medesima virtù, non riceve alcun cavallo.
- La contesa riportata da PRI 17 riguarda, in ultima analisi, la competizione per ottenere un rapporto privilegiato e legittimante con Carlo Magno, attraverso la donazione di cavalli.
- Nella *Constitutio de Expeditione Beneventana*, il re impone un rovesciamento della figura del cavaliere per chi non rispetti le gerarchie sociali.
- In *Chronicon X* Arechi II mostra la sua benevolenza verso Paolo Diacono – e verso la memoria che nell'opera dell'Anonimo rappresenta – donandogli vari beni e dei cavalli.
- In *Chronicon XXV*, con il dono di cavalli, Carlo Magno tenta inutilmente di tenere legato a sé Grimoaldo III
- In *Chronicon XXXVIII* un Beneventano ottiene dal principe un cavallo come premio per aver spiato l'accampamento nemico; dopo questa donazione, nonostante si scopra un precedente tentativo di congiura, il Beneventano avrà salva la vita.
- In *Chronicon CLVIII* Maione salva la vita di Guaimario e le sorti della battaglia, donando al suo signore il proprio cavallo.
- In *Chronicon LXXI* un *fidelis* tenta di fare lo stesso gesto di Maione nei confronti di Guaimario e dona il proprio cavallo a Pandolfo I; ma questi perde anche questa seconda cavalcatura e perde la battaglia.
- In *Chronicon LXXXIII* gli scudieri Fraumiso e Alim combattono per i propri signori.
- In *Chronicon LI* Grimoaldo *storesayz* ottiene la fiducia di Grimoaldo III perché si è sostituito al ragazzo che portava l'erba al cavallo del re franco e in questo modo ha potuto studiare l'accampamento nemico.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Chronicon</i> CLXIX Gisulfo propone un'alleanza con Ottone I donando un cavallo alla moglie di lui.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> II, 16 lo scalco di Guido di Spoleto cerca la scalata sociale ai danni del suo signore, richiedendo un cavallo al vescovo di Metz.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> II, 41 un <i>miles</i> di Berengario permette al suo signore di ritrovare Ludovico, che si è nascosto in una chiesa</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> II, 62 Adalberto, vestito da servitore, è riscattato da un suo cavaliere.</li> </ul>
Rapporti tra aristocratici	<p>Attraverso il linguaggio equestre non si gestiscono solamente le relazioni tra signore e fedeli, ma anche quelle interne all'aristocrazia stessa. L'attinenza con il tema militare, con i suoi richiami al cameratismo e allo spirito di corpo rende il cavallo un simbolo adatto alla competizione. In questa sezione sono inclusi anche i casi di furto, perché si intende l'atto di rubare un cavallo come un tentativo di rubare la personalità sociale di chi lo usava.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Si considerino i passi già citati sul <i>cursus publicus</i>: attorno a questa istituzione sembrano scontrarsi gli interessi contrastanti degli aristocratici che vogliono mantenere il proprio <i>status</i> o migliorarlo.</li> <li>• <i>Edictum</i> 57 e <i>Roth</i> 30 concernono il furto di cavalli.</li> <li>• <i>Edictum</i> 58, <i>Roth</i> 343 e <i>Liut</i> 86 impongono di portare in luoghi pubblici il cavallo che si sia trovato a far danni.</li> <li>• <i>Liut</i> 79 e <i>Roth</i> 232 impongono chiarezza nel caso dell'acquisto di un cavallo.</li> <li>• <i>Liut</i> 83, <i>Aisth</i> 2 e 3 riguardano la suddivisione di <i>status</i> nell'esercito sulla base del possesso di cavalli.</li> <li>• Appartiene a quest'area tematica il confronto fra i tre gruppi familiari di Walpert, Talesperiano e Peredeo a Lucca..</li> <li>• In CDL V, 31 Audone ha rubato un cavallo a Farfa, provocando una serie di gravi conseguenze</li> <li>• In HL VI, 24 Ferdulfo, <i>lociservator</i> del Friuli e Argait, <i>sculdahis</i>, si sfidano in una gara di velocità a cavallo: vince chi arriva primo di fronte</li> </ul>

	<p>all'esercito degli Slavi; ciò provoca disordine nelle schiere friulane e una terribile strage.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Si deve considerare una competizione attorno alla gestione dei cavalli come simbolo di prestigio anche quella descritta in PRI 17 che contrapponeva l'aristocrazia locale a Giovanni duca.</li> <li>• La <i>Vita Barbatii</i> descrive una gara a cavallo tra aristocratici fuori dalle mura cittadine.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> LXXXI, Siconolfo e Apolaffar si pongono in competizione tra loro dopo aver eseguito insieme dei giochi equestri.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> XLIX le umiliazioni che Dauferio e la famiglia del principe beneventano si impongono reciprocamente coinvolgono la simbologia equestre.</li> </ul>
<p>Stile di vita aristocratico</p>	<p>La competizione tra aristocratici prende le forme del linguaggio equestre perché lo <i>status</i> aristocratico si definisce anche in base a questo linguaggio. Ad esempio, lo stile di vita degli aristocratici comportava attività e rituali che si rifanno al linguaggio equestre, come la caccia o un'educazione che comprende l'equitazione, con esercizi equestri. Si potrebbero considerare queste attività come socialmente elevanti, che rendono riconoscibile l'<i>elite</i> e che creano uno spirito di corpo, di appartenenza.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Panegyricus</i> XIX, 83-86, Ennodio parla dei giochi equestri e militari eseguiti dai soldati di Teoderico in tempo di pace</li> <li>• In <i>Variae</i> XLI, 3 si accenna agli esercizi equestri in cui si diletta re Teoderico.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> IV, 31 si descrivono le evoluzioni a cavallo compiute da Totila a Busta Gallorum.</li> <li>• A Nocera Umbra la t. 38 e la t. 42, che presentano la deposizione di due cani e un cavallo rappresentano simbolicamente l'attività venatoria.</li> <li>• In HL IV, 37 re Grimoaldo, ancora bambino, manifesta la sua regalità anche grazie alla sua incredibile abilità a cavallo, che gli salva la vita.</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In LPR CIV Agnello si lamenta dei vescovi del suo tempo, che passano il tempo a cacciare.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> LVI il fantasma di Grimoaldo <i>Storesayz</i> appare ad Agelmundo mentre questi è a caccia.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> LXXXI, Siconolfo e Apolaffar, prima della tragica rottura dell'alleanza, eseguono insieme giochi equestri.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> CXLVI Guido II di Spoleto si esibisce in spettacolari esercizi equestri di fronte a Salerno.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> I, 21 un Bavarese, per sfidare l'esercito nemico, si lancia in spericolate evoluzioni equestri, perdendo in questo modo il controllo della situazione e la vita.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> I, 41 re Lamberto è ucciso a tradimento durante una battuta di caccia.</li> </ul>
<p>Gli oggetti che definiscono esteriormente un'identità</p>	<p>Un altro aspetto che definisce il livello sociale dell'aristocrazia è dato dal possedere e ostentare oggetti pregni di significato: alcuni di essi riguardano la cavalleria. Nelle fonti narrative spesso si elencano oggetti marcatori di status: assieme ai cavalli, carte, servitori, vestiti, armi etc Emerge l'importanza dell'aspetto esteriore, delle condizioni estetiche del cavallo, di mostrarsi in groppa al destriero e mai a piedi.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Il piatto di Isola Rizza.</li> <li>• Fanno parte di questo insieme gli oggetti da cavaliere che arricchivano i corredi delle necropoli di VI e VII secolo.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> III, 11 Torimuth e Sabiniano, fuggendo da Rimini, cadono in un'imboscata di Goti e sono derubati di armi, cavalli e vestiti.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> III, 36 Paolo e i suoi uomini, sconfitti da Totila, preferiscono unirsi all'esercito goto, piuttosto che subire l'umiliazione di tornare a casa a piedi.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 4 Equizio è deriso dai chierici perché è solito cavalcare un giumento, utilizzando pelli per la sella.</li> <li>• In <i>Registrum</i> II, 38-39 Gregorio si rifiuta di cavalcare il cavallo che gli è stato inviato perché non è degno del suo <i>status</i>.</li> </ul>



	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Roth</i> 337, 338, 339 e 341 si vuole proteggere l'aspetto esteriore dei cavalli</li> <li>• In CDL, II, 295 la vedova di Alahis riceve le sue carte, armi e speroni.</li> <li>• In <i>Vita Walfredi</i> Gumfredo fugge dal monastero portando con sé uomini, cavalli e carte.</li> <li>• In HL IV, 37 Cacano si mostra in tutta la sua potenza, a cavallo.</li> <li>• In HL V, 4 Grimoaldo re, per premiare Unulfo, gli fa dono di schiavi, cavalli e altre suppellettili.</li> <li>• In CDL II, 293, Taido enumera tra i <i>mobilia</i> oro, argento, vestiti e cavalli.</li> <li>• In CDV I, 182 il vescovo Billongo elenca oro, argento, stagno, legno, seta e cavalli .</li> <li>• In CDV I, 181, Engelberto elenca le sue armi – tra cui figurano degli speroni – e due cavalli.</li> <li>• In HLB LXI, Erchemperto è derubato dai Greci di cavalli, vesti e servitori.</li> <li>• In LPR, a causa della terribile povertà, laici ed ecclesiastici sono costretti ad andare a piedi, chiedendo l'elemosina.</li> <li>• In <i>Ep. Mer</i> I, VIII, 56 e I, VIII, 81 papa Adriano e Carlo Magno si confrontano sul livello di adeguatezza di una cavalcatura allo <i>status</i> del suo cavaliere.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> XXV Carlo Magno rimanda Grimoaldo III a Benevento e gli dona cavalli e servitori.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> X, Arechi II offre a Paolo Diacono servitori, cavalli, vestiti e cibo.</li> </ul>
<p>Simbiosi simbolica tra cavallo e cavaliere</p>	<p>Se la persona sociale di un aristocratico è definita anche attraverso il cavallo, inteso come simbolo di prestigio, in alcuni momenti la simbiosi tra un uomo e il suo cavallo può essere un concetto nobilitante per chi si definisce cavaliere, perché gli permette di incarnare pienamente il proprio ruolo pubblico. Spesso si riscontra il <i>topos</i> di prendere un cavallo per le briglie: dai luoghi in cui si ritrova questo</p>

motivo sembra che il gesto significhi condurre il cavaliere stesso, come prigioniero o per richiamare la sua attenzione. Colpire la testa del cavallo significa richiamare il cavaliere al proprio ruolo. Alcuni di questi *topoi* non sono stati approfonditi nel testo della tesi, perché solamente al termine della trattazione, e di fronte all'elencazione degli esempi è possibile ipotizzare un significato simbolico, che, caso per caso, risulta poco evidente. Ovviamente il caso qui presentato dell'*harmiscara* non è un esempio di simbiosi nobilitante, ma rappresenta comunque una compenetrazione di ruoli tra bestia e uomo.

