

Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. Oggetti e cambiamenti di genere nella Cronaca di Novalesa

Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. Objets et changements de genre dans la Chronique de la Novalaise

Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. Objects and Gender Switch in the Chronicon of Novalesa

Tommaso Laganà



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/cei/14804>

DOI: 10.4000/12du3

ISSN: 2260-779X

Editore

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Edizione cartacea

ISBN: 978-2-37747-507-0

ISSN: 1770-9571

Notizia bibliografica digitale

Tommaso Laganà, «*Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. Oggetti e cambiamenti di genere nella Cronaca di Novalesa*», *Cahiers d'études italiennes* [Online], 39 | 2024, online dal 30 settembre 2024, consultato il 10 ottobre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/cei/14804> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/12du3>

Questo documento è stato generato automaticamente il 10 ottobre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-SA 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. Oggetti e cambiamenti di genere nella Cronaca di Novalesa

Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. *Objets et changements de genre dans la Chronique de la Novalaise*

Induit se byrro, ut a nemine agnosceretur. *Objects and Gender Switch in the Chronicon of Novalesa*

Tommaso Laganà

- 1 Tra gli irregolari frammenti giunti fino a noi del primo libro della *Cronaca di Novalesa*, il secondo evoca una storia particolare, che ha come protagonista una monaca, arrivata a Roma dalla Gallia, la quale «dopo lunghe orazioni recitate nel tempio dei Santi Pietro e Paolo, meritò di ricevere, per volere divino e con suo grande timore, una delle sante ossa del beato Pietro apostolo, senza che i custodi [*ignorantibus cardinalibus*] se ne avvedessero. Se la nascose addosso, sotto una mammella»¹. Sulla strada del ritorno, la donna, gravata dal suo pesante fardello, si sarebbe fermata a riposare per diversi giorni in val di Susa, nel luogo dove sorgerà l'abbazia di Novalesa. È a questo punto che un aristocratico² proveniente dalla Gallia e diretto a Roma insieme al suo corteggio, dopo avere smarrito la via, si imbatte nella monaca, la quale «esibì le venerande reliquie. Ma poiché il signore diceva di non essere abbastanza convinto della loro autenticità, ella fece portare due coppe, l'una piena di vino, l'altra d'acqua: questa, al contatto con le reliquie, subito si mutò in vino»³. Tale racconto fondativo, chiaramente fittizio, non ha grande valore in quanto fonte storica sulla creazione del cenobio novalicense, ma ci dice molto sulle idee dell'autore della *Cronaca*, sui suoi sistemi di riferimento e sugli elementi che, nel suo modo di vedere il mondo, caratterizzavano l'abbazia. Alcuni non ci sorprendono: da un lato, un legame con San Pietro, a cui, insieme a Sant'Andrea, è dedicata l'abbazia, incarnato dalle reliquie, trasportate fino al luogo del miracolo della trasmutazione dell'acqua in vino, dove sorgerà il cenobio; dall'altro, la visione della Novalesa, a volte chiamata dal cronista *Nova Lux*⁴, come un necessario luogo di riposo e accoglienza, una sorta di faro, fisico e spirituale, che illumina la pericolosa via dell'arco

alpino⁵, guidando viaggiatori e pellegrini lungo la strada che dalla Gallia porta a Roma e viceversa. Da ultimo, l'elemento oggettuale, le reliquie, meritano chiaramente attenzione: la presenza e l'azione dell'oggetto, sacro in questo caso, sono in grado di connotare i luoghi, le azioni e le persone e questo appare essere un elemento centrale nella struttura narrativa della *Cronaca*.

- 2 Altri tratti, al contrario, sembrano, almeno a prima vista, piuttosto sorprendenti. In primo luogo, l'azione decisiva per la consacrazione del sito su cui sorgerà l'abbazia è compiuta da una donna, per quanto monaca, e non da un aristocratico, nonostante il monastero sia effettivamente nato come cenobio maschile e sull'iniziativa di Abbone, *rector* di Susa e Maurienne. In secondo luogo, leggendo tra le righe del frammento qui evocato, l'azione avviene in un contesto di generale segretezza e diffidenza nei confronti della monaca la quale, prima, agisce *ignorantibus cardinalibus* e non riceve, di conseguenza, nessuna forma di aiuto nel suo viaggio, venendo costretta a riposare stremata nel mezzo di una valle alpina e, in seguito, a convincere l'aristocratico smarrito della genuinità delle reliquie da lei portate con un miracolo.
- 3 Il secondo frammento della *Cronaca* condensa quindi, in poche righe, tutti gli elementi al centro dell'interesse del presente contributo, il quale intende affrontare il ruolo che gli oggetti ricoprono nel connotare i tentativi di cambiamento identitario femminile nella *Cronaca di Novalesa*. Dopo avere esposto le principali informazioni a nostra disposizione sull'opera e sul suo autore e avere esplicitato, a partire da alcuni esempi testuali, il ruolo degli oggetti come marcatori di cambiamenti di statuto o valore, verranno analizzati due episodi. Il primo, sarà quello del racconto fittizio del camuffamento di Berta, presunta moglie di Carlo Magno, la quale, per aggirare il divieto alle donne di accedere all'abbazia, si traveste indossando un *byrrus* ed entra nel monastero, con conseguenze nefaste. Il secondo sarà, invece, quello di una lunga serie di citazioni e riferimenti tratti dal *Waltharius*, poema epico del X secolo, in cui il cronista mostra un particolare interesse per la figura di Ildegonda e per la sua virilizzazione, attraverso l'associazione con attività e oggetti prettamente maschili. L'atteggiamento complessivo del cronista in relazione al genere femminile sarà poi messo a confronto con quello di Liutprando da Cremona, caso particolarmente eloquente non solo per la ricchezza di studi sul tema, ma anche in quanto probabile fonte e modello per la *Cronaca di Novalesa*. Ciò permetterà di delineare alcune considerazioni generali sulle relazioni tra oggetti e cambiamenti di genere nelle strategie narrative dell'autore, comprendendo, di riflesso, l'immagine di gerarchia e ordine della società che egli vuole restituire.

1. La *Cronaca di Novalesa* e i suoi oggetti

- 4 Testo anonimo della metà dell'XI secolo, la *Cronaca di Novalesa* ripercorre la storia dell'abbazia, situata in Val Cenischia, a pochi chilometri da Susa, nell'attuale città metropolitana di Torino, tra il 726, anno della sua fondazione, e la metà dell'XI secolo⁶. Il corpo principale del monastero, da diverso tempo, non si trova più nella sua sede originaria, dove aveva raggiunto il suo massimo splendore in età carolingia, ma, dopo un primo spostamento a Torino a inizio X secolo, ha trovato, pochi anni dopo, una definitiva sistemazione a Breme, nella Lomellina, a pochi chilometri di distanza dalla confluenza del Po e della Sesia⁷. Una delle note dominanti nella *Cronaca* è sicuramente quella della nostalgia, dello shock causato dalla fuga a valle e dalla necessità di

rioccupare l'antico sito di Novalesa, attività in cui i monaci si stanno impegnando nel mutato contesto dell'XI secolo, caratterizzato dall'affermazione della dinastia salica e dall'influenza degli Arduinici sull'Italia nord-occidentale. Emerge, quindi, la necessità di riaffermare un forte legame con un passato illustre, per rilanciare il ruolo di Novalesa in ambito alpino in un ambiente politico e istituzionale profondamente diverso da quello dell'inizio del X secolo. È in questo progetto che va compresa la stesura della *Cronaca*. In questo senso, come rileva Ned Schoolman, la preoccupazione principale di Novalesa nell'XI secolo è proprio quella di recuperare la sua storia⁸.

- 5 L'opera del cronista va, quindi, interpretata come un'impresa che, più che la fedeltà storica, la quale, d'altra parte, è un feticcio dell'età moderna, distante dalla concezione medievale della storiografia⁹, ambisce a ridare lustro al cenobio e a mostrare la necessità della presenza novalicense sulle Alpi. L'autore del testo, giunto a noi nella forma di un rotolo frammentario di 28 fogli, attualmente conservato all'Archivio di Stato di Torino¹⁰, è ignoto ma si tratta, con ogni probabilità, di un monaco novalicense¹¹.
- 6 Le sue strategie e scelte narrative sono, al contrario, più evidenti. Da un lato, si tratta di esaltare alcuni specifici elementi del passato dell'abbazia: 1) il ruolo di Novalesa come base per i collegamenti transalpini¹²; 2) la ricchezza e lo splendore materiale e spirituale dell'abbazia, nella sua antica sede e fino all'inizio del X secolo; 3) gli stretti legami di quest'ultima con i Carolingi.
- 7 Dall'altro, si tratta di ricorrere a una serie di espedienti retorici e narrativi, che rendono la *Cronaca* un testo peculiare: 1) l'inserimento di numerose leggende e narrazioni fittizie, funzionali a mettere in luce le caratteristiche appena indicate; 2) la citazione esplicita o inserimento massiccio di testi, in prosa o in poesia, di autori dei secoli precedenti (Gregorio di Tours, Paolo Diacono, l'anonimo autore del *Waltharius*, Liutprando da Cremona...); 3) l'utilizzo degli oggetti come marcatori del valore di certi avvenimenti, persone o istituzioni, oltre che dei loro cambiamenti di stato o condizione.
- 8 Vorrei, a questo punto, soffermarmi più nel dettaglio su quest'ultima caratteristica e sul suo intreccio con i punti appena esposti, per potere così comprendere meglio il ruolo particolare che il cronista riserva alle donne, nella loro interazione con gli oggetti, finalizzata a mettere in luce dei mutamenti di genere o statuto.
- 9 Il primo caso eloquente riguarda Eldrado, «l'abate destinato più di tutti a incidere nella memoria monastica e nel culto locale»¹³. Egli veniva da una nobile famiglia provenzale¹⁴, elemento che non ci stupisce se consideriamo la natura di ponte tra *Langobardia* e *Francia* che l'abbazia ricopriva, e il suo abbaziato si rivela particolarmente gravido di conseguenze dal punto di vista politico e spirituale. Nella *Cronaca* egli è associato al massimo splendore civile e politico dell'abbazia, che sembra prosperare e controllare saldamente tutta la Val di Susa. Proprio in relazione a quest'ultimo aspetto, che il cronista riporta in maniera chiaramente interessata alla riaffermazione dell'influenza di Novalesa sulla valle rispetto a quella dei marchesi Arduinici¹⁵, viene veicolata un'immagine particolarmente eloquente, che si ricollega a una controversia che ha coinvolto la diocesi di Torino durante il regno di Ludovico il Pio¹⁶. Il vescovo della città, Claudio, era infatti divenuto un forte sostenitore dell'iconoclastia¹⁷. Scrive il cronista che

