

STEFANIA ARCARA

Profetesse e predicatrici itineranti nell'Inghilterra rivoluzionaria

Viaggiatrici

Uno dei più antichi trattati sull'arte del viaggio, il *Methodus Apodemica* (1577) del medico Theodor Zwinger, enumera quattro categorie di persone che non possono viaggiare: «Infanti. Persone anziane. Pazzi. Donne».¹ Una simile proibizione è reiterata nel *Pervigilium Mercurii* (1598) di Georgius Loysius, nel quale si legge: «la Natura stessa vuole che le donne stiano a casa. È vero che [...] nessuna donna, a meno che non sia disperatamente povera o di facili costumi, desidera viaggiare».² Nell'Inghilterra della prima età moderna una donna che viaggiasse da sola, senza la protezione di un uomo, si collocava nelle categorie infamanti di prostituta o vagabonda, perseguitate dalla legge.³ In una società in cui la divisione sessuale del lavoro era sostenuta dall'ideologia religiosa e la subalternità femminile era giustificata tanto dalla legge divina quanto dal sapere medico e filosofico,⁴ la maggior parte delle donne abitava uno spazio muto,

1 Theodor Zwinger, *Methodus Apodemica*, in Clare Howard, *English Travellers of the Renaissance*, London, John Lane, 1914, p. 34. Qui e di seguito, tutte le citazioni da fonti in inglese, se non diversamente specificato, sono da me tradotte.

2 Georgius Loysius, *Pervigilium Mercurii in quo agitur de praestantissimis peregrinantis virtutibus ...*, Spira, Impensis Viduae Bernard Albin, 1600, p. 28.

3 Il Vagrancy Act del 1656 puniva «all wandering persons»; Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 49. Questa legge rese estremamente difficili gli spostamenti per i predicatori quaccheri; Rosemary Moore, *The Light in Their Conscience. The Early Quakers in Britain, 1646-1666*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 71.

4 Come nota Patricia Crawford, «la divisione sessuale del lavoro nell'Inghilterra della prima età moderna veniva spiegata in termini religiosi. Dio aveva

«politicamente inerte, vincolato a cicli di maternità e mortalità infantile»: la vita delle donne comuni era vissuta per lo più localmente, entro i confini della parrocchia o della contea.⁵

Malgrado non siano mai mancati nella storia inglese esempi di insubordinazione alle norme patriarcali da parte di donne che, con varie strategie, riuscirono a guadagnarsi una relativa libertà di movimento, fu il periodo turbolento della rivoluzione (1640-1660) e del radicalismo religioso a offrire a un numero senza precedenti di donne l'opportunità di spostarsi autonomamente, tanto nel loro paese quanto in terre lontane, e di conquistarsi spazi di azione e di libertà.⁶ Sebbene l'ordine sociale patriarcale non fosse stato sostanzialmente intaccato in quello che Christopher Hill ha chiamato il "mondo alla rovescia" dei rivoluzionari, la religione delle sette radicali (quaccheri, battisti, quintomonarchisti, Ranters) affermava l'eguaglianza di ogni creatura dinanzi a Dio e prevedeva quindi che chiunque potesse predicare e profetizzare, persino le donne e i «mechanicks» (gli uomini non istruiti).⁷ Un trattato anti-quacchero del tempo denunciava con sdegno: «uomini, donne, ragazzi e ragazze, tutti possono trasformarsi in profeti». ⁸ Esplose così, nella seconda metà del Seicento, il fenomeno della profezia e della predicazione itinerante femminile che vede numerose donne appartenenti soprattutto, ma non solo, al movimento quacchero, impegnate a viaggiare e ad affidare alla scrittura la testimonianza delle proprie esperienze in una serie di affascinanti documenti riscoperti dalla storiografia femminista del XX secolo.

Negli studi sulla letteratura odepórica europea, il Seicento viene ricordato come il secolo in cui nasce e si afferma la tradizione del Grand Tour e quella del resoconto di viaggio moderno come genere letterario a sé stante,⁹ entrambe monopolio maschile. Le figure di

assegnato lavori diversi agli uomini e alle donne sin dal tempo della Creazione», istituendo «sfere separate già prima della Caduta». Al tempo stesso, «la Bibbia rendeva la subordinazione della moglie al marito un'ingiunzione divina», «le credenze e le pratiche religiose» rafforzavano le differenze sociali tra i sessi, mentre «tutti i presupposti medici sui sessi [...] rimanevano inalterati»: *Women and Religion*, London, Routledge, 1999, pp. 8-9.

5 Stevie Davies, *Unbridled Spirits. Women of the English Revolution. 1640-1660*, London, The Women's Press, 1998, pp. 33-35.

6 Crawford, *Women and Religion*, pp. 5-6.

7 Nicholas McDowell, *The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 13.

8 *Querers and Quakers*, 1653, citato in Moore, *The Light*, p. 20.

9 John Stoye, *English Travellers Abroad, 1604-1667*, New Haven, Yale University Press, 1989.

viaggiatori e scrittori di viaggio nominate dagli storici della prima età moderna sono infatti quelle dei *grand tourists* o degli esploratori e colonizzatori fuori dall'Europa.¹⁰ Negli studi sulla letteratura di viaggio femminile in ambito anglofono, inizialmente concentrati sulle viaggiatrici ottocentesche, si è consolidata l'idea, come si legge nella *Guide to Women Travellers* della Oxford University Press, che il primo esempio di resoconto di viaggio scritto da una donna sia da rintracciare non più indietro del secolo XVIII, con la figura della celebre Lady Mary Wortley Montagu.¹¹

Questa prospettiva va necessariamente ampliata, tuttavia, se rivolgiamo lo sguardo alla messe di testimonianze secentesche, alcune scritte in prima persona, di donne inglesi che intrapresero lunghi e pericolosi viaggi sia in patria che all'estero. Né *grand tourists*, né colonizzatrici, furono un fenomeno mai visto prima: donne che viaggiavano spesso in coppia e senza scorta maschile, e che lasciavano mariti e figli per imbarcarsi verso paesi lontani. Giustificavano la propria audacia con un'unica motivazione: l'ispirazione divina. Il viaggio, nella forma della predicazione itinerante dalle connotazioni profetiche, è infatti un tratto distintivo del quaccherismo degli inizi e costituiva la dimostrazione, sia per gli uomini che per le donne, che si era stati scelti da Dio.¹² Presto il quaccherismo si rivolse verso terre