- Nelle stele funerarie di area beneventana con cavaliere, il muso del cavallo è affiancato al volto del defunto.
- In *Variae* I, 33; I, 37L II, 28 si paragonano Eugenite, Crispiano e Stefano a dei cavalli, per caratteristiche diverse.
- In *Guerre Gotiche* II, 2 Bucha è ferito; Valeriano e Martino prendono il suo cavallo per il morso e lo riportano in città.
- In *Guerre Gotiche* II, 8 Presidio, incontrato Belisario nel foro, prende il suo cavallo per le briglie e dice che non lo avrebbe lasciato finché non avrebbe ottenuto giustizia.
- A Vicenne e a San Mauro il cavallo e il defunto giacciono nella medesima fossa.
- In *Dialogi* I, 2 una donna, per richiedere a Libertino di resuscitare il figlio tiene il morso del giumento su cui cavalca l'abate.
- In HR IV, 27 una vergine colpita da un fulmine rimane illesa ma nuda, così come il suo cavallo, che sopravvive ma perde il morso e il freno.
- In HL IV, 37 uno degli Unni, catturato Grimoaldo, tiene il suo cavallo per le briglie per portarlo in città.
- Nella *Constitutio de Expeditione Beneventana*, per un rovesciamento di ruoli, il cavaliere diventa cavallo.
- In *Chronicon* LXXXIII Apolaffar, dopo aver ferito Guido di Spoleto, prende il suo cavallo per le redini per portarlo a Benevento. Fraumiso colpisce in testa il cavallo di Guido e recupera il controllo della situazione.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Chronicon</i> CL Guaimario tenta di fuggire da Salerno, che è nel caos per una ribellione contro il padre di Guaimario stesso; il suo cavallo è colpito sulla testa da Giovanni che lo richiama ai suoi doveri.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> I, 21 Ubaldo, dopo aver ucciso il Bavarese, prende il cavallo per le briglie, spoglia il cadavere e lo getta nel fiume.</li> </ul>
<p>Il cavallo è il punto debole del cavaliere</p>	<p>Attraverso il cavallo, allora, si raggiunge l'essenza dell'identità sociale di un uomo. Colpendo o uccidendo un cavallo si può colpire o annientare ciò che il suo cavaliere rappresenta.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> I, 18 i nemici, una volta riconosciuto Belisario, tentano di abbattere il suo magnifico cavallo <i>balan</i>.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> II, 12 Fidelio è ucciso dai Goti perché il suo cavallo cade.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> III, 11 Ricila muore a causa della caduta del suo cavallo.</li> <li>• In <i>Getica</i> IX, 60 Telefo, antico re goto, muore in seguito alla caduta del suo cavallo.</li> <li>• In <i>Getica</i> XLIII, 250 Torismundo è travolto dalla caduta del suo cavallo.</li> <li>• In <i>Getica</i> LXIII, 250, Valamiro cade assieme al suo cavallo.</li> <li>• In HL IV, 44 Aione di Benevento cade con il cavallo in una trappola preparata dagli Slavi.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> LI, 1 re Pipino è vinto grazie alla sostituzione del ragazzo che si occupa del foraggiamento del suo cavallo con Grimoaldo IV.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> CLVIII Guaimario perde in battaglia il suo cavallo e tutto sembra volgere al peggio.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> LXXI Pandolfo I perde il suo cavallo e le conseguenze sono deleterie.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> V, 8 Anscario, dopo aver combattuto furiosamente, muore rimanendo schiacciato dal peso del suo cavallo caduto in un fosso.</li> </ul>
<p>Il tabù</p>	<p>Se il cavallo e il cavaliere sono idealmente una cosa sola, allora</p>

<p>dell'ippofagia</p>	<p>si comprende l'orrore con cui si considera l'atto di cibarsi di carni equine, che dalle fonti sembra essere considerato un tabù.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> III, 17, per rendere l'anormalità della situazione, Procopio spiega che durante l'assedio di Roma la fame è tale che chi trova la carcassa di un cavallo ne approfitta felice.</li> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> III, 36 si narra l'eroica vicenda di Paolo e dei suoi uomini che, costretti alla fame dai Goti, preferiscono morire piuttosto che mangiare i propri cavalli.</li> <li>• In <i>Ep. Mer</i> I.XI, 17 papa Gregorio III, per descrivere la brutalità delle genti di Germania, scrive che mangiano cavalli.</li> </ul>
<p>Umiliazione attraverso il linguaggio equestre.</p>	<p>Se l'aristocrazia è tanto sensibile all'immagine del cavaliere, allora particolarmente efficaci risultano le umiliazioni pubbliche e le punizioni che colpiscono tale immagine. Spesso esse la riprendono e la storpiano rendendola ridicola e inutile: il cavallo diventa un ronzino o una bestia da soma; oppure il cavaliere stesso diventa cavallo. Tutto ciò a dimostrare pubblicamente l'inadeguatezza di chi è sottoposto a un'umiliazione di questo tipo a rivestire i panni del cavaliere, quindi a essere parte di quell'<i>élite</i> sociale. Spesso infatti queste punizioni colpiscono chi non vuole riconoscere l'ordine prestabilito, l'autorità di un superiore o vuole rivestire – come il vescovo Giorgio – un ruolo che non gli compete. Un caso a parte è l'atteggiamento nei confronti dei prigionieri, legati di fronte ai musci dei cavalli. L'immagine del cavaliere contro il soldato a piedi è un ulteriore esempio di rappresentazione di umiliazione attraverso la simbologia equestre, che può essere destinata a intere popolazioni (i “barbari” nell'iconografia tardoantica) o un singolo individuo (come nel caso di Massimino). L'umiliazione può colpire anche una città, come nel caso di Ravenna, nei suoi simboli identitari, dati dalle mura e dalle porte. L'umiliazione può passare attraverso il disarcionamento: significa privare a forza un uomo del simbolo di prestigio, costringendolo a una posizione più umile.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Guerra Gotica</i> II, 9 Belisario, per punire un traditore reo confesso, gli mozza naso e orecchie e lo manda a cavallo di un asino all'accampamento nemico.</li> </ul>