al suo zelo solerte [di Eldrado] soprattutto si dovette se l'eresia iconoclastica di Claudio, uomo spagnolo, ma che aveva ottenuto la chiesa di Torino, venne estirpata

prima che prendesse piede: per queste sante azioni meritò che le sue immagini venissero insignite non solo dei simboli propri agli abati, ma anche del bastone episcopale e degli altri ornamenti, come si addiceva a colui che, sebbene non di nome, fu l'attentissimo pastore di questa provincia [*episcopali pedo et ornato reliquo insignes videatur, ut qui reapse, quamvis nomen defuerit, provinciae huius vigilantissimus pastor extiterit*]¹⁸.

- 10 La rappresentazione di Eldrado che viene veicolata è, dunque quella di un pastore, un abate che è anche un vescovo, e ciò viene esplicitato con un'immagine eloquente, Eldrado con l'*episcopali pedo et ornatu reliquo insignes*. Sono dunque gli oggetti che connotano e attestano l'elevazione di Eldrado a uno statuto superiore: il suo zelo nel combattere l'eresia ne cambia positivamente lo status e, contestualmente, anche la sua immagine esteriore muta, attraverso dei riferimenti oggettuali in grado di veicolare un simbolismo chiaro ed evidente per i fruitori della cronaca (presumibilmente altri monaci e chierici). Risuona in questo passaggio, a mio modo di vedere, anche un riferimento alla riforma della Chiesa che, nell'XI secolo sta prendendo sempre più forma¹⁹. Nello specifico, paragonare Eldrado a un vescovo e, di riflesso l'abbazia di Novalesa a una sede episcopale nell'area valsusina, significa, implicitamente, affermarne l'autonomia e l'indipendenza rispetto al potere secolare degli Arduinici.
- 11 Gli oggetti, tuttavia, non marciano solo un'elevazione di status: la loro sparizione, può efficacemente denotare una degradazione, una perdita. È il caso, ad esempio, di un altro passaggio della *Cronaca*, che riguarda l'abbazia stessa e la già menzionata fuga dei monaci verso Torino. Tale trasferimento è chiaramente connotato in modo negativo nell'opera, in quanto ha separato la comunità monastica da un luogo tanto santo, ponendo fine alla crescita dell'abbazia. Scrive il cronista che Domniverto, abate di Novalesa:
- [...] reso troppo pavido dal timore che aveva di loro [dei Saraceni] stabili di fuggire assieme ai suoi, per sua e nostra disgrazia, nella città di Torino. [...] In verità, vi dico che sarebbe stato meglio per lui e per i monaci tutti restar fermi con coraggio nell'abbazia e non temere di sottoporre il capo alla spada di Dio, in modo che con la morte del corpo tutto il territorio dell'abbazia e la suppellettile tutta e il luogo rimanesse incontaminato e preservato piuttosto che essere fuggiti così ed avere perduto tutto²⁰.
- 12 Il trasferimento a valle è quindi deciso solo per pavidità, senza fede in Dio, e la perdita dello statuto privilegiato del cenobio è chiaramente denotata dalla privazione della *suppellettile tutta*. In particolare, hanno un peso rilevante, agli occhi del cronista, i codici dell'abbazia (seimilaseicentosessantasei libri), a detta dell'autore²¹. La fine dell'età aurea del cenobio novalicense è allora marchiata chiaramente da un'eloquente frase della *Cronaca*: «così la gran parte del tesoro con i libri della chiesa restò sotto pegno e non fu più recuperata»²². Anche in questo caso, il riferimento ai libri ecclesiastici, oggetti carichi di un valore sia materiale che spirituale, parla ai lettori della *Cronaca* ed è in grado di evocare immediatamente l'immagine di una degradazione che va ben oltre la perdita materiale.
- 13 Le dinamiche così illustrate vengono utilizzate anche per denotare i mutamenti delle numerose figure femminili presenti nella *Cronaca*. Ciò rende possibile presentarle immediatamente come elementi positivi o negativi della narrazione del cronista, che, per esaltare l'abbazia, è in grado di mettere in cattiva luce perfino una regina.

2. Il travestimento di Berta: un modello negativo di cambiamento di genere

- 14 Tra i numerosi episodi leggendari e fittizi che popolano la cronaca, particolare spazio ha l'episodio del travestimento di Berta e delle sue tragiche conseguenze, narrato nel quarto capitolo del secondo libro²³. Il cronista ha aperto questo libro elogiando lo stile di vita dei monaci di Novalesa, al punto che «nessuno sarebbe stato capace di narrare appieno la vita santa che si conduceva nel monastero: in esso avresti trovato ospitalità larga, profumo soave di castità, ardore di carità, liberalità nell'elemosina, preghiera assidua a Dio, tanto per i vivi quanto per i defunti»²⁴. Tale cenobio ideale si caratterizza, inoltre, per una totale esclusione delle donne da esso. Un limite invalicabile, infatti, è stato stabilito e consacrato con un'imponente croce ricca di reliquie.

Nessuna donna aveva l'animo di avanzare anche solo di un poco oltre la croce e di mettersi in cammino verso l'antico monastero [...]. Se per un qualsiasi sconsiderato motivo, una donna ardiva violare quel limite, subito se ne ritornava con sua confusione, o gravemente inferma, o addirittura le toccava una morte fulminea²⁵.

- 15 Il cronista rimarca l'universalità di tale divieto, per donne di ogni età, genere e statuto e le conseguenze fisiche nefande che hanno colpito chiunque di esse abbia superato il sacro limite. Il suo intento polemico emerge con evidenza nelle pagine successive: tale divieto, invenzione novalicense, a suo dire, è stato emulato da molti luoghi santi, ma la sua applicazione è venuta meno, purtroppo, proprio nel cenobio di Breme, erede di Novalesa, di cui denuncia i costumi rilassati²⁶. Sono queste delle pagine veramente centrali nella *Cronaca* che costituiscono uno dei più coesi insiemi di capitoli. Ci viene, infatti, anche rivelata l'origine della proibizione e le motivazioni dietro a tale divieto. Il terzo capitolo del secondo libro ci spiega come Abbone, inizialmente, avesse fondato il suo monastero nella località di Urbiano, nei pressi di Susa. Un prevosto residente in tale monastero, tuttavia, sarebbe caduto in tentazione e avrebbe desiderato una donna della città, facendo riflettere Abbone sulla necessità di isolare totalmente il cenobio²⁷ e spingendolo, col tuo testamento, a trasferirlo a Novalesa²⁸. È a questo punto che, per rimarcare ulteriormente la necessità di tale provvedimento e la sua potenza nell'antica sede novalicense, viene introdotto l'episodio di nostro interesse. Narra il cronista che Carlo Magno, dopo la conquista dell'Italia, si trovava a Novalesa, come gli capitava abitualmente, durante la quaresima²⁹. A questo punto, apprendiamo che

erat uxor eius regina nomine Berta multo tempore cupiens videre hunc monasterium. Que, latenter surgens, eadem nocte, neminem sciente, preter unam suam fidelissimam, induit se byrro, ut a nemine agnosceretur, concitoque gradu extemplo tendit ad monasterium. Ubi ante fores oratorii beati Petri advenit subito cecidit ac ilico expiravit³⁰.

- 16 La chiave di volta dell'azione della regina Berta è dunque un oggetto, un mantello, in grado di occultare il suo genere, alterarlo, facendola sembrare un uomo. Se gli ornamenti episcopali di Eldrado ne esaltavano i meriti pastorali, il *byrrus* di Berta è invece uno strumento occultante, che induce un cambiamento solamente esteriore. Come rileva Didier Lett:

Le travestissement, position de l'entre-deux qui brouille les appartenances, est toujours l'occasion de saisir les frontières qui délimitent les statuts, les rôles et les identités des acteurs et des actrices. Dans une société d'ordre et très hiérarchisée comme la société médiévale, [...] toute modification volontaire du corps ou du statut de l'homme ou de la femme créés à l'image de Dieu, est perçue comme un péché³¹.