- In *Guerra Gotica* III, 7, Totila, dopo aver catturato Demetrio, gli mette una cavezza e lo pone di fronte alle mura di Napoli perché la sua vista convinca i cittadini ad arrendersi.
- In *Guerra Gotica* III, 32 l'armeno Arsace, che ha complottato contro l'imperatore in favore di Chorsoe, è portato intorno alla città sul dorso di un cammello, mentre è colpito da vergate.
- In *Getica* XV, 86 l'imperatore a cavallo rincorre Massimino a piedi per deriderlo.
- Il piatto di Isola Rizza rappresenta un cavaliere che vince un fante.
- In *Dialogi* II, 5 Tzalla lega un contadino al muso del proprio cavallo perché lo conduca da San Benedetto.
- In *Roth* 30 si prevede una multa di 80 solidi per chi disarcioni un uomo libero.
- In *Roth* 338 si punisce chi tagli la coda del cavallo di un altro.
- In HR IX,7 Licinio Valeriano, prigioniero dei parti, viene utilizzato come scaletta dal loro re per salire a cavallo.
- In LPR XXXVII Attila accetta di non trucidare gli abitanti di Ravenna; in cambio chiede che siano distrutte le mura e le porte della città in modo che possano essere calpestate dagli zoccoli del suo cavallo.
- In LPR CLXXIV il vescovo Giorgio è fatto prigioniero dai soldati di Carlo il Calvo e costretto a camminare davanti al suo cavallo. Poi è posto sul dorso di un mulo per due volte e condotto da Carlo
- In HLB XLIV Erchemperto, privato di tutte le sue ricchezze, è disarcionato e portato esule e a piedi, davanti alle teste dei cavalli, fino a Capua
- La *Constitutio de Expeditione Beneventana* prevede una punizione per chi si appropri indebitamente del bottino o di beni altrui: con una sella sulla schiena, costui deve camminare avanti e indietro davanti a tutto l'esercito, finché vorrà il suo superiore. Si tratta di una punizione riservata agli uomini liberi.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Chronicon</i> XLI Grimoaldo <i>storesayz</i> obbliga Maione a salire sul dorso di un mulo e lo fa fustigare dai servi, per punirlo della sua vigliaccheria in battaglia</li> <li>• In <i>Chronicon</i> XLIX Un servo di Dauferio fa cadere inavvertitamente dell'acqua sulle natiche dei cavalli su cui vanno i parenti di Grimoaldo <i>storesayz</i>; per vendicarsi, i parenti tagliano la coda del cavallo di Dauferio</li> </ul>
<p>Rinuncia volontaria del simbolo equestre</p>	<p>In alcune situazioni un attore sociale sceglie deliberatamente di rinunciare, definitivamente o temporaneamente, all'identità sociale significata dalla simbologia equestre per rivestire un altro ruolo. Di solito, ciò avviene di fronte a un potere più alto, sovranaturale. In alcune situazioni, può costituire una strategia alternativa, l'ostentazione di una scelta di vita diversa ma non meno prestigiosa. Può trattarsi, talvolta, di un travestimento ingannevole, come nel caso dei vescovi beneventani che si recano presso Carlo Magno.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 2, per compiere un miracolo di resurrezione, Libertino deve prima scendere da cavallo.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 2 i Goti che avevano derubato Libertino, pentiti, tornano indietro e di fronte al <i>vir Dei</i> scendono dai loro cavalli.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 4 si dice di come Equizio, nonostante i dubbi di alcuni prelati, preferisse mostrarsi a cavallo di un'umile cavalcatura e con un'umile sella.</li> <li>• In HL IV, 16 Ariulfo di Spoleto scende da cavallo per entrare nella chiesa di San Sabino: in una rappresentazione del santo riconosce l'apparizione che l'aveva sostenuto in battaglia.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> IV Carlo Magno scende da cavallo per accompagnare papa Stefano II <i>vice stratoris</i>.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> X per convincere Carlo a desistere dalla sua volontà di eliminare fisicamente Arechi II, i vescovi beneventani si presentano al suo accampamento a cavallo di asini, per fingere sottomissione; poco prima di presentarglisi, però, scendono dagli asini e procedono con le loro insegne.</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Chronicon</i> XCVII il vescovo Bernardo deve scendere da cavallo per portare in città le reliquie di Cirino e Quigesio.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> IV, 24 re Ottone scende da cavallo e prega come Mosè per dare la vittoria ai suoi uomini.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> IV, 30 Ottone, venuto a conoscenza della morte di Gisleberto e Everardo scende da cavallo e ringrazia Dio.</li> </ul>
I cavalli del clero	<p>Gli ecclesiastici, sia regolari che secolari non rinunciano ai simboli di prestigio dell'aristocrazia. Con essi piuttosto dialogano, allo scopo di appropriarsene e ridefinirli su basi nuove, come si è detto. Quello tra clero e simbologia equestre non è mai un rapporto sereno, ma è quasi sempre dinamico e in definizione, segnato alla base da una contraddizione irriducibile tra un ideale di vita che rinunci ai beni terreni e l'appartenenza sociale degli ecclesiastici. Si tratta dunque di un confronto che conduce variamente al rifiuto della simbologia equestre, o alla sua sublimazione se asservita alla volontà di Dio.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Registrum</i> VIII, pp. 287-289 alcuni monaci di Sant'Andrea non possono fuggire dal monastero perché i loro cavalli si rifiutano di proseguire.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 2 Libertino è derubato del proprio cavallo da alcuni Goti.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I,4 la scelta di Equizio di servirsi di una cavalcatura non adatta al rango di un abate, scatena l'indignata – e preoccupata – reazione della chiesa.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 9 il prete Costanzo ha un cavallo e lo vende, riponendo poi il denaro ottenuto in luogo apparentemente sicuro.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 10 il vescovo Fortunato rifiuta il dono di un cavallo – lo stesso che aveva miracolosamente domato – da parte di un <i>miles</i> e lo compra a giusto prezzo.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> III, 22 un nobile dona a papa Giovanni il cavallo della propria moglie.</li> <li>• Le fondazioni di istituzioni religiose che si sono trattate in questa tesi comportano tutte una donazione di cavalli.</li> </ul>

- È particolare, come si è visto, il caso del monastero di Farfa che, trovatosi a godere di alcuni territori adatti all'allevamento di cavalli, sembra utilizzare tali cavalli come mezzo di scambio prestigioso per ottenere altri beni fondiari ed allargare il suo controllo sul territorio circostante, approfittando della protezione regia.
- Nella *Vita Walfredi* Gumfredo fugge dal monastero, in cui ha preso i voti, con i segni visibili del suo *status* aristocratico.
- In HL VI, 9 re Cunicperto vuole dimostrare al vescovo di Bergamo, Giovanni, che il suo punto di vista e il mondo che lui rappresenta è migliore di quello cui appartiene l'ecclesiastico: per questo motivo gli dona un cavallo indomabile. Giovanni lo doma e lo ottiene in premio.
- Nella *Vita Barbati* il vescovo beneventano combatte una battaglia culturale e religiosa contro il rituale dei cavalieri che si svolge tra i nobili cittadini.
- In HLB XL Landolfo, che è vescovo, si prepara una sepoltura con cavalli; gli animali gli sono forniti da dei monaci.
- In HLB LXI Erchemperto, monaco cassinese, dimostra di far uso abituale degli stessi simboli di *status* dell'aristocrazia laica, tra cui anche i cavalli; il dispiacere e la rabbia che esprime nel raccontare come gli sono rubati è prova del fatto che egli era anche ben edotto sul loro valore anche ideale.
- In *Ep Mer* I, VI, 28 Gregorio III considera un terribile tabù quello dell'ippofagia.
- In LPR LXXIV è considerato normale l'uso dei vescovi di cavalcare per dimostrare il loro livello sociale, tanto che risulta eccezionale la situazione di povertà che li costringe ad andare a piedi.
- In LPR CIV Agnello da una parte racconta che i vescovi usano andare a caccia con cavalli, cani e sparvieri, dall'altra esprime sdegno morale di fronte a queste abitudini.
- In *Ep Mer* I, p. 580 e III, p. 614, 56 e 81 e in *Registrum* II, pp. 38-39 i papi pretendono che il ruolo sia riconosciuto anche attraverso la simbologia equestre.



	<ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Chronicon</i> IV papa Stefano II è onorato con la simbologia equestre, perché Carlo si atteggia a suo scudiero.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> X i vescovi beneventani conoscono il linguaggio equestre e lo usano per rappresentarsi come sudditi di fronte a Carlo Magno, senza però perdere la propria dignità.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> XCVII il vescovo Bernardo a cavallo non è degno di portare le reliquie.</li> <li>• In <i>Antapodosis</i> I, 16 lo scalco di Guido di Spoleto che tenta di ingannare il suo padrone chiede un cavallo al vescovo di Metz.</li> </ul>
Miracoli	<p>Il cavallo può diventare tramite della volontà divina. A volte lo fa impedendo un'azione sbagliata, altre volte dimostrando preferenza verso un cavaliere più legittimo del precedente, a volte contribuendo a evidenziare l'epifania un potere legittimo e superiore.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• In <i>Registrum</i> VIII, pp. 287-289 i monaci che cercano di fuggire dai loro doveri sono fermati dai loro stessi cavalli.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 2 i Goti che hanno derubato Libertino non possono attraversare il Volturno, impediti dai loro cavalli.</li> <li>• In <i>Dialogi</i>, III, 22 il cavallo della moglie di un nobile, dopo aver portato papa Giovanni non vuole più sottostare alla sua antica padrona.</li> <li>• In <i>Dialogi</i> I, 10 due bambini sono restituiti al vescovo Fortunato perché il capo dei loro rapitori è ferito dalla caduta del suo cavallo.</li> <li>• In HL II, 27 mentre Alboino sta per entrare finalmente a Pavia, il suo cavallo lo blocca, finché non promette di risparmiare gli abitanti.</li> <li>• In HL VI, 9 il vescovo Giovanni doma un cavallo indomabile.</li> <li>• In <i>Vita Sancti Gaudentii</i> Ambrogio, diretto a Milano, è obbligato dal cavallo a deviare verso Novara, dove conosce Gaudenzio.</li> <li>• In <i>Historia Sancti Sabini</i> Teodolinda trova la tomba del santo perché il suo cavallo vi inciampa.</li> <li>• In LPR CLXV l'avvento di Carlo in Italia è salutato da un avvenimento soprannaturale: in cielo appaiono cavalieri in lotta tra loro.</li> <li>• In <i>Chronicon</i> XCVII il cavallo del vescovo Bernardo lo blocca costringendolo a proseguire a piedi.</li> </ul>

Il lato oscuro  
dei cavalli

Il cavallo, se non è controllato, cade nell'eccesso negativo di ciò che simbolizza e riassume in sé: così il valore militare diventa furore distruttivo, il prestigio sociale diventa motivo di superbia e *avaritia*, caratteristiche che allontanano l'uomo libero dal suo ruolo pubblico.

- In *Getica* XXIX una donna fedifraga è fatta a pezzi dai cavalli degli Unni.
- In *Getica* XXXIII uno degli aspetti che anche esteriormente rendono terribile la figura di re Genserico è la sua andatura zoppa, provocata da una caduta a cavallo.
- In *Dialogi* I, 2 Libertino non accetta di ricevere indietro il cavallo dai suoi assalitori, probabilmente per quello che ora rappresenta in termini di violenza.
- In *Dialogi* I, 9 Costanzo è succube dell'avarizia rappresentata dal suo cavallo e dal compenso che è derivato dalla sua vendita.
- Si incontrano casi di cavalli indomabili che sono addomesticati miracolosamente da un uomo di chiesa (*Dialogi* I, 10; HL VI, 9).
- In *Roth* 324, 326, 344 e in *Liut* 137 si prevedono compensazioni per i danni provocati da cavalli furiosi o mandati apposta perché nuocciano ai possedimenti di qualcuno.
- In *De imagine Tetrici* si descrive in termini negativi la regalità di Teoderico, rappresentata dalla sua statua equestre.
- Nella *Vita Barbari* il rituale della corsa a cavallo rappresenta le resistenze pagane della classe dirigente cittadina e del suo duca.
- In HLB LXX Atanasio manda la cavalleria a distruggere i raccolti di Capua.
- In LPR XXXVII Attila calpesta con i suoi cavalli le porte di Ravenna.
- In LPR CLXXIII i trecento cavalli portati dal vescovo Giorgio oltralpe rappresentano chiaramente uno spreco e un'esagerazione.