- 17 Tale peccato è, effettivamente, subito punito con la morte di Berta, nonostante il suo ruolo di regina e moglie di un sovrano omaggiato e santificato per tutto il corso della *Cronaca* come Carlo Magno. L'azione della sovrana è particolarmente grave in quanto sovverte l'ordine costituito e minaccia la santità di Novalesa. Mi sembra, tuttavia, importante riflettere sull'oggetto che viene usato per questo cambiamento di genere. La terminologia adottata dal cronista non mi sembra, infatti, essere in alcun modo casuale. Il travestimento di Berta è costituito da un *byrrus*, un mantello con cappuccio. Nelle *Istituzioni cenobitiche* di Cassiano, un testo fondativo del monachesimo occidentale, quando viene spiegato l'abbigliamento che i monaci devono portare, il capitolo 6 del libro I si sofferma, nello specifico, sul mantello dei cenobiti egiziani: «*quae mafortes tam nostro quam ipsorum nuncupantur eloquio, et ita planetarum atque byrriorum pretia simul ambitionenque declinant*»³². Ancora una volta, dobbiamo volgere lo sguardo verso gli ideali fruitori del testo della *Cronaca*. Chi legge, eruditi monaci o chierici, è chiaramente in grado di cogliere questo riferimento al *byrrus* come un capo che denota ricchezza e ambizione, un oggetto di lusso. Quello di Berta, allora, diventa un cambiamento di genere già connotato, prima ancora di scoprire l'esito della storia, come qualcosa di innaturale, non solo per il rovesciamento delle gerarchie, ma anche perché non avviene con l'umiltà che deve caratterizzare chi vuole entrare in un santo cenobio come la Novalesa presentata dal cronista.
- 18 Non abbiamo la certezza che l'oggetto *byrrus* sia stato introdotto dal cronista pensando direttamente al testo di Cassiano. Tuttavia, una serie di elementi mi sembra argomentare in favore di una conoscenza esplicita dei padri provenzali a Novalesa. Il primo di questi elementi è il riferimento alla necessità di isolarsi, di andare lontani dal mondo, dalla città, verso il deserto spirituale che, nella tradizione monastica rodaniano-provenzale, può trovare espressione nelle piccole isole, come Lérins o Hyères, ma anche negli spazi montuosi boschivi, come nelle esperienze cenobitiche del Jura³³. D'altra parte, questa stessa tradizione non è nella mente solo del cronista, che crea il fittizio trasferimento da Urbiano a Novalesa per sostenere questa tesi, ma dello stesso fondatore dell'abbazia, Abbone. Nel primo atto relativo all'abbazia, databile all'anno 726, si legge come la fondazione debba vivere «*secundum evangelica normam et regola domno Benedicto seu priscorum patrum orthodoxum*»³⁴, laddove i Padri sono, verosimilmente, i legislatori monastici provenzali³⁵. Inoltre, sempre ritornando alla presentazione di Novalesa come monastero ideale, il cronista sottolinea come l'abate, insieme ai più anziani, vivesse isolato dal resto della comunità, in una condizione quasi eremitica. I monaci più giovani, a loro volta, vivevano in gruppi di sei o dodici persone³⁶. Tale descrizione è impregnata dell'ideologia monastica dei padri delle isole provenzali, tra cui Cassiano, per i quali, semplificando il discorso, il modello cenobitico era un punto di partenza per arrivare al grado di perfezione maggiore della vita anacoretica, per quanto condotta all'interno della comunità, secondo una concezione ibrida³⁷. Non dobbiamo anche dimenticare che l'abbazia, prima del suo trasferimento a Breme, costituiva una sorte di ponte tra Provenza e *Langobardia*, ed è questa stessa tradizione che il cronista vuole esaltare. In questo senso, i contatti con l'area provenzale sono stati piuttosto forti nel corso dell'Alto Medioevo e lo sembrano essere ancora ai tempi del cronista. Nell'XI secolo, infatti, sembrano esserci degli scambi tra i monaci di Novalesa e Saint-Victor de Marseille, come attesta un racconto relativo a Massimiano, colui che ha messo a morte Vittore, martire eponimo dell'abbazia marsigliese, presente nella *Cronaca*³⁸. Questo elemento mi sembra particolarmente

rilevante nella misura in cui tale cenobio è impegnato, negli stessi anni, in una campagna di riscrittura storiografica della propria memoria, che implica l'esaltazione non solo del legame con Vittore, ma anche di quello con Cassiano. Saint-Victor, infatti, pretende di essere il monastero maschile fondato dal santo a Marsiglia e si impegna a diffondere quest'immagine in numerosi testi³⁹. È altamente probabile, quindi, che vi fosse una circolazione dei testi di Cassiano tra monasteri in contatto ed è altrettanto probabile che l'inserimento nell'episodio di Berta dell'oggetto *byrrus* vada interpretato nell'ottica di una conoscenza diffusa degli scritti di Cassiano promossa dal cenobio marsigliese, con un riferimento che poteva suonare particolarmente di attualità. Se una delle intenzioni della *Cronaca* è, infatti, quella di esaltare il ruolo di ponte tra Gallia e Italia di Novalesa, tale propaganda non poteva riguardare solo il versante orientale delle Alpi, ma doveva coinvolgere anche il versante occidentale.

- 19 Ne consegue che il travestimento di Berta non avviene, in ogni caso, sfruttando l'oggetto corretto e, anche per questo, si rivela fallimentare. L'azione eversiva e trasformativa non è infatti, nel corso della *Cronaca*, condannata di per sé. Pensiamo, ad esempio, al già evocato caso della traslazione delle reliquie da Roma a Novalesa. La monaca, di fatto, trafuga la reliquia, seppur con il consenso divino, alle spalle degli uomini (i cardinali) ed è anche in grado di convincere un potente uomo (Abbone), con l'aiuto divino, della veridicità delle sue parole, compiendo un'azione che trasforma il luogo in cui si ferma per riposare, santificandolo e aprendo la strada per la fondazione di Novalesa, alterando l'ordine costituito tanto quanto Berta. Anche in quel caso, la simbologia è decisiva. La monaca viene ad assumere un ruolo materno per la reliquia: la nasconde sotto la mammella, quindi all'altezza del ventre, come fosse un bambino e si ritrova a rifugiarsi stremata, nel mezzo del suo viaggio, in una capanna⁴⁰, come una partoriente, in un racconto che sembra riecheggiare la natività secondo il vangelo di Luca (II, 4-7), dando alla luce, di fatto, l'abbazia.
- 20 D'altra parte, la stessa Berta, pur pagando con la vita la sua temerarietà, stando al cronista, viene pianta e omaggiata da numerose persone, senza un eccessivo biasimo. Infine, una volta sepolta nella chiesa di Santa Maria, il suo sepolcro viene omaggiato e ricordato nei secoli⁴¹. Alla luce di tutto ciò, mi sembra ipotizzabile che il cronista, più che marcare una distinzione di genere, ci tenga a evidenziare una frattura tra laici/laiche ed ecclesiastici/ecclesiastiche⁴². Se la monaca, con l'aiuto di Dio, può compiere un'azione eversiva e trasformarsi in una specie di Vergine madre di Novalesa, Berta pretende di trasformarsi in un religioso, sfruttando, per altro, l'oggetto sbagliato. Essa ambisce a un cambiamento esteriore, mossa dalla sola curiosità e perpetrato attraverso un indumento, il *byrrus*, che ne cela le reali fattezze e non a uno interiore, come la monaca, la quale, attraverso la preghiera, diventa degna di trafugare la reliquia di san Pietro e accudirla. A ulteriore sostegno di questa tesi, vorrei ora analizzare un esempio di cambiamento di genere positivo, evocato dal cronista sempre nel secondo libro, e che riguarda una lunga serie di citazioni e riferimenti tratti dal *Waltharius*, dove emerge un particolare interesse per la figura di Ildegonda e per la sua virilizzazione.

3. Ildegonda, un'eroina mascolinizzata

- 21 Il cronista ricorre al *Waltharius* nel capitolo 7 del II libro, ove narra, attraverso una serie di citazioni dal poema, la storia (fittizia) del guerriero Valtario prima che raggiungesse Novalesa e si ritirasse nel monastero⁴³. Tra gli episodi del passato di Valtario a cui viene

dato più peso vi è quello dell'organizzazione e attuazione della fuga insieme alla compagna Ildegonda. In estrema sintesi, la storia è la seguente: Valtario e Ildegonda, promessi sposi, sono due principi, il primo di Aquitania e la seconda di Borgogna, che vengono inviati come ostaggi alla corte di Attila⁴⁴. Entrambi, nonostante la prigionia, riescono a mettersi in luce: Valtario come abile compagno d'armi di Attila, Ildegonda come eccellente amministratrice del tesoro del re e della regina, al punto di arrivare ad avere quasi un ruolo di governo⁴⁵. La fama di Valtario diventa tale da spingere Attila a offrirgli onori, ricchezze e una moglie. Valtario riesce a divincolarsi con difficoltà, ma capisce che è il momento di agire e, dopo l'ennesimo successo militare si confronta con la sua promessa sposa, organizzando la fuga. Subito, rientrano in gioco gli oggetti che, fin dal principio connotano Ildegonda come una donna vigorosa. Il cronista, infatti, inserisce una citazione dal poema, dove l'eroe illustra alla sua amata i preparativi necessari per la fuga:

In primis galeam regis tunicamque trilicem
 assero, loriam, fabrorum insigne ferentem,
 diripe, bina dehinc mediocre scrinia tolle.
 His armillarum tantum da Pannonicarum,
 donec vix relevas unum ad pectoris honum⁴⁶.

- 22 A Ildegonda viene quindi lasciato un incarico che richiede una forza rilevante, la capacità di sollevare e portare con sé due scrigni, per quanto piccoli, pieni di bracciali, dal peso considerevole. La fuga riesce e Valtario e Ildegonda salgono sul focoso destriero del guerriero, il quale, a questo punto, «*loraque virginee mandat fluitantia dextre*»⁴⁷. La principessa, in sostanza, non è passiva nel suo salvataggio, ma viene dipinta come una donna forzata, mascolina, in grado di condurre una cavalcatura indomabile come quella di Valtario e di sollevare oggetti pesanti. È lei che raccoglie tutti gli oggetti necessari, è lei che tiene le redini del cavallo, al pari di un'amazzone, in una fuga pericolosa e precipitosa. Per rinforzare quest'idea, il cronista riproduce integralmente anche un altro passaggio del poema:

Femina duxit equum nonnulla talenta gerentem.
 Ipsa vero in manibus virga tenet simul columnam
 in qua piscator hamum transponit in undam⁴⁸.

- 23 Non solo Ildegonda conduce il cavallo con tutto il suo peso, ma regge anche una verga di nocciolo, un simbolo esplicito di virilità, del genere di quelle usate dai pescatori. In questo caso, quindi, attraverso le redini e la verga, Ildegonda viene mascolinizzata e il cronista, lungi da biasimare o condannare questa rottura degli schemi tradizionali, mette in risalto l'essenziale ruolo della principessa nella fuga. Il suo apporto è infatti cruciale quanto quello di Valtario. La morale del cronista sembra essere, in definitiva, piuttosto ambivalente: la rottura degli equilibri di genere, nel caso di Ildegonda, non solo non viene biasimata, ma viene esaltata e portata al centro di queste pagine, nonostante il suo ruolo nella narrazione del cronista appaia, tutto sommato, marginale (le vicende dei paragrafi successivi raccontano infatti alcuni episodi della vita monastica di Valtario a Novalesa, mentre Ildegonda esce dalla narrazione). Il furto compiuto dalla donna, allo stesso modo, appare funzionale alla fuga e senza conseguenze sul piano morale e spirituale, come quello delle reliquie della monaca a Roma: entrambe sono, infatti, azioni compiute per un bene superiore, a differenza di quella di Berta.
- 24 Un caso simile, narrato nella *Cronaca*, vede sempre coinvolta la figura di Valtario. Nella sua carriera monastica, egli avrebbe infatti ricavato un sepolcro sulla cima di una rupe,

intagliando la roccia, dove sarebbe stato sepolto insieme a un nipote, di nome Rataldo⁴⁹. Un giorno, una *nobilis matrona* trafuga la testa di Rataldo, celandola nel suo grembiule, e la porta nella sua città⁵⁰. Anche in questo caso, due elementi mi sembrano importanti: da un lato, l'oggetto è essenziale all'azione. Non si tratta, solo, di dare rilevanza alla reliquia. Il furto sacro è possibile, in ultima istanza, grazie agli abiti della matrona, al suo grembiule, che le consente di celare la testa di Rataldo. Inoltre, il cronista non condanna l'azione: la reliquia di Rataldo, infatti, interviene in favore della donna nell'occasione dell'incendio della sua abitazione: «mentre l'incendio divampava, la matrona si ricordò di quella testa: la trasse fuori e la espose contro il fuoco, che subito miracolosamente si spense»⁵¹. D'altra parte, nel sistema di valori del cronista e del suo uditorio, i *furta sacra* erano all'ordine del giorno, giustificati e presenti in un numero consistente di racconti agiografici⁵². Tra i numerosissimi modelli a disposizione del cronista, possiamo sicuramente evocarne uno, come già rilevato da Gian Carlo Alessio⁵³, la cui prossimità è non solo narrativa, ma anche geografica. Si tratta di un passo di Gregorio di Tours, il quale racconta di una donna di Maurienne che ottiene, dopo numerose preghiere una reliquia di san Giovanni Battista, che diventa oggetto di contesa fra la diocesi di Maurienne e quella di Torino⁵⁴, che sicuramente era noto al cronista, probabilmente anche grazie a dei racconti locali.

4. Differenze di genere o di santità?

- ²⁵ Al fine di chiarire e comprendere fino in fondo le peculiarità delle operazioni del cronista, l'*Antapodosis* di Liutprando da Cremona appare un termine di paragone eloquente. Le affinità con la *Cronaca* sono, infatti, numerose. Scritta circa un secolo prima da un chierico pavese promosso poi vescovo di Cremona, l'opera di Liutprando⁵⁵ proviene anch'essa dall'Italia settentrionale e, come la *Cronaca*, è stata spesso ritenuta poco affidabile come opera storiografica, intrisa di odio nei confronti di Berengario, Ugo di Arles o Roma e di eccessivo servilismo nei confronti degli Ottoni⁵⁶. Il cronista, inoltre, sembra dipendere da Liutprando per le sue connotazioni di Ugo di Provenza, presentato, negativamente, come un uomo molto astuto e dagli appetiti sessuali incontrollabili⁵⁷. Da ultimo, Liutprando riserva alle donne e agli oggetti un ruolo particolarmente attivo e vivido nella sua narrazione, come ad esempio nel celebre episodio del "parto della cintura"⁵⁸. Protagonista di questa scena è Willa, moglie del fratello del re d'Italia Ugo, Bosone, il quale si era ribellato al sovrano, incitato dalla moglie (secondo Liutprando), dopo avere ottenuto la marca di Tuscia dal fratello. A seguito della ribellione, Bosone viene imprigionato e Willa, vera colpevole, rispedita in Borgogna, da dove proveniva. Ugo, ben consapevole dell'avidità della donna e, a sua volta, avido, ordina però di fare partire Willa solo dopo averla spogliata di ogni ricchezza e, soprattutto, del ricco balteo comitale del fratello. Nessuno, però, riesce a trovare il prezioso oggetto. Viene ordinato, allora, di perquisire Willa in ogni sua parte e di denudarla, senza successo, fino a quando un servo, notando del tessuto purpureo pendente dalle parti intime della donna, riesce a estrarre da esse la preziosa cintura, svergognando Willa⁵⁹. È questo uno dei più eloquenti casi di una serie di episodi che mettono in luce il carattere essenzialmente negativo che Liutprando attribuisce alle figure femminili. È la *calliditas*, oltre che l'ambizione e l'avidità, la cifra caratteristica di donne come Willa, Marozia o Berta, presentate nell'*Antapodosis* come dei veri e propri modelli negativi, i quali, come rileva Cristina La Rocca, sono contrapposti a figure femminili positive, afferenti alla dinastia sassone, tinte con colori molto meno vividi,

solamente per esaltarne la negatività e l'effeminatezza dei loro mariti, senza un vero intento encomiastico, al fine di presentare, in sostanza, un mondo al contrario⁶⁰. Tutto ciò appare funzionale a una narrazione che vuole raggiungere dei lettori ben diversi da quelli della *Cronaca*. Liutprando, infatti, scrive per un pubblico proveniente dall'ambito aristocratico sassone, ben consapevole «delle possibilità di usare le proprie donne come strumento di consolidamento dinastico e di potere familiare, ma anche delle possibilità che le donne stesse avevano di imprimere una direzione agli eventi che fosse loro favorevole»⁶¹.

- 26 Il diverso pubblico determina allora una diversa attitudine. Willa, donna virilizzata, talmente forte da riuscire a valicare le Alpi a ridosso del parto⁶², è avida, infida, origine della rovina della sua famiglia, mentre, nella *Cronaca*, Ildegonda, a sua volta mascolinizzata, è la sposa di un uomo che diventerà un santo monaco, oltre che nonna di Rataldo, il cui corpo sarà fonte di reliquie miracolose. Willa commette un furto, come la monaca a Roma, come Ildegonda stessa, o come la donna che trafuga la testa di Rataldo, ma è solo la prima a venire pubblicamente umiliata e svergognata. Anche la grave violazione compiuta da Berta, provare a raggiungere l'abbazia in cui nessuna donna può entrare, viene punita con la morte, ma la regina viene poi onorata con una celebrazione funebre imponente. Le donne di Liutprando si caratterizzano spesso per i loro appetiti sessuali⁶³, nella *Cronaca*, invece, non sono mai sessualizzate, sono gli uomini a cadere in tentazione, sia nel caso di Ugo di Arles, sia in quello del monastero di Urbiano.
- 27 È necessario, dunque, comprendere come un differente pubblico e differenti interessi possano condurre anche due autori di ambito ecclesiastico a mostrare atteggiamenti diametralmente opposti nei confronti del genere femminile e della sua capacità di azione: se l'*Antapodosis*, al fine di criticarle, «connota come specificamente femminili tutte le modalità negative di azione che regolano il funzionamento e la gestione del potere da parte degli eredi dei Carolingi, uomini o donne che siano»⁶⁴, il cronista sembra apprezzare la capacità trasformativa del genere femminile, che appare, addirittura, essere l'unica forza in grado di portare alcuni tipi di rotture: come Willa ha violato il senso della gravidanza, inserendo una cintura nel suo ventre nel racconto di Liutprando, la monaca del frammento 2 della *Cronaca* ha accudito in maniera quasi materna le reliquie di san Pietro. Il vigore di Willa porta solo sventura, quello di Ildegonda è essenziale per la riuscita del piano di Valtario e la donna viene esaltata, al pari di Eldrado, insignito del bastone episcopale, attraverso la sua cavalcata con la verga in pugno.
- 28 Quanto all'episodio di Berta del libro II della *Cronaca*, esso mette sicuramente in risalto una differenza di genere, a scapito di quello femminile, poiché Berta è obbligata a nascondere le sue fattezze per provare a visitare l'abbazia di Novalesa, laddove Carlo Magno, suo marito, viene accolto con ogni riguardo. Tale distinzione, a mio modo di vedere, non dipende tuttavia dal genere. Guardando alla caratterizzazione di Carlo Magno che viene fatta dalla *Cronaca*, infatti, l'esaltazione del legame di Novalesa con i Carolingi sembra accompagnarsi a una beatificazione di Carlo⁶⁵, oltre che a un elogio della religiosità dell'aristocrazia franca. Secondo il cronista, Carlo amava soggiornare a Novalesa in virtù del fatto che molti nobili franchi sceglievano di prendere l'abito monastico in quel luogo⁶⁶; inoltre, nella scena di Berta, il sovrano esce dalla chiesa, dove stava partecipando alle celebrazioni del mattutino insieme ai monaci, quasi come fosse uno di loro⁶⁷. Come sottolinea Luigi Provero, «tra X e XI secolo gli agiografi possono

celebrare la santità di un re di fatto occultandone la regalità, presentandolo come un monaco incoronato»⁶⁸.