I cavalli dei  
barbari

Per barbari si intende gli altri da sé, gli stranieri. È abitudine mentale comune a molte realtà quella di rapportarsi a un mondo culturale diverso leggendolo attraverso una griglia interpretativa fornita dalla cultura di appartenenza. Se in questa griglia molta importanza ha la simbologia equestre, il rapporto con i cavalli è uno dei parametri con cui è giudicato un popolo. In questo modo, si crea un'immagine di tale popolo che in certi casi si mantiene per secoli.

- In *Panegyricus* V, 20-21 i Bulgari bevono il latte delle loro cavalle.
- In *Guerra Gotica* I, 27 Belisario dice che i Goti sono destinati a perdere la guerra, perché non sanno usare il cavallo in battaglia, ma lo usano come mezzo di trasporto.
- In *Guerra Gotica* II, 25 si descrivono i Franchi come guerrieri prevalentemente fanti.
- In *Guerra Gotica* IV, 20 i Britti sono detti totalmente ignoranti riguardo ai cavalli
- In *Guerra Gotica* IV, 24 si parla dei cavalli della Corsica, che sono poco più grandi di pecore.
- In *Getica* II, 21 la *gens Suehans* e i Turingi sono caratterizzati per i loro splendidi cavalli.
- Gli Unni sono descritti spesso come un popolo di cavalieri (*Getica* XXIV, 129 e XLIX, 256; HR XIV, 7; LPR, XXXVII; *Storie Segrete*, XXI).
- In *Ep Mer* I, VI, 28 si parla dell'uso di mangiare carni equine presso i popoli della Germania.

Come si è spesso ripetuto, la donna concorre a definire il ruolo pubblico di un uomo. Le donne sono la memoria della famiglia, quindi anche degli uomini: esse conservano i segni visibili dello *status* degli uomini e, dopo la loro morte, rinegoziano la propria posizione anche attraverso tali simboli (spezzandoli, riunendoli in corredi, etc). Le donne condividono alcune caratteristiche con i cavalli: possono, ad esempio, essere tramite tra gli uomini e il divino; costituiscono uno dei punti deboli dell'immagine pubblica degli uomini; possono intercedere presso gli uomini per favorire l'ascesa sociale di qualcuno.

- In *Variae* IV, 1 Amalaberga e degli splendidi cavalli costituiscono il dono e il contro-dono nelle relazioni tra il regno degli Ostrogoti e quello dei Turingi.

- Appartengono a questo insieme tematico tutte le sepolture di “donne di cavaliere”, e in particolare: la t. 87 a Nocera Umbra (a mio parere riferita alla t. 42 e alla t. 38); la t. 15 a Vicenne, riferita alla t. 16 e la t. 76, riferita alla t. 66; una devianza è costituita dalla presenza di una fibula nella t. 33 di Vicenne. A Spilamberto questo fenomeno è particolarmente evidente, perché in alcuni casi manca la sepoltura maschile e quella femminile è posta accanto a una fossa con cavallo: nel dettaglio, le sepolture di “donna di cavaliere” a Spilamberto sono le t. 65, t. 62, t. 60 e t. 68.

- In *Dialogi* III, 22 un nobile offre a papa Giovanni il cavallo che normalmente usava la moglie; al termine del viaggio l'animale non accetta più di essere montato dalla donna.

- In *Gregorii Registrum* II, p. 47 una suora riceve dall'eredità di un diacono suo parente quattro cavalle.

- In *Getica* XXIV, 129 una donna fedifraga è sottoposta a un terribile supplizio che comporta l'utilizzo di cavalli.

- In CDL I, 70 Orso distribuisce il morgengab della figlia defunta tra i suoi nipoti: tra i beni è compreso un cavallo di valore.

- In CDL II, 295 nei beni mobili lasciati alla vedova Ghittia, Alahis include anche degli speroni.

- In HR IV, 27 una vergine che va da Roma in Apulia è

colpita da un fulmine: rimane illesa, ma completamente nuda; il suo cavallo sopravvive ma perde la bardatura.

- In HR V, 2 le donne dei Cimbri e dei Teutoni, sconfitte dai Romani, si impiccano legandosi il collo con una fune alle zampe dei cavalli

- In HL IV, 37, Romilda, da poco vedova, si lascia corrompere dal fascino di Cacano re degli Unni, dopo averlo visto in tenuta da cavaliere.

- Nelle carte del *Chronicon Sanctae Sophiae* si nota come, a partire da Arechi II, se, da una parte, scompaiono le donazioni di cavalli al monastero ducale, dall'altra parte, si muta l'istituzione da maschile a femminile e alcune donne della famiglia principesca in esso prendono i voti.

- In CDL II, 293 Taido di Bergamo lascia alla moglie il compito di occuparsi dell'organizzazione di alcune mense di beneficenza.

- Nella *Vita Barbati* Teoderada, con i suoi consigli, aiuta il vescovo a convertire il marito, vincendo le sue resistenze pagane, di cui la corsa rituale a cavallo fuori dalle mura è un aspetto.

- In *Historia Sancti Sabini*, il cavallo su cui procede Teodolinda inciampa e cade nel punto in cui sorgerà il santuario.

- In *Chronicon* CLXIX Gisulfo dona un cavallo alla moglie di Ottone

## Bibliografia

### STUDI.

**AA. VV. (1997)** = AA. VV., *Umbria Longobarda: la necropoli di Nocera Umbra nel centenario della scoperta*, Edizioni de Luca, Nocera Umbra.

**AHUMADA SILVA (2000)** = I. AHUMADA SILVA, *Cividale del Friuli, necropoli di San Mauro. Tomba n. 43 di cavallo e cavaliere*, in E. Arslan, M. Buora (a c. di), *L'oro degli Avari. Popolo delle steppe in Europa*, Milano, pp. 198-205.

**AMORY (2003)** = PATRICK AMORY, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge University Press.

**ANDREOLLI (1983)** = B. ANDREOLLI, *Uomini nel medioevo. Studi sulla società lucchese dei secoli VIII-XI*, Patron Editore, Bologna, 1983.

**ARCE (2000)** = J. ARCE, *Imperial funerals in the later Roman Empire: change and continuity*, in F. Theuws, J. Nelson (eds.), *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, pp. 115-130.

**ARSLAN (1991)** = E. ARSLAN, *Monete auree ed anello con castone da Vicenne*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Casa Editrice Quasar, pp. 344-345.

**ARSLAN (2006)** = E. ARSLAN, *Le monete ostrogote del museo di Udine*, in M. Buora e L. Villa (a c. di), *Goti nell'arco alpino orientale*, Società friulana di archeologia, pp. 123-146.

**AZZARA (2003)** = C. AZZARA, *Il Ducato di Benevento e l'eredità del regno dei Longobardi*, in *Ritornano i Longobardi. Il monastero di S. Vincenzo e la tradizione dei Longobardi di Benevento*.

**AZZARA (2005)** = C. AZZARA, « ...quod cawerfedā antiqua usque nunc sic fuisset ». *Consuetudine e codificazione nell'Italia longobarda*, in S. Gasparri (a c. di), *Alto medioevo mediterraneo*, Firenze, pp. 251-257.

**BABIĆ (2005)** = S. BABIĆ, *Status Identity and Archaeology*, in M. Díaz-Andreu,

S. Lucy, S. Babić, D. N. Edwards (eds.), *The Archaeology of Identity. Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, London-New York, pp. 67-85.

**BAGGIERI (2000)** = G. BAGGIERI, *Approccio antropologico sul cavaliere longobardo della necropoli di San Mauro a Cividale*, in E. Arslan, M. Buora (a c. di), *L'oro degli Avari. Popolo delle steppe in Europa*, Milano, pp. 206-209.

**BALDASSARRI-FAVILLA (2004)** = M. BALDASSARRI, M. C. FAVILLA, *Forme di tesaurizzazione in area italiana tra tardo antico e alto medioevo: l'evidenza archeologica*, in GELICHI-LA ROCCA (2004), pp. 143-206.

**BARBIERA (2007)** = I. BARBIERA, *Il sesso svelato degli antenati. Strategie funerarie di rappresentazione dei generi a Kranj Lajh e Iskra in Slovenia (VI-XI secolo)*, in C. La Rocca (a cura di), *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-IX)*, Brepols, Turnhout, pp. 23-52.

**BARBIERA (2010)** = I. BARBIERA, *Le dame barbare e i loro invisibili mariti: le trasformazioni dell'identità di genere nel V secolo*, in P. Delogu, S. Gasparri (a c. di), *Le trasformazioni del V secolo*, Turnhout, Brepols, pp. 37-69.

**BARBIERA (2011)** = I. BARBIERA, *Offering Brooches to the Dead: the Changing Gendered Value of a Gift between Antiquity and the Early Middle Ages*", lezione orale, *Rich and Poor in Late Medieval Europe*, International Medieval Congress (Leeds, 11-14 July 2011).

**BARBIERA (2012)** = I. BARBIERA, *Memorie sepolte. Tombe e identità nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, Carocci editore, Roma.