- 29 Un ulteriore esempio, particolarmente eloquente, di questo procedimento è offerto da un episodio narrato nel terzo libro della *Cronaca*. Ottone III, accompagnato da due vescovi e da Ottone di Lomello, si sarebbe recato in visita al sepolcro di Carlo Magno. Il sovrano, tuttavia, non giace come gli altri defunti, «*sed in quandam cathedram ceu vivus residebat, coronam auream erat coronatus, sceptrum cum mantonibus indutis tenens in manibus*»⁶⁹. Ottone III e i suoi compagni, sentendo un odore fortissimo, si inginocchiano davanti alla salma del sovrano e la venerano, come fosse un santo⁷⁰. Inoltre, il corpo miracolosamente non era putrefatto e Ottone III ha potuto prelevare, come una reliquia, un dente del sovrano⁷¹. È chiaro, quindi, che nell'ottica del cronista Carlo non è sicuramente un laico, ma quasi un santo monaco, una figura religiosa a tutti gli effetti, che viene venerata e omaggiata con ogni riguardo⁷² ed è, per questo, evidente che possa entrare nell'abbazia. Inoltre, mi sembra importante notare che il divieto di accesso alle donne era stato generato, a detta del cronista, dall'episodio di Urbiano, che aveva fatto emergere la necessità di tenere il monastero lontano dalla città di Susa, per preservarne la purezza⁷³. Il caso vuole che, proprio nella città di Susa, gli Arduinici Olderico e Adelaide abbiano fondato, pochi anni prima della stesura della *Cronaca*, un monastero dedicato a san Giusto, riccamente dotato⁷⁴. Come rileva Sergi, «se nella cultura dei monaci novalicensi c'è già in precedenza un atteggiamento di rancore verso gli Arduinici, certamente la fondazione di San Giusto lo rende radicale e lo trasforma in vera aggressività»⁷⁵. In maniera sottile, più che soffermarsi sulla necessità di tenere lontane le donne dall'abbazia, il cronista, al fine di mostrare l'inutilità di San Giusto senza menzionarla direttamente, sta attaccando la città di Susa, dove gli Arduinici sono sempre più presenti simbolicamente, presentandola come un luogo da cui la purezza monastica deve allontanarsi. Un monastero cittadino, come era accaduto in passato nel caso di Urbiano, era, di conseguenza, naturalmente destinato a fallire e a diventare un luogo di perdizione.
- 30 Il cronista, d'altra parte, non risparmia gli aspri giudizi nei confronti di alcune figure, maligne o inette, ma queste, tuttavia, sono tutte maschili e non sono in alcun modo effeminate. Nessun attacco viene rivolto alle donne, né come categoria, né come singole persone. Oltre alle già menzionate violente critiche a Domnivero e Ugo, infatti, il cronista ha dei chiari obiettivi polemici: gli Arduinici, dal cui giogo la rinata abbazia novalicense vuole sottrarsi. Nel libro V, il cronista, con una vera e propria dichiarazione di guerra, afferma: «ci occuperemo dell'infelice stirpe di Arduino» e la prima caratteristica di questa famiglia sembra essere una sterminata ambizione e una «mente cupida»⁷⁶. Arduino, spiega il cronista, ha estorto Novalesa con la forza ai monaci e «tanto era pieno di vizi quanto anche di ricchezze; gonfio di superbia, schiavo dei piaceri della sua carne, acceso dalle fiamme della cupidigia nell'impadronirsi della roba altrui»⁷⁷. In seguito, Arduino il Glabro viene presentato come un lupo, che porta via le ricchezze altrui e le disperde⁷⁸. Arduino, il cattivo per eccellenza della cronaca, a differenza dei malvagi di Liutprando, ha caratteristicamente prettamente maschili, non si gioca, in questo caso, sul rovesciamento dei generi. A ulteriore sostegno di questa tesi, possiamo brevemente evocare un altro episodio, tratto sempre dal libro V. Si tratta di una mascolinizzazione simile a quella di Ildegonda. Narra il cronista di come Adelaide, moglie di Lotario II, alla morte del marito, venga imprigionata da Berengario II, che la tormenta con molte angherie⁷⁹. Il Signore, tuttavia, provvede subito a liberare la regina: «*nam quedam eius tyruncula, Christi premonita dextera, domnam*

propriis manibus liberat. Hec subter limina ostiorum terram cavat manibus, quondam iatum faciens, se et domnam clam liberat»⁸⁰. Con l'aiuto di Cristo, una "servetta" è quindi in grado di dimostrare intraprendenza e capacità fisiche maschili e di liberare autonomamente la regina e, ancora una volta, le donne della *Cronaca* sembrano non solo godere del favore divino, ma anche essere capaci di trasformarsi e di trasformare la realtà che le circonda in maniere inaspettate, sfuggendo alle vessazioni dei potenti e immorali uomini laici. La virtù di Adelaide, infatti, è subito messa alla prova. Nel corso della sua fuga, la regina si imbatte in un chierico, Varino, il quale, «*fi[n]xi se capi ab eius amore et requirit scelus nefarium. At regina nobilissima stuprum abnegat; ille minacibus verbis eam minitat, quia proderet eam regi [...]. Modestus namque clericus, verba rennuens ficta, rennuit inania*»⁸¹. Le donne della *Cronaca*, costantemente minacciate dal mondo che le circonda, con la protezione del Signore riescono, e con delle risorse inaspettate, a avere successo nelle loro imprese. Non vale forse lo stesso per l'abbazia di Novalesa?

- 31 Per concludere, mi sembra opportuno arrivare, dopo essere partiti da un'analisi degli oggetti all'interno della *Cronaca*, a quest'ultima come oggetto. Come sottolinea Fabienne Pomel, infatti, gli oggetti nei testi svolgono una funzione di segni strutturanti ed ermeneutici diretti al lettore, funzionali alla ricezione del testo stesso⁸². L'introduzione di certi oggetti nella narrazione non ci apre quindi solo uno spaccato sul già menzionato retroterra del cronista, ma ci permette anche di riflettere sull'audience che deve interfacciarsi con l'oggetto che quest'ultimo produce. Il pubblico della *Cronaca* non è composto dagli aristocratici di Liutprando, ma, verosimilmente, da monaci e chierici impegnati in un'opera di ricostruzione e riforma. In questo senso, la minaccia non è sicuramente costituita dal potere femminile e dalla capacità di controllo della sfera privata che le donne erano in grado di esercitare, come nel caso di Liutprando. Per il cronista, ogni voce, femminile o maschile, ogni cambiamento di genere, forma o natura, può essere funzionale a esaltare Novalesa e la sua tradizione, a riempire il passato dell'abbazia di miracoli, elementi fantastici e impressionanti, traendo spunto da testi esistenti, siano essi poemi epici, come il *Waltharius*, o testi agiografici, come il *Liber in gloria martyrum*. C'è una sola soglia che, per un monaco sostenitore della riforma della Chiesa dell'XI secolo, non va valicata⁸³, ed è quella che Berta prova a oltrepassare: la separazione tra laici/laiche ed ecclesiastici/ecclesiastiche. In questo senso, il genere non è sicuramente, per l'autore novalicense, una categoria "naturale" o dallo statuto più originario: la realtà che dipinge è innervata da una divisione molto più marcata tra il mondo religioso e quello laico, due realtà in comunicazione ma chiaramente gerarchizzate⁸⁴. Le donne possono trasformare reliquie, possono cavalcare ed essere forti come uomini, ma non entrare nello spazio santo di Novalesa, chiunque esse siano, perfino nel caso della moglie del più beato sovrano e benefattore dell'abbazia, Carlo Magno: gli Arduinici e tutti gli altri poteri secolari sono avvisati!

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Capitularia regum Francorum, a cura di A. Boretius e V. Krause, Monumenta Germaniae Historica, Hannover, 1883-1897, 2 voll.

Cronaca di Novalesa, a cura di G. C. Alessio, Torino, Einaudi, 1982.

Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, a cura di V. Marucci, Roma, Salerno Editrice, 2006.

Giovanni Cassiano, *Institutions cénobitiques*, a cura di J.-C. Guy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965.

Gregorio di Tours, *Liber in gloria martyrum, Scriptores rerum merovingicarum*, a cura di B. Krusch, Hannover, Monumenta Germaniae Historica, 1885, XIII, vol. I.

Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, a cura di P. Chiesa, Roma, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, 2015.

Monumenta Novaliciensia Vetustoria, Raccolta degli atti e delle cronache riguardanti l'Abbazia della Novalesa, a cura di C. Cipolla, Roma, Forzani e C. tipografi del senato, 1898, 2 voll.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di A. Zanella, Milano, BUR, 1981.

Studi

ANDENNA Giancarlo, *Monachesimo e riforma della Chiesa nell'XI secolo*, in A. Lucioni (a cura di), *Il monachesimo italiano del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 2010, pp. 3-22.

BERTINI Ferruccio, *Problemi di attribuzione e datazione del Waltharius*, «Filologia Mediolatina», n° 6-7, 1999-2000, pp. 63-77.

BISANTI Armando, *La leggenda di Walthario e i distici "Vualtarius fortis" nel "Chronicon Novalicense"*, «Bollettino di Studi Latini», vol. 40, n° 1, 2010, pp. 76-85.

BISANTI Armando, *L'epica latina altomedievale e il Waltharius*, Palermo, Istituto Poligrafico Europeo, 2010.

BLOCH Marc, *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Torino, Einaudi, 2009.

BOULHOL Pascal, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2002.

BUC Philippe, *Italian Hussies and German Matrons. Liutprand of Cremona on Dynastic Legitimacy*, «Frühmittelalterliche Studien», vol. 29, n° 1, 1995, pp. 207-225.

CASIRAGHI Giampietro, *L'organizzazione ecclesiastica nelle valli di Susa e di Moriana dall'VIII al X secolo*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», a. XCIX, 2001, pp. 363-379.