**BARBIERA (2013)** = I. BARBIERA, *Remembering the warriors: weapon burials and tombstones between Antiquity and the Early Middle Ages in Northern Italy*, in corso di stampa in W. Pohl, G. Heydemann (eds.), *Strategies of identification. Ethnicity and religion in Early Medieval Europe*, Brepols.

**BARNISCH (1992)** = S. J. BARNISH, *Introduction*, in *Cassiodorus "Variae"*, Liverpool University Press, pp. IX-L.

**BARNISCH-CRACCO RUGGINI-CUPPO (2008)** = S. J. BARNISH, L. CRACCO RUGGINI, L. CUPPO, *Vivarium in context*, Centre Leonard Boyle.

**BARTHÉLEMY (1998)** = D. BARTHELEMY, *La chevalerie carolingienne: prelude au XI siècle*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, Centre d'Histoire du Nord-Ouest, pp. 159-175.

**BERTELLI-BROGIOLO (2000)** = C. BERTELLI, G. P. BROGIOLO, *Il futuro dei Longobardi in Italia. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Skira,

Milano.

**BINFORD (1962)** = L. R. BINFORD, *Archaeology as anthropology*, "American Antiquity", 28.2, pp. 217-225.

**BINFORD (1971)** = L. R. BINFORD, *Mortuary practices: their study and their potential*, "Memoirs of the society for american anthropology", 25, pp. 6-29.

**BOGNETTI (1957)** = G. P. BOGNETTI, *L'Editto di Rotari come espediente politico di una monarchia barbarica*, in Id., *L'età longobarda*, IV, 1968, pp. 115-135.

**BÖKÖNTYI (1991)** = S. BÖKÖNTYI, *Two more horse graves from Vicenne, in Samnium. Archeologia del Molise*, Casa Editrice Quasar, Roma, pp. 342-343

**BOLLA (2008)** = M. BOLLA, *Il tesoro di Isola Rizza (Italia)*, in J. J. Allaigon (a c. di), *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Skira, Milano, p. 392.

**BORGIA (1764)** = S. BORGIA, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento*, Vol. 1, ristampa fotomeccanica, Forni Editore, Bologna, 1968.

**BOUGARD (1995)** = F. BOUGARD, *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIIIe siècle au début du XIe siècle*, Rome, École Française de Rome.

**BOUGARD (1998)** = F. BOUGARD, *La cour et le gouvernement de Louis II, 840-875*, in R. Le Jan (ed.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, pp. 249-267.

**BOUGARD (2004)** = F. BOUGARD, *Tesori e mobilia italiani nell'alto medioevo*, in GELICHI-LA ROCCA (2004), pp. 69-122.

**BOUGARD-FELLER-LE JAN (2002)** = F. BOUGARD, L. FELLER, R. LE JAN (ed.), *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, École Française de Rome.

**BOUGARD-LA ROCCA-LE JAN (2005)** = F. BOUGARD, C. LA ROCCA, R. LE JAN (ed.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, École Française de Rome.

**BOUGARD-LE JAN (2010)** = F. BOUGARD, R. LE JAN, *Quelle mobilité sociale dans l'Occident du haut Moyen Âge?*, in S. Carocci (a c. di), *La mobilità sociale nel Medioevo*, École Française de Rome, pp. 41-68.

**BREDA (2010)** = A. BREDA, *Pochi uomini alla frontiera*, in *Il tesoro di Spilamberto. Signori Longobardi alla frontiera*, Comune di Spilamberto, p. 9.

**BROGIOLO (2008)** = G. P. BROGIOLO, *Il regno degli Ostrogoti in Italia*, in J. J. Aillagon (ed.) *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Skira, Milano, pp. 370-373.

**BRUBAKER (2010)** = L. BRUBAKER, *Gifts and prayers: the visualization of gift*



*giving in Byzantium and the mosaics at Hagia Sophia*, in DAVIES-FOURACRE (2010), pp. 33-61.

**BUC (2001)** = P. BUC, *The danger of ritual*, Princeton and Oxford.

**CAPO (1990)** = L. CAPO, *Paolo Diacono e il problema della cultura dell'Italia longobarda*, in P. Cammarosano, S. Gasparri (a c. di), *Langobardia*, Casamassima.

**CAPO (2000)** = L. CAPO, *Paolo Diacono e il mondo franco: l'incontro di due esperienze storiografiche*, in P. Chiesa (a c. di), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Forum, Udine, pp. 39-74.

**CARDINI (1997)** = F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Scandicci, Firenze.

**CARILE (1992)** = A. Carile, *Agnello storico*, in Id (a c. di), *Storia di Ravenna*, II, 2.

**CEGLIA (1988)** = V. CEGLIA, *Lo scavo della necropoli di Vicenne*, "Conoscenze", IV, pp. 31-48.

**CEGLIA (1991)** = V. CEGLIA, *La necropoli altomedievale di Vicenne a Campochiaro*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Casa Editrice Quasar, Roma, pp. 329-334.

**CEGLIA (2000)** = V. CEGLIA, *Campochiaro. Necropoli di Vicenne*, in E. Arslan, M. Buora (eds.), *L'oro degli Avari. Popolo delle steppe in Europa*, Milano, pp. 212-221.

**CEGLIA (2008)** = V. CEGLIA, *La necropoli di Campochiaro (Italia)*, in J. J. Aillagon (ed.), *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, pp. 469-475.

**CEGLIA-GENITO (1991)** = V. CEGLIA, BRUNO GENITO, *La necropoli altomedievale di Vicenne a Campochiaro*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Casa editrice Quasar, Roma, pp. 324-334.

**CHAVARRIA (2012)** = A. CHAVARRÍA ARNAU, *Cimiteri altomedievali: alcune riflessioni in merito a due scavi recenti di chiese gardesane*, "Hortus Artium Medievalium", 18.1, pp. 189-200.

**CILENTO (1966)** = N. CILENTO, *Italia meridionale longobarda*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli.

**ČILINSKĀ (1990)** = Z. ČILINSKĀ, *Die awarenzeitlichen Frauengräber mit Pferdbestattung in der Slowakei*, "Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve", pp. 135-146.

**CLARCK (1998)** = E. CLARCK, *The lady vanishes: dilemmas of a feminist historian after the "linguistic turn"*, "Church History", 67, pp. 1-31.

**COLLAVINI (2003)** = S. M. COLLAVINI, *Duchi e società locali nei ducati di Spoleto e Benevento nel secolo VIII*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 125-166.

**COLONNA (2008)** = C. COLONNA, *La tomba di Childerico*, in J. J. Aillagon (ed.), *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Skira, Milano, p. 346.

**COOPER (1992)** = K. COOPER, *Insinuations of womanly influence: an aspect of the christianization of the roman aristocracy*, "Journal of Roman Studies", 82, pp. 113-127.

**COSME (2008)** = P. COSME, *L'esercito alle frontiere: aspetti sociali, culturali e religiosi*, in J. J. Aillagon (a c. di), *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Skira editore, Milano, pp. 92-95.

**DAIM (1998)** = F. DAIM, *Archaeology, Ethnicity, and the structures of identification: the example of the Avars, Carantanians and Moravians in the eighth century*, in W. Pohl, H. Reimitz (eds.), *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300-800*, Brill.

**DAVIES-FOURACRE (2010)** = W. DAVIES, P. FOURACRE (eds.), *The languages of gift in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press.

**DE BENEDITTIS (1988)** = G. DE BENEDITTIS, *Di alcuni materiali altomedievali provenienti dal Molise centrale e dalla necropoli di Vicenne*, "Conoscenze", IV, pp. 103-107.

**DE JONG (1997)** = M. DE JONG, *What was public in public penance? Paenitentia publica and justice in the carolingian world*, in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX-XI)*, II/II, Spoleto, pp. 863-904.

**DE JONG (2000)** = M. DE JONG, *Transformations of penance*, in F. Theuws, J. Nelson (eds.), *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Koln, Brill, pp. 185-224.

**DE MARCHI (2011)** = M. DE MARCHI, *Circolazione e varietà di influenze culturali nelle necropoli longobarde di VI e VII secolo: l'esempio di Cividale del Friuli*, in C. Ebanista, Marc. Rotili (a c. di), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*, Tavolario Edizioni, Cimitile (NA), pp. 275-298.

**DE PALMA-GIROLAMO (2006)** = S. DE PALMA, P. DE GIROLAMO, *Pago Veiano*, Pago Veiano.

**DE RUBEIS (2000)** = F. DE RUBEIS, *La tradizione epigrafica in Paolo Diacono*, in

P. Chiesa (a c. di), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Forum, Udine, pp. 139-162.

**DE RUBEIS (2005)** = F. DE RUBEIS, *La memoria e la pietra*, in BOUGARD-LA ROCCA-LE JAN (2005), pp. 417-430.

**DE VINGO (2010)** = P. DE VINGO, *Spilamberto, Archeologia di una necropoli longobarda*, in A. Breda (a cura di), *Il tesoro di Spilamberto. Signori Longobardi alla frontiera*, Comune di Spilamberto, pp. 29-67.

**DELLE DONNE (1998)** = F. DELLE DONNE, *Teoderico rex genitus. Il concetto della nobiltà di stirpe nel panegirico di Ennodio*, "Invigilata Lucernis", 20, pp. 73-84.

**DI PAOLA (1999)** = L. DI PAOLA, *Viaggi, trasporti e istituzioni: studi sul cursus publicus*, Messina.

**DIAZ-VALVERDE (2000)** = P. C. DIAZ, M. R. VALVERDE, *The theoretical strenght and practical weakness of the visigothic monarchy of Toledo*, in F. Theuws, J. L. Nelson (eds), *Rituals of power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, pp. 59-94.