D'ACUNTO Nicolangelo, *Monachesimo camaldolese e monachesimo "riformatore" nel secolo XI*, in C. Caby e P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 2014, pp. 21-38.

D'ACUNTO Nicolangelo, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma, Carocci, 2020.

DEHOUX Esther, *Saint Maurice, soldat au service du prince*, «Inflexions», vol. 27, n° 3, 2014, pp. 175-184.

GEARY Patrick J., *Aristocracy in Provence: The Rhône Basin at the Dawn of the Carolingian Age*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1985.

GEARY Patrick J., *Furta sacra: la trafugazione delle reliquie nel Medioevo, secoli IX-XI*, trad. a cura di E. Fera, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

GIAI Giuliana, *Tra Novalesa e Chartres: Adraldo e la Renovatio novalicense nell'XI secolo*, «Benedictina», vol. 59, 2012, pp. 271-296.

LA ROCCA Cristina, *Liutprando da Cremona e il paradigma femminile di dissoluzione dei Carolingi*, in Ead. (a cura di), *Agire da donna: Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Atti del convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005), Turnhout, Brepols, 2007, pp. 291-309.

LAUWERS Michel, *Mémoire des origines et idéologies monastiques : Saint-Pierre-des-Fossés et Saint-Victor de Marseille au XI^e siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome», vol. 115, n° 1, 2003, pp. 155-180.

LETT Didier, *Préface : le travestissement comme brouillage des catégories*, «Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales», n° 47, 2023, <<https://doi.org/10.4000/questes.6833>>.

MACLEAN Simon, *“Waltharius”: Treasure, Revenge and Kingship in the Ottonian Wild West*, in K. Gilbert e S. D. White (a cura di), *Emotion, Violence, Vengeance and Law in the Middle Ages. Essays in Honour of William Ian Miller*, Leiden / Boston, Brill, 2018, pp. 225-251.

MAGNANI Eliana, *Monastères et aristocratie en Provence, milieu X^e-XII^e siècles*, Münster, Lit Verlag, 1999.

MERLO Grado Giovanni, *Le riforme monastiche e la “vita apostolica”*, in A. Vauchez, G. De Rosa e T. Gregory (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, Roma, Laterza, 1993, pp. 271-291.

MOSTERT Marco, *Boniface in Frisia*, in M. Aaij e S. Godlove (a cura di), *A Companion to Boniface*, Leiden, Brill, 2020, pp. 327-354.

NOBLE Thomas F. X., *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

PANCER Nira, *Au-delà du sexe et du genre*, «Revue de l'histoire des religions», t. 219, n° 3, 2002, pp. 299-323.

POMEL Fabienne (a cura di), *Lire les objets médiévaux. Quand les choses font signes et sens*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

PROVERO Luigi, *L'abbaziale di Eldrado a Novalesa e il confronto con la società valsusina (secolo IX)*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», a. XCIX, 2001, pp. 381-404.

PROVERO Luigi, *San Carlo Magno: la costruzione cerimoniale di una centralità politica*, «Studi e materiali di storia delle religioni», vol. 88, n° 1, 2022, pp. 67-87.

RIPART Laurent, *La Novalaise, les Alpes et la frontière (VIII^e-XII^e siècle)*, in A. Frederi e P. Guglielmotti (a cura di), *Attraverso le Alpi. S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche*, Bari, Edipuglia, 2008, pp. 95-114.

RIPART Laurent, *L'abbaye de la Novalaise et son patrimoine provençal*, «Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes», 2015, pp. 63-76.

RIPART Laurent, *Les déserts de l'Occident : genèse des lieux monastiques dans le sud-est de la Gaule (fin IV^e-milieu VI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2021.

SCHOOLMAN Edward M., *Of Lost Libraries and Monastic Memories: Creating the Eleventh-Century Novalesa Miscellany*, «The Haskins Society Journal», vol. 28, 2017, pp. 39-62.

SCHOOLMAN Edward M., *Novalesa's Networks between Gaul and Italy: Restoring Institutional Memories and Libraries in the Twilight of the Early Middle Ages*, in M. J. Kelly e K. P. Fazioli (a cura di), *Social and Intellectual Networking in the Early Middle Ages*, Binghamton, Gracchi Books, 2023, pp. 161-190.

SCOTT Joan W., *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «American Historical Review», vol. 91, n° 5, 1986, pp. 1053-1075.

SERGI Giuseppe, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994.

SERGI Giuseppe, *I confini del potere: marche e signori fra due regni medievali*, Torino, Einaudi, 1995.

SERGI Giuseppe, *Storia di Torino*, vol. I: *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, Einaudi, 1997.

SETTIA Aldo A., *Monasteri subalpini e presenza saracena: una storia da riscrivere*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Atti del XXXIV Congresso Storico Subalpino (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1988, pp. 292-310.

SETTIA Aldo A., «*In locis qui sunt Fraxeneto vicina*». *Il mito dei Saraceni fra Provenza e Italia occidentale*, in M. Di Branco e K. Wolf (a cura di), «*Guerra santa*» e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo), Roma, Viella, 2014, pp. 167-173.

STASOLLA Francesca Romana, *Le Alpi cerniera tra popoli e culture: le vie di lunga percorrenza*, in *Carlo Magno e le Alpi*, Atti del XVIII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo (Susa, 19-20 ottobre 2006; Novalesa, 21 ottobre 2006), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2007, pp. 253-268.

STELLA Francesco, *The Carolingian Answer to the Iconoclastic War and the Birth of Western Art*, «European Review», vol. 30, n° 1, 2022, pp. 33-46.

TABACCO Giovanni, *Dalla Novalesa a San Michele della Chiusa*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare sec. X-XII*, relazioni e comunicazioni presentate al XXXII Congresso storico subalpino, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1966, pp. 479-526.

NOTE

1. *Cronaca di Novalesa*, a cura di G. C. Alessio, Torino, Einaudi, 1982 [infra CN], I, p. 17.
2. Dovrebbe trattarsi, con ogni probabilità, di Abbone, fondatore dell'abbazia. Su questo personaggio storico, rimando all'opera di P. J. Geary, *Aristocracy in Provence: The Rhône Basin at the Dawn of the Carolingian Age*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1985.
3. CN, cit., I, p. 17.
4. *Ibid.* e ivi, II, p. 52 ad esempio.
5. La pericolosità delle vie alpine è un *topos* letterario nella letteratura cronachistica dell'alto medioevo. A titolo esemplificativo, possiamo ricordare come, per Paolo Diacono, la calata dei Longobardi in Italia sia potuta avvenire solamente attraversando «angustos meatos» e «summa iuga montium» (P. Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di A. Zanella, Milano, BUR, 1981, II, 9, p. 242) o come Eginardo, narrando la spedizione in Italia di Carlo Magno contro Desiderio, affermi che «quanto gli sia stato difficile, all'ingresso in Italia, il passaggio delle Alpi, e con quanta fatica dei Franchi siano stati superati i gioghi senza strade, i picchi svettanti al cielo e le aspre rupi, potrei descriverlo a questo punto» (Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, a cura di V. Marucci, Roma, Salerno Editrice, 2006, VI, pp. 66-69). Tuttavia, «le Alpi venivano valicate, e spesso, almeno a giudicare dai racconti di viaggio e dalle innumerevoli citazioni indirette che ogni genere di fonti rivela» (F. R. Stasolla, *Le Alpi cerniera tra popoli e culture: le vie di lunga percorrenza*, in *Carlo Magno e*

le Alpi, Atti del XVIII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo (Susa, 19-20 ottobre 2006; Novalesa, 21 ottobre 2006), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2007, p. 257).

6. Su questo punto cfr. G. C. Alessio, *Introduzione*, in CN, pp. VII-XXXIX e E. M. Schoolman, *Novalesa's Networks between Gaul and Italy: Restoring Institutional Memories and Libraries in the Twilight of the Early Middle Ages*, in M. J. Kelly e K. P. Fazioli (a cura di), *Social and Intellectual Networking in the Early Middle Ages*, Binghamton, Gracchi Books, 2023, pp. 161-190.

7. Le complesse motivazioni di questo spostamento, imputato dal cronista alla minaccia saracena sull'arco alpino (CN, cit., IV, frammento 23, pp. 240-241), sono un episodio su cui la storiografia ha a lungo riflettuto, evidenziando i limiti e la parzialità del racconto del cronista (G. Tabacco, *Dalla Novalesa a San Michele della Chiusa*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare sec. X-XII*, relazioni e comunicazioni presentate al XXXII Congresso storico subalpino, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1966, pp. 479-526; G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994, pp. 60-62; L. Ripart, *La Novalaise, les Alpes et la frontière (VIII^e-XII^e siècle)*, in A. Frederi e P. Guglielmotti (a cura di), *Attraverso le Alpi. S. Michele, Novalesa, S. Teofredo e altre reti monastiche*, Bari, Edipuglia, 2008, pp. 95-114). Sulla necessità di "riscrivere" la storia della presenza di bande saracene sulle Alpi e di demitizzare la narrazione proposta dalle fonti cristiane, come la *Cronaca*, rimando a A. A. Settia, *Monasteri subalpini e presenza saracena: una storia da riscrivere*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Atti del XXXIV Congresso Storico Subalpino (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1988, pp. 292-310; Id., «*In locis qui sunt Fraxeneto vicina*». Il mito dei Saraceni fra Provenza e Italia occidentale, in M. Di Branco e K. Wolf (a cura di), «*Guerra santa*» e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo), Roma, Viella, 2014, pp. 167-173.

8. E. M. Schoolman, *Of Lost Libraries and Monastic Memories: Creating the Eleventh-Century Novalesa Miscellany*, «*The Haskins Society Journal*», vol. 28, 2017, p. 39.