**EFFROS (1997)** = B. EFFROS, *Beyond Cemetery Walls: Early Medieval Funerary Topography and Christian Salvation*, "Early Medieval Europe", 6, pp. 1-23.

**FELICI (2005)** = C. FELICI, *La Toscana. Tra diocesi senese e aretina*, in *Alle origini del romanico. Monasteri ed edifici religiosi tra IX e X secolo in Italia settentrionale tra archeologia, architettura e storia*, III° Giornate di Studio Medievali, Castiglione delle Svizzere (Mantova).

**FELLER (2005)** = L. FELLER, *Les politiques des familles aristocratiques à l'égard des églises en Italie centrale (IX-XI siècles)*, in BOUGARD-LA ROCCA-LE JAN (2005), pp. 265-292.

**FOURACRE (1995)** = P. FOURACRE, *Eternal light and earthy needs: practical aspects of the development of Frankish immunities*, in W. Davies, P. Fouracre (ed.), *Property and power in the early Middle Ages*, Cambridge, pp. 53-81.

**FRANZONI (1987)** = C. FRANZONI, *Habitus atque habitudo militis*, L'"Erma" di Bretschneider, Roma.

**GASPARRI (1978)** = S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma.

**GASPARRI (1978/A)** = S. GASPARRI, *Grandi proprietari e sovrani nell'Italia longobarda dell'VIII secolo*, in *Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, II/II, pp. 429-442.

**GASPARRI (1983)** = STEFANO GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto. Istituzioni, poteri, gruppi dominanti*, in *Atti del IX Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, I/II, Spoleto, pp. 77-12

**GASPARRI (1989)** = S. GASPARRI, *Il ducato e il principato di Benevento*, in G. Galasso e R. Romeo (a c. di), *Storia del Mezzogiorno*, II/II, pp 84-146.

**GASPARRI (1990)** = S. GASPARRI, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale*, in S. Gasparri, P. Cammarosano (a c. di), *Langobardia Casamassima*, pp. 237-306.

**GASPARRI (1992)** = S. GASPARRI, *I milites cittadini. Studi sulla cavalleria in Italia*, Roma.

**GASPARRI (1995)** = S. GASPARRI, *La frontiera in Italia (sec. VI-VIII). Osservazioni su un tema controverso*, in G. P. Brogiolo (a c. di), *Città, castelli, campagne nei territori di frontiera (secoli VI-VII)*, Mantova, pp. 9-19.

**GASPARRI (2000)** = S. GASPARRI, *Roma e i Longobardi*, in *Roma nell'alto medioevo*, I/II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 219-253.

**GASPARRI (2001)** = S. GASPARRI, *Istituzioni e poteri nel territorio friulano in età longobarda e carolingia*, in *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. VI-X)*, (Atti del XIV Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo), Spoleto, pp 105-128.

**GASPARRI (2003)** = S. GASPARRI, *"Nobiles et credentes omnes liberi arimanni"*. *Linguaggio, memoria sociale e tradizioni longobarde nel regno italico*, "Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 105, pp. 25-51.

**GASPARRI (2004)** = S. GASPARRI, *Il tesoro del re*, in GELICHI-LA ROCCA (2004), pp 47-68.

**GASPARRI (2005)** = S. GASPARRI, *I testamenti nell'Italia settentrionale fra VIII e IX secolo*, in F. Bougard, C. La Rocca, R. Le Jan (eds.), *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*, École Française de Rome, pp. 97-113.

**GASPARRI (2005/A)** = S. GASPARRI, *La memoria storica dei Longobardi*, in C. Azzara, S. Gasparri (a c. di), *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Viella, xvii-xxxix.

**GASPARRI (2008)** = S. GASPARRI, *Identità etnica e identità politica nei regni barbarici postromani: il problema delle fonti*, in Caterina Tristano e Simone Allegria (a c. di), *Civis/civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna*, Atti del seminario internazionale Siena/Montepulciano,

10-13 luglio 2008, Thesan & Turan editore, Montepulciano, pp 193-204.

**GASPARRI (2008/A)** = S. GASPARRI, *La caduta del regno longobardo fra realtà, memoria e propaganda*, in S. Gasparri (a c. di), *774. Ipotesi su una transizione*, Atti del seminario di Poggibonsi, 16-18 febbraio 2006, Brepols.

**GASPARRI (2012)** = S. GASPARRI, *Italia longobarda: il regno, i Franchi, il papato*, Laterza.

**GASPARRI-LA ROCCA (2012)** = S. GASPARRI, CRISTINA LA ROCCA, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Carocci editore, Roma.

**GENITO (1991)** = B. GENITO, *Tombe con cavallo a Vicenne*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Casa Editrice Quasar, Roma, p.p. 335-338.

**GELICHI (2005)** = S. GELICHI, *Archeologia longobarda dell'alto medioevo italiano: un bilancio critico*, in S. Gasparri (a c. di), *Alto medioevo mediterraneo*, Firenze University Press, pp. 169-185.

**GELICHI-LA ROCCA (2004)** = S. GELICHI, C. LA ROCCA (a c. di), *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V-XI)*, a c di S. Gelichi, C. La Rocca, Viella, Roma.

**GIARDINA (2006)** = A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma.

**GIORDANI (2010)** = N. GIORDANI, *Il pendente-fibula della tomba femminile 62, in Il tesoro di Spilamberto. Signori Longobardi alla frontiera*, Comune di Spilamberto, pp. 77-85.

**GOFFART (1988)** = W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, University of Notre Dame Press.

**GRANIER (2007)** = T. GRANIER, *La captivité de l'empereur Louis II à Bénévent (13 août-17 septembre 871) dans les sources des IX-X siècles: l'écriture de l'histoire, de la fausse nouvelle au récit exemplaire*, "Faire l'événement au Moyen Âge", settembre, pp. 13-39.

**GRIERSON-BLACKBURN (2007)** = P. GRIERSON – M. BLACKBURN, *Medieval European Coinage: the Early Middle Ages (5<sup>th</sup> – 10<sup>th</sup> century)*, Cambridge University Press.

**GULIAEV (2003)** = V. I. GULIAEV, *Amazons in the Scythia: New Finds at the Middle Don, Southern Russia*, "World Archaeology", 35, pp. 112-125.

**HALSALL (1993)** = G. HALSALL, *Settlement and Social Organization*, Cambridge University Press.

**HALSALL (2002)** = G. HALSALL, *Humour, history and politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge.

**HALSALL (2003)** = G. HALSALL, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, Routledge, London-New York.

**HALSALL (2010)** = G. HALSALL, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in History and Archaeology, 1992-2009*, Brill.

**HÄRKE (2001)** = H. HÄRKE, *Cemeteries as places of Power*, in M. De Jong, F. Theuws, C. Van Rhijn (eds.), *Topography of power in the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, pp. 9-30.

**HARLOW (2004)** = M. HARLOW, *Clothes maketh the man: power dressing and elite masculinity in the later Roman world*, in L. Brubaker, J. M. H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, Cambridge University Press, pp. 44-69.

**HEATHER (1998)** = P. HEATHER, *The Goths*, Wiley-Blackwell, 1998.

**HEATHER (2005)** = P. HEATHER, *La caduta dell'impero romano. Una nuova storia*, Garzanti, Milano, 2006 (testo originale, *The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford).

**HEDEAGER (2000)** = L. HEDEAGER, *Migration period Europe: the formation of a political mentality*, in J. Nelson, F. Theuws (eds.), *Rituals of power: from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, pp. 15-58.

**HERREN (1992)** = M. W. HERREN, *Walahfrid Strabo's De imagine Tetrici: an interpretation*, in *Latin Culture and Medieval Germanic Europe*, ed R North and T Hofstra, Germania Latina I (Groningen), pp 25-41.

**HIRSCH-SCHIPA (1968)** = F. HIRSCH, M. SCHIPA, *La Longobardia Meridionale (570-1077). Il ducato di Benevento, il principato di Salerno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

**KAHLOS (1994)** = M. KAHLOS, *Fabia Aconia Paulina and the death of Praetextatus. Rhetoric and ideals in Late Antiquity (CIL VI 1779)*, *Arctos* 28, pp. 13-25.

**KALDELLIS (2004)** = A. KALDELLIS, *Procopius of Caesarea. Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*, University of Pennsylvania Press, 2004.

**KEEN (2005)** = M. KEEN, *Chivalry*, Yale University Press, 2005.

**LA ROCCA (1986)** = C. LA ROCCA, *"Dark Ages" a Verona. Edilizia privata, aree aperte e strutture pubbliche in una città dell'Italia settentrionale*, "Archeologia medievale", 13, pp. 31-78.

**LA ROCCA (1993)** = C. LA ROCCA, *Una prudente maschera "antiqua". La politica edilizia di Teoderico*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia*, Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano 2-6 novembre 1992), II/II, Spoleto, pp 451-515.

**LA ROCCA (1997)** = C. LA ROCCA, *Segni di distinzione. Dai corredi funerari alle donazioni "post obitum"*, in L. Paroli (a c. di), *L'Italia centro-settentrionale longobarda*, Firenze, pp. 31-54.

**LA ROCCA (1998)** = C. LA ROCCA, *La trasformazione del territorio in Occidente*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa tra tarda antichità e alto medioevo*, I/II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 257-291.

**LA ROCCA (1998/A)** = C. LA ROCCA, *Donare, distribuire, spezzare. Pratiche di conservazione della memoria e dello status in Italia tra VIII e IX secolo*, in G. P. Brogiolo, G. Cantino (a c. di), *Sepolture tra IV e VIII secolo*, Padova, pp. 77-87

**LA ROCCA (2000)** = C. LA ROCCA, *La società longobarda tra VII e VIII secolo*, in BERTELLI-BROGIOLO (2000), pp. 31-33.

**LA ROCCA (2004)** = C. LA ROCCA, *Tesori terrestri, tesori celesti*, in GELICHI-LA ROCCA (2004), pp. 123-142.

**LA ROCCA (2004/A)** = C. LA ROCCA, *L'archeologia e i Longobardi in Italia*, in S. Gasparri (a c. di), *Il regno dei Longobardi in Itali. Archeologia, società e istituzioni*, Spoleto, pp. 173-211.

**LA ROCCA (2005)** = C. LA ROCCA, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, in S. Gasparri (ed.), *Alto medioevo mediterraneo*, Firenze.

**LA ROCCA (2005/A)** = C. LA ROCCA, *Rituali di famiglia: pratiche funerarie nell'Italia longobarda*, in BOUGARD-LA ROCCA-LE JAN (2005), pp. 431-457.

**LA ROCCA (2006)** = C. LA ROCCA, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell'Europa*, in R. Rusconi (a cura di), *L'atlante del cristianesimo*, I, Utet.

**LA ROCCA (2011)** = C. LA ROCCA, *La migrazione delle donne nell'alto medioevo tra testi scritti e fonti materiali: primi spunti di ricerca*, in C. Ebanista, Marc. Rotili (a c. di), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia e Mediterraneo tra tarda età romana e alto medioevo*, Tavolario Edizioni, Cimitile (NA), pp. 65-83.

**LA ROCCA-PROVERO (2000)** = C. LA ROCCA, L. PROVERO, *The Dead and Their*

*Gifts. The Will of Eberard, Count of Friuli, and his Wife Gisela, Daughter of Louis the Pious (863-864)*, in F. Theuws, J. Nelson (eds.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, pp. 225-280.

**LE GOFF (1977)** = J. LE GOFF, *Tempo della chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel medioevo*, Einaudi, Torino.

**LE JAN (2000)** = R. LE JAN, *Frankish Giving of Arms and Ritual of Power: Continuity and Change in the Carolingian Period*, in F. Theuws, J. Nelson (eds.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leyden, Brill, pp. 281-310.

**LE JAN (2001)** = R. LE JAN, *Femmes, puouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Picard, Paris.

**LE JAN (2005)** = R. LE JAN, *Il gruppo familiare di Totone: identità e strategie patrimoniali*, in S. Gasparri, C. La Rocca (a c. di), *Carte di famiglia. Strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone da Campione (721-877)*, Viella, Roma, pp. 13-28.

**LEBECQ (2006)** = S. LEBECQ, *The two faces of king Childeric. History, archaeology, historiography*, in T. F. X. Noble (ed.), *From roman provinces to medieval kingdoms* New York, pp. 327-338.

**LEYSER (2003)** = K. LEYSER, *Early Medieval Canon Law and the Beginnings of Knighthood*, in Id., *Communications and power in medieval Europe*, The Hambledon Press, London and Rio Grande, pp. 51-71.

**LOPREATO (2000)** = P. LOPREATO, *La necropoli di San Mauro-Cividale*, in E. Arslan, M. Buora (a c. di), *L'oro degli Avari. Popolo delle steppe in Europa*, pp. 196-197.

**LORÉ (1999)** = V. LORÉ, *L'aristocrazia salernitana nell'XI secolo*, in *Salerno nel XII secolo. Istituzioni, società e cultura*, Atti del Congresso internazionale, Raito di Vietri sul Mare, 1999.

**LORÉ (2007)** = V. LORÉ, *Uno spazio instabile. Capua e I suoi conti*, in D. Dupreux, F. Bougard, R. Le Jan (ed.), *Les élites et leurs espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination*, Brepols, pp. 341-359.

**MARTIN (2000)** = J. M. MARTIN, *Breve storia del codice; La storia di Santa Sofia*, in CSS.

**MARTIN (2004)** = J. M. MARTIN, *Il Molise nell'alto medioevo*, in G. De Benedittis (a c. di), *Il beni culturali nel Molise. Il Medioevo*, Grafica Iserniana Editrice,



Campobasso.

**MARTIN (2005)** = J. M. MARTIN, *Guerre, accords et frontières en Italie méridionale pendant le haut Moyen Âge*. Pacta de Liburia, Divisio Principatus Beneventani et autres actes, École Française de Rome.

**MATARAZZO (2002)** = R. MATARAZZO, *Introduzione*, in *Anonimo Salernitano. Chronicon*, Arte Tipografica, Napoli.

**MAUSKOPF (2004)** = D. MAUSKOPF, *Introduction*, in *Agnellus of Ravenna. The book of pontiffs of the church of Ravenna*, Catholic University of America Press, pp. 1-91.

**MAUSS (1923)** = M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïque*, "L'année sociologique", II.

**MCKITTERICK (2000)** = R. MCKITTERICK, *Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale*, in P. Chiesa (a c. di) *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Forum, Udine, pp. 9-28.

**MELUCCO VACCARO (1988)** = A. MELUCCO VACCARO, *I Longobardi in Italia*, Longaresi, Milano.

**MOMIGLIANO (1978)** = A. MOMIGLIANO, *Cassiodoro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Società Grafica Romana, Roma, pp. 494-504.

**MUCCELLI (2004)** = O. MUCCELLI, *Il castello di Civita di Bojano. Il paesaggio antropizzato*, in G. De Benedittis (a c. di), *Il beni culturali nel Molise. Il Medioevo*, Grafica Iserniana Editrice, Campobasso.

**NELSON (1992)** = J. NELSON, *The Lord's anointed and the people choice: carolingian royal ritual*, in D. Cannadine, S. Price (eds.), *Rituals of royalty: power and ceremonial in traditional society*, Cambridge University Press, pp. 137-180.

**NELSON (2007)** = J. NELSON, *Queens as convertiers of kings in the earlier middle ages*, in C. La Rocca (a c. di), *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Brepols, Turnhout.

**NELSON (2008)** = J. NELSON, *Charlemagne and Empire*, in J. R. Davis, M. McCormick (eds.) *The long morning of Medieval Europe*, pp. 223-234.

**NELSON (2010)** = J. NELSON, *The Settings of the Gift in the Reign of Charlemagne*, in DAVIES-FOURACRE (2010), pp. 116-148.

**NICOLAJ (1996)** = G. NICOLAJ, *Il documento privato italiano nell'Alto Medioevo*, in C. Scalon (a c. di), *Libri e documenti d'Italia. Dai Longobardi alla nascita delle città*, Atti del Convegno dell'Associazione Italiana dei Paleografi Diplomatisti (Civiale del

Friuli, 5-7 ottobre 1994), pp. 153-198.

**OLDONI (1972)** = OLDONI, *Anonimo Salernitano del X secolo*, Guida Editore, Napoli.

**PAROLI-RICCI (2005)** = L. PAROLI, M. RICCI, *La necropoli altomedievale di Castel Trosino*, All'Insegna del Giglio, Firenze.

**PASQUI-PARIBENI (1918)** = A. PASQUI, R. PARIBENI, *Necropoli barbarica di Nocera Umbra*, "Monumenti Antichi dei Lincei", XXV, pp. 137-335.

**PEDUTO (1990)** = P. PEDUTO, *Insedimenti longobardi nel Ducato di Benevento (sec. VI-VIII)*, in P. Cammarosano, S. Gasparri (a c. di), *Langobardia*, Casamassima, Udine, pp. 307-374.

**PEJRANI BARICCO (2004)** = L. PEJRANO BARICCO, *Presenze longobarde. Collegno nell'altomedioevo*, Torino.

**PETOLETTI (2004)** = M. PETOLETTI, *Milano e i suoi monumenti. La descrizione trecentesca del cronista Benzo d'Alessandria*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

**PIAZZONI (2008)** = A. M. PIAZZONI, *Gregorio Magno politico? Discorso conclusivo* in C. Azzara (a c. di), *Gregorio Magno, l'impero e i "regna": atti dell'Incontro internazionale di studio dell'Università degli studi di Salerno*, Osservatorio dell'Appennino meridionale, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004.

**PIZZARRO (1995)** = J. M. PIZZARRO, *Writing Ravenna. The Liber Pontificalis of Andreas Agnellus*, University of Michigan.

**POHL (2000)** = W. POHL, *Deliberate ambiguity. The Lombards and Christianity*, in G. Armstrong, I. N. Wood (eds.), *Christianizing peoples and converting individuals*, pp. 47-58.

**POHL (1988)** = W. POHL, *Die Awaren*, Monaco.

**POHL (2004)** = W. POHL, *Gender and Ethnicity in the Early Middle Ages*, in J. M. H. Smith, L. Brubaker (eds.), *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, Cambridge, pp. 23-43.

**POHL (2008)** = W. POHL, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in C. Azzara (a c. di), *Gregorio Magno, l'impero e i "regna": atti dell'Incontro internazionale di studio dell'Università degli studi di Salerno*, Osservatorio dell'Appennino meridionale, con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini e della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino, Fisciano, 30 settembre-1

ottobre 2004.

**PROVERO (2005)** = L. PROVERO, *Progetti e pratiche dell'eredità nell'Italia settentrionale (secoli VIII-X)*, in BOUGARD-LA ROCCA-LE JAN (2005), pp. 115-130.