9. Per una celebre e chiara spiegazione della differenza tra approccio storiografico medievale e moderno, rimando a M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere dello storico*, Torino, Einaudi, 2009, pp. 62-103.

10. Sul rotolo della *Cronaca* e sui suoi caratteri esterni rimando alla G. C. Alessio, *Introduzione*, cit., pp. XLI-L. Di per sé, già il fatto che il testo è stato tramandato da un rotolo e non da un codice è eccezionale, come mostrato in P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 205-206, nn. 1-2.

11. G. C. Alessio, *Introduzione*, cit., pp. LIII-LX.

12. Su questo punto si vedano G. Gai, *Tra Novalesa e Chartres: Adraldo e la Renovatio novalicense nell'XI secolo*, «*Benedictina*», vol. 59, 2012, pp. 271-296 e L. Ripart, *L'abbaye de la Novalaise et son patrimoine provençal*, «*Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes*», 2015, pp. 63-76.

13. L. Provero, *L'abbaziale di Eldrado a Novalesa e il confronto con la società valsusina (secolo IX)*, «*Bollettino storico-bibliografico subalpino*», a. XCIX, 2001, p. 381.

14. *Monumenta Novaliciensia Vetustoria, Raccolta degli atti e delle cronache riguardanti l'Abbazia della Novalesa*, a cura di C. Cipolla, Roma, Forzani e C. tipografi del senato, 1898 [infra *Monumenta*], vol. I, p. 357 e CN, cit., IV, pp. 190-191.

15. L. Provero, *L'abbaziale di Eldrado*, cit., pp. 401-404.

16. L'abbazia dipendeva inizialmente, non solo per i legami politici del suo fondatore, Abbone, ma per la geografia ecclesiastica dell'VIII secolo, dalla diocesi di Maurienne. È solo nel IX secolo che viene sancito il ritorno della valle di Susa nella diocesi e nel comitato di Torino. Dalla fine del VI secolo, infatti l'area era in mano ai Franchi e il confine tra Franchi e Longobardi era posto alla chiusa di Susa, parecchi chilometri più a fondo valle rispetto alla Val Cenischia, dove si trova Novalesa. Il re Gontrano aveva, inoltre, unito la valle alle diocesi di Maurienne, all'interno del quale Novalesa era stata infatti fondata (su questo punto si veda G. Casiraghi, *L'organizzazione ecclesiastica nelle valli di Susa e di Moriana dall'VIII al X secolo*, «*Bollettino storico-bibliografico*

subalpino», a. XCIX, 2001, pp. 363-379). A testimonianza di questo interesse dei Carolingi per Torino, possiamo ricordare la nomina di Claudio, chierico ispanico e membro della corte imperiale di Ludovico, a vescovo della città (G. Sergi, *Storia di Torino*, vol. I: *Dalla preistoria al comune medievale*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 403-404) e la decisione di Lotario di stabilire Torino come centro di riferimento per il completamento della formazione ecclesiastica di chiunque provenisse dalle aree di Alba, Albenga, Vado e Ventimiglia (*Capitularia regum Francorum*, a cura di A. Boretius e V. Krause, Hannover, Monumenta Germaniae Historica, 1883-1897, vol. I, n. 163, pp. 326-327). Il confine, della diocesi e del comitato di Torino diveniva quindi il Moncenisio.

17. Su questo tema, rimando a P. Boulhol, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2002; T. F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012; F. Stella, *The Carolingian Answer to the Iconoclastic War and the Birth of Western Art*, «European Review», vol. 30, n° 1, 2022, pp. 33-46.

18. CN, cit., IV, pp. 192-193.

19. Su riforma e monasteri nell'Italia nordoccidentale, rimando a G. Andenna, *Monachesimo e riforma della Chiesa nell'XI secolo*, in A. Lucioni (a cura di), *Il monachesimo italiano del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 2010, pp. 3-22. Spesso il legame tra monachesimo e riforma è stato tuttavia interpretato in un modo troppo lineare e dipendente dal modello cluniacense, creando due fazioni rigide tra i riformatori, legati ai milieu monastici e i loro oppositori, legati alla cappella palatina e, in generale, ai poteri laici. Su questo punto, rimando a N. D'Acunto, *Monachesimo camaldolese e monachesimo "riformatore" nel secolo XI*, in C. Caby e P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 2014, pp. 21-38.

20. CN, cit., IV, pp. 238-241.

21. Ivi, p. 241. Il numero 6666 ha una natura chiaramente simbolica: 6666 erano i membri della legione Tebea, della quale, secondo la tradizione, facevano parte numerosi santi, tra cui san Maurizio (cfr. E. Dehoux, *Saint Maurice, soldat au service du prince*, «Inflexions», vol. 27, n° 3, 2014, pp. 175-184).

22. CN, cit., IV, pp. 242-243.

23. Ivi, II, 4, pp. 66-69.

24. Ivi, pp. 58-59.

25. Ivi, pp. 60-61.

26. È questo un altro chiaro riferimento che collega il cronista alla riforma della Chiesa, interpretata non solo nel senso della più celebre polemica con i poteri secolari, ma anche come un rinnovamento morale interno alle comunità di chierici e monaci. Per una sintesi generale su questo tema cfr. G. G. Merlo, *Le riforme monastiche e la "vita apostolica"*, in A. Vauchez, G. De Rosa & T. Gregory (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, Roma, Laterza, 1993, pp. 271-291.

27. È un tema, questo, che mette in evidenza le origini provenzali del cenobio novalicense e la conoscenza profonda del monachesimo rodaniense-provenzale da parte del cronista, che verrà messa più chiaramente in luce nella pagina che segue.

28. CN, cit., II, 3, pp. 62-67.

29. Ivi, II, 4, pp. 66-67. Il cronista, per le ragioni già enunciate, esagera il legame dell'abbazia con Carlo Magno il quale, pur avendo in grande considerazione il monastero e trattandolo quasi alla stregua di una fondazione regia, sulla linea di quanto fatto dal padre Pipino, sicuramente non era solito soggiornare di frequente a Novalesa (cfr. *Carlo Magno e le Alpi*, cit., pp. 49-74 e pp. 269-298).

30. Ivi, II, 4, pp. 66-67: «sua moglie, la regina Berta, che da molto tempo desiderava dare un'occhiata all'interno del monastero, si alzò di nascosto quella stessa notte e, senza palesare a nessuno la sua intenzione, tranne che a una sua fedelissima ancella, indossò un mantello col cappuccio per non essere riconosciuta e con passo rapido si diresse senza indugio al monastero. Ma come giunse dinnanzi all'oratorio di San Pietro, improvvisamente cadde a terra e spirò».

31. D. Lett, *Préface: le travestissement comme brouillage des catégories*, «Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales», n° 47, 2023, <<https://doi.org/10.4000/questes.6833>>: «Il travestimento, posizione intermedia che confonde le categorie, è sempre l'occasione per cogliere le frontiere che delimitano gli status, i ruoli e le identità degli attori e delle attrici. In una società d'ordine molto gerarchizzata, come quella medievale [...], ogni modificazione volontaria del corpo o dello statuto dell'uomo o della donna, creati a immagine di Dio, è percepito come un peccato» [trad. propria].
32. G. Cassiano, *Institutions cénobitiques*, a cura di J.-C. Guy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965, I, 6, pp. 46-47: «che nella nostra lingua, come nella loro, si chiama mantellina (*mafors*). In questo modo evitano sia il prezzo elevato che lo sfoggio delle pianete (*planeticae*) o di mantelli (*byrri*)» [trad. propria].
33. L. Ripart, *Les déserts de l'Occident: genèse des lieux monastiques dans le sud-est de la Gaule (fin IV^e-milieu VI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2021.
34. *Monumenta*, cit., vol. I, 1, pp. 8-9: «secondo la norma evangelica et la regola di san Benedetto e degli altri padri ortodossi» [trad. propria].
35. L'avvicinamento di Abbone ai carolingi, attestato dal suo legame con Carlo Martello e dal conseguente supporto alla sua riconquista della Gallia sud-orientale, è marcato da un abbandono di questo riferimento ai *prisci patri*. Nel suo testamento del 739, tredici anni dopo la fondazione del cenobio, Abbone menziona come riferimento legislativo per Novalesa solo la regola benedettina (*Testamentum Abbonis*, in P. J. Geary, *Aristocracy in Provence*, cit., pp. 40-41). Un forte impegno nell'affermazione della regola benedettina da parte di Carlo Martello si collega all'evangelizzazione della Frisia, di cui viene incaricato Winfrith-Bonifacio e che comporta la diffusione del monachesimo benedettino (M. Mostert, *Boniface in Frisia*, in M. Aaij e S. Godlove (a cura di), *A Companion to Boniface*, Leiden, Brill, 2020, pp. 327-354).
36. *CN*, cit., II, 1, pp. 52-55.
37. L. Ripart, *Les déserts de l'Occident*, cit., pp. 134-271.
38. *CN*, cit., appendice 11, pp. 340-341. Su questo punto cfr. M. Lauwers, *Mémoire des origines et idéologies monastiques: Saint-Pierre-des-Fossés et Saint-Victor de Marseille au XI^e siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome», vol. 115, n° 1, 2003, p. 171.
39. Su questo punto si veda E. Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence, milieu X^e-XII^e siècles*, Münster, Lit Verlag, 1999, pp. 227-228, che è stata la prima a rilevare questo elemento.
40. *CN*, cit., I, pp. 16-17.
41. *CN*, cit., II, 4, pp. 67-69.
42. Questa idea è stata già avanzata, per quanto riguarda il contesto merovingio, da Nira Pancer, per la quale il modello di vita monastico è qualcosa di teorizzato aldilà del sesso e del genere e che tende, piuttosto, a definire uno stila di vita specifico per i religiosi/e, rispetto ai laici e alle laiche (N. Pancer, *Au-delà du sexe et du genre*, «Revue de l'histoire des religions», t. 219, n° 3, 2002, pp. 299-323). Quest'idea mi sembra estendibile all'immagine del cenobio novalicense proposta dal cronista: la separazione dal mondo e l'allontanamento delle donne dall'abbazia non sono motivate da una presunta inferiorità del genere femminile, ma dalla necessità di evitare le tentazioni e mantenere una purezza che differenzia i monaci dagli altri laici, come dimostrano gli onori tributati a Berta dopo la morte.
43. *CN*, II, 7, pp. 72-73. Sul ruolo generale di questa narrazione, che copre ben 6 capitoli del secondo libro, e sul rapporto tra testo originale del poema e *Cronaca* rimando ad A. Bisanti, *La leggenda di Walthario e i distici "Vuoltarius fortis" nel "Chronicon Novalicense"*, «Bollettino di Studi Latini», vol. 40, n° 1, 2010, pp. 76-85; Id., *L'epica latina altomedievale e il Waltharius*, Palermo, Istituto Poligrafico Europeo, 2010, pp. 147-174, oltre che a S. MacLean, *"Waltharius": Treasure, Revenge and Kingship in the Ottonian Wild West*, in K. Gilbert e S. D. White (a cura di), *Emotion, Violence, Vengeance and Law in the Middle Ages. Essays in Honour of William Ian Miller*, Leiden / Boston, Brill, 2018, pp. 225-251. Sulla lunga e complicata tradizione e datazione del poema si veda anche