**RANDBORG (1980)** = K. RANDBORG, *The Viking Age in Denmark: the Formation of a State*, Duckworth, London.

**RAVEGNANI (1988)** = G. RAVEGNANI, *Soldati di Bisanzio in età giustiniana*, Jouvence.

**RAVEGNANI (2004)** = G. RAVEGNANI, *I Bizantini e la guerra*, Jouvence, Città di Castello.

**REYDELLET (1981)** = M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Roma.

**RIEDEL (2000)** = A. RIEDEL, *Il cavallo della tomba n. 43 del cimitero di San Mauro di Cividale*, in E. Arslan, M. Buora (a c. di), *L'oro degli Avari. Popolo delle steppe in Europa*, Milano, pp. 210-211.

**ROFFIA (2010)** = E. ROFFIA, *I vetri di Spilamberto*, in *Il tesoro di Spilamberto. Signori Longobardi alla frontiera*, Comune di Spilamberto, pp. 69-75.

**ROSSIGNOLI (2004)** = B. ROSSIGNOLI, *L'Adriatico greco: culti e miti minori*, Erma di Bretschneider.

**ROTILI (1990)** = MARC. ROTILI, *Una città longobarda: Benevento*, in G. F. Menis (a c. di), *I Longobardi*, Milano, pp. 131-142.

**RUPP (1997)** = C. RUPP, *La necropoli longobarda di Nocera Umbra (loc. Il Portone): l'analisi archeologica*, in AA. VV. (1997).

**SANSTERRE (2006)** = J.-M. SANSTERRE, «*Destructio*» et «*diminutio*» d'une grande abbaye royale: la perception et la mémoire des crises à Farfa au X et dans les premières décennies du XI siècle, in F. Bougard, L. Feller, R. Le Jan (ed.), *Les élites au haut moyen âge: crises et renouvellements*, Brepols, Tournhout, pp. 469-485.

**SETTIA (1994)** = A. SETTIA, *Longobardi in Italia: necropoli altomedievali e ricerca storica*, in R. Francovich, G. Noyé (a c. di), *La storia dell'alto medioevo italiano (secoli VI-X) alla luce dell'archeologia*, pp. 57-69.

**SETTIA (2000)** = A. SETTIA, *Aureliano imperatore e il cavallo di re Alboino. Tradizione ed elaborazione nelle fonti pavesi di Paolo Diacono*, in P. Chiesa (a c. di), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Forum, Udine, pp. 487-504.

**SMOLAK (2001)** = K. SMOLAK, *Bescheidene Panegyrik und diskrete Werbung; Walahfrid Strabos Gedicht über das Standbild Theoderichs in Aachen*, in F-R, Erkens (ed.) *Karl der Große und das Erbe der Kulturen*, Berlin, pp. 90-110.

**STELLA (2010)** = F. STELLA, *Valafrido Strabone. Visione di Vetti. La più antica visione poetica dell'aldilà*, Pacini Editore.

**STOFFELLA (2007)** = M. STOFFELLA, *Crisi e trasformazione delle elites nella Toscana nord-occidentale nel secolo VIII: esempi a confronto*, in "Reti medievali rivista", VIII, <http://www.retimedievali.it>.

**THÜRLEMANN (1977)** = F. THÜRLEMANN, *Die Bedeutung der Aachener Theoderich-Statue für Karl den Großen (801) und bei Walahfrid Strabo (829). Materialien zu einer Semiotik visueller Objekte im frühen Mittelalter*, "Archiv für Kulturgeschichte", 59, pp. 25-65.

**TORCELLAN (1986)** = M. TORCELLAN, *Le tre necropoli altomedievali di Pinguente*, All'insegna del Giglio, Firenze.

**TORELLI (2002)** = M. TORELLI, *Benevento romana*, L'Erma di Breischneider, Roma.

**TREADGOLD (1997)** = W. T. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, 1997.

**VERGINEO (1985)** = G. VERGINEO, *Storia di Benevento e dintorni: dalle origini mitiche agli statuti del 1230*, I/III, Gennaro Ricoli Editore.

**VON RUMMEL (2011)** = P. VON RUMMEL, *Settlement and taxes: the Vandals in North Africa*, in P. C. Díaz, I. M. Viso (eds.), *Entre el impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*, Edipuglia, Bari, pp. 23-37.

**VON RUMMEL (2011/A)** = P. VON RUMMEL, *Migrazioni archeologiche. Una nota sul problema dell'identificazione archeologica dei barbari*, in C. Ebanista, Marc. Rotili (a c. di), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*, Tavolario Edizioni, Cimitile (NA).

**WARD-PERKINS (1984)** = B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Buildings in Northern and Central Italy AD 300-850*, Oxford University Press, Oxford.

**WICKHAM (2005)** = C. WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages*, Oxford University Press.

**WOLFRAM (1979)** = H. WOLFRAM, *Storia dei Goti*, ("Biblioteca Storica"), Salerno Editrice, Roma, 1985 (testo originale, *Geschichte der Goten*, Munchen).

## **FONTI.**

*Aisth; Liut; Roth; Ratch* = C. AZZARA, S. GASPARRI, *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Viella, 2005.

*Antapodosis* = J. BECKER, *Liutprandi episcopi Cremonensis Antapodosis*, in *MGH, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, XLI, Hannoverae et Lipsiae, 1915.

*Capitulare Missorum* = A. BORETIUS, *MGH, Capitularia regum francorum*, I, Hannoverae, 1883, p. 66, n. 25.

CDL = L. SCHIAPARELLI, *Codice Diplomatico longobardo*, in *Fonti per la storia d'Italia*, Roma, I, 1929, II, 1933; H. ZIELINSKI, *Codice Diplomatico Longobardo*, in *Fonti per la storia d'Italia*, Roma, V, 1986.

CDV = V. FARINELLI, *Codice Diplomatico Veronese: dalla caduta dell'impero romano alla fine del periodo carolingio*, vol. 1, Venezia, 1940.

*Chronicon* = R. MATARAZZO, *Anonimi Salernitani Chronicon*, Arte tipografica, Napoli, 2002.

*Constitutio de Expeditione Beneventana* = A. BORETIUS, V. KRAUSE, *Constitutio de expeditione Beneventana* (866), in *MGH, Capitularia Regum Francorum*, I/II, Hannoverae, 1897, n. 218, pp. 94-98.

CSS = J. J. MARTIN, G. OROFINO, *Chronicon Sanctae Sophiae*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 2000.

*De Imagine Tetrici* = *Walahfridi Strabi Carmina, XXIII: Versus in Aquisgrani*

*Palatio editi anno Hludowici imperatoris XVI. De imagine Tetrici*, in E. Duemmler, *Antiquitates. Poetae latini aevi carolini (II)*, Berolini, 1884, pp. 370-378.

*Dialogi* = U. MORICCA, *Gregorii Magni Dialogorum de vita et miraculis patrum italicorum libri quattuor*, *Fonti per la Storia d'Italia*, 57, Roma, 1924.

*Edictum* = F. BLUHME, *Edictum Theoderici Regis*, in *MGH, Leges*, V, 1875-1889, pp. 145-179.

*Ep. Mer.* = W. GUNDLACH, *Epistolae merowingici et karolini aevi*, in *MGH, Epistolae*, III, Berolini, 1957.

*Getica* = T. MOMMSEN, *Jordanis Romana et Getica, De origine actibusque Getarum*, in *MGH, Auctores antiquissimi*, V, I, Berolini, 1882, pp. 53-138.

*Guerra Gotica* = J. HAURY, G. WIRTH, *Procopii Caesariensis De Bello Gothico*, in *Procopii Caesariensis Opera omnia*, I, *Bella I-IV*, Lipsiae, 1962.

HL = L. BETHMANN, G. WAITZ, *Pauli Diaconi Historia Langobardorum*, in *MGH, Scriptore rerum Langobardicarum et Italiacarum saec. VI-IX*, Hannoverae, 1878, pp. 12-187.

HLB = G. H. PERTZ, G. WAITZ, *Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum*, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, I, Hannoverae, 1878, pp. 231-264.

HR = A. CRIVELLUCCI, *Pauli Diaconi Historia Romana*, *Fonti per la storia d'Italia*, 51, Roma, 1913.

LPR = O. HOLDER-EGGER, *Agnelli qui et Andreas Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, 1878, pp. 265—391.

*Lex Burgundionum* = L. R. DE SALIS, *Lex Burgundionum*, in *MGH, Leges*, II, 1, Hannoverae, 1892.

*Pactus Legis Salicae* = K. A. ECKHARDT, *Pactus Legis Salicae*, in *MGH, Leges*, IV,1, Hannoverae, 1962.

*Panegyricus* = VOGEL, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*, in *Magni Felicis Ennodi opera*, *MGH, Auctores Antiquissimi*, VII, 1885, pp. 203-214.

PRI = C. MANARESI, *I placiti del Regnum Italiae*, Roma, 1955.

*Registrum* = P. EWALD, *Gregorii I papae Registrum Epistolarum*, in *MGH, Epistolae*, I, Berolini, 1887.

*Storie Segrete* = J. HAURY, G. WIRTH, *Procopii Caesariensis Historia Arcana*, in *Opera omnia*, III, Lipsiae, 1964.

*Variae* = T. MOMMSEN, *Cassiodoris Senatoris Variae*, in *MGH, Auctores Antiquissimi*, XII, Berolini, 1894.

*Vita Barbati* = *Vita Barbati episcopi beneventani*, in *MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, I, Hannoverae, 1878, pp. 555-563.

*Vita Gaudentii*= *Vita Gaudentii Acta Sanctorum Ianuarii*, II, Venetiis, 1733.

*Vita Sancti Sabini* = *Historia vitae, inventionis, translationis sancti Sabini ab anonymo scripta sec. VIII*, in *Acta Sanctorum Februarii*, II, Venetiis, 1735.

*Vita Walfredi* = *Vita Walfredi*, A. S., Feb., II, pp. 843-847.