- F. Bertini, *Problemi di attribuzione e datazione del Waltharius*, «Filologia Mediolatina», n° 6-7, 1999-2000, pp. 63-77.
44. CN, cit., II, 8, pp. 76-77.
45. Ivi, 9, pp. 78-81.
46. Ivi, pp. 84-85. Si tratta dei versi 263-268 del poema: «prendi anzitutto l'elmo del re e la tunica a tre fili, | bada, e la corazza, opera di fabbri valenti. | Poi prendi due scrigni non molto grandi | e mettili dentro tanti bracciali pannonici | finché a stento tu possa sollevarteli al petto».
47. Ivi, pp. 86-87. Si tratta del verso 332 del poema: «alla mano della vergine affida le briglie ondegianti».
48. Ivi, pp. 88-89. Si tratta dei versi 341-343 del poema: «La donna guida il cavallo che porta il ricco tesoro | e tiene in mano anche una verga di nocciolo | con cui il pescatore immerge l'amo nell'onda».
49. Ivi, 12, pp. 110-111.
50. Ivi, pp. 112-113.
51. *Ibid.*
52. Su questo punto cfr. P. J. Geary, *Furta sacra: la trafugazione delle reliquie nel Medioevo, secoli IX-XI*, trad. a cura di E. Fera, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 61-91.
53. CN, cit., I, n. 2, pp. 17-19.
54. Gregorio di Tours, *Liber in gloria martyrum, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 1, parte 2, a cura di B. Krusch, Hannover, Monumenta Germaniae Historica, 1885, XIII, pp. 47-48.
55. G. Arnaldi, *Introduzione*, in Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, a cura di P. Chiesa, Roma, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, 2015, pp. XII-XL.
56. P. Chiesa, *Leggere l'Antapodosis*, in Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, cit., pp. XLIII-LX.
57. CN, cit., V, 3, pp. 255-259.
58. Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, cit., IV, 12, pp. 262-265.
59. *Ibid.*
60. C. La Rocca, *Liutprando da Cremona e il paradigma femminile di dissoluzione dei Carolingi*, in Ead. (a cura di), *Agire da donna: modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Atti del convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005), Turnhout, Brepols, 2007, pp. 293-295. Su questo tema si veda anche P. Buc, *Italian Hussies and German Matrons. Liutprand of Cremona on Dynastic Legitimacy*, «Frühmittelalterliche Studien», vol. 29, n° 1, 1995, pp. 207-225.
61. C. La Rocca, *Liutprando da Cremona*, cit., p. 307.
62. Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, cit., V, 10, pp. 326-327.
63. C. La Rocca, *Liutprando da Cremona*, cit., p. 296.
64. *Ibid.*
65. Su questo tema cfr. L. Provero, *San Carlo Magno: la costruzione cerimoniale di una centralità politica*, «Studi e materiali di storia delle religioni», vol. 88, n° 1, 2022, pp. 67-87.
66. CN, cit., II, 4, pp. 66-67.
67. *Ibid.*
68. L. Provero, *San Carlo Magno*, cit., p. 69.
69. CN, cit., III, 32, pp. 182-183: «ma, quasi fosse vivo, stava seduto su un trono. Era incoronato con una corona d'oro; teneva uno scettro nelle mani».
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*
72. L. Provero, *San Carlo Magno*, cit., p. 73.
73. CN, cit., II, 3, pp. 62-67.
74. Per la fondazione di San Giusto e le sue conseguenze si veda G. Sergi, *I confini del potere: marche e signori fra due regni medievali*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 136-141.
75. Ivi, p. 138.
76. CN, cit., V, pp. 262-263.

77. Ivi, pp. 280-281.

78. Ivi, pp. 282-283.

79. Ivi, pp. 266-269.

80. Ivi, pp. 268-269: «infatti una sua servetta, avvertita dalla destra di Dio, libera la sua signora con le sue proprie mani. Essa scava con le mani la terra sotto la soglia dell'uscio, fa infine un buco e, di nascosto, libera sé e la sua padrona».

81. *Ibid.*: «simulò di essere preso dal desiderio di lei e richiese l'atto nefando. Ma la nobilissima regina si oppone allo stupro. Egli con parole intimidatorie la minaccia di consegnarla al re [...]. Ma quel chierico modesto, smentendo le sue parole simulate, rifiutò le altre senza fondamento».

82. F. Pomel (a cura di), *Lire les objets médiévaux. Quand les choses font signes et sens*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, p. 24.

83. Se, come sottolinea D'Acunto, non tutto il monachesimo era riformatore (N. D'Acunto, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma, Carocci, 2020, pp. 31-45). Il cronista, anche in virtù degli specifici interessi di riaffermazione della potenza novalicense nei confronti del potere secolare degli Arduinici, sembra essere un forte sostenitore della fine delle ingerenze laiche in ambito ecclesiastico.

84. Sulla storicizzazione della nozione di genere si veda J. W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «American Historical Review», vol. 91, n° 5, 1986, pp. 1053-1075.

RIASSUNTI

L'articolo intende analizzare il ruolo che gli oggetti ricoprono nel connotare i tentativi di cambiamento identitario femminile nella *Cronaca di Novalesa*, testo anonimo dell'XI secolo che ripercorre la storia dell'abbazia valsusina tra il 726, anno della sua fondazione, e la prima metà del secolo XI. Dopo una contestualizzazione dell'opera e del suo autore e una rapida presentazione dei fini e del rapporto con gli oggetti della *Cronaca*, verrà confrontata l'attitudine del cronista di fronte alla capacità trasformativa del genere femminile con quella di Liutprando da Cremona, partendo da due episodi fittizi narrati nel secondo libro, il tentativo di travestimento di Berta, presunta moglie di Carlo Magno, e la virilizzazione di Ildegonda, personaggio tratto dal poema epico *Waltharius*. Ciò consentirà di mettere in luce come, nell'opera novalicense, il cronista intenda sottolineare maggiormente la differenza tra mondo laico ed ecclesiastico, piuttosto che quella di genere, con un intento polemico nei confronti dei marchesi Arduinici, oppressori dell'abbazia.

L'article entend analyser le rôle que les objets jouent dans la connotation des tentatives de changement d'identité des femmes dans la *Chronique de la Novalaise*, texte anonyme du XI^e siècle qui retrace l'histoire de cette abbaye du Val de Suse entre 726, année de sa fondation, et la première moitié du XI^e siècle. Après une rapide présentation de l'œuvre, de son auteur et des principaux objectifs de la *Chronique* et du rôle qu'y jouent les objets, on comparera les attitudes du chroniqueur et de Liutprand de Crémone à l'égard de la capacité de transformation du sexe féminin, à partir de deux épisodes fictifs racontés dans le deuxième livre, le déguisement de Berthe (épouse présumée de Charlemagne) en moine et la virilisation d'Hildegonde (personnage issu du poème épique *Waltharius*). On verra comment le chroniqueur souligne davantage la différence entre les mondes séculier et ecclésiastique que la différence entre les sexes, avec une intention polémique évidente à l'égard des marquis Arduinides, qui opprimaient alors l'abbaye.

The article intends to analyse the role played by objects in connoting attempts to change women's identities in the *Chronicon of Novalesa*, an anonymous 11th-century text that traces the history of the Valsusina abbey between 726, the year of its foundation, and the first half of the 11th century. After a brief presentation of the work, its author, its aims and the role played by objects in the *Chronicon*, the chronicler's attitude towards the transformative capacity of the female gender will be compared with the one of Liutprand of Cremona, starting from two fictitious episodes narrated in the second book of the *Chronicon*, namely the attempted disguise of Bertha, Charlemagne's presumed wife, and the virilization of Hildegonda, a character taken from the epic poem *Waltharius*. Thus, it will be possible to highlight how, in Novalesa's work, the chronicler intends to emphasize the difference between the secular and the ecclesiastical world, rather than gender differences, with a polemical intent towards the Arduinic marquises, oppressors of the abbey.

INDICE

Mots-clés : déguisement, Berthe, différence de genre, réforme de l'Église

Parole chiave : travestimento, Berta, differenza di genere, riforma della Chiesa

Keywords : disguise, Berta, gender difference, ecclesiastical reform

AUTORE

TOMMASO LAGANÀ

Università degli Studi di Torino

tommaso.lagana@gmail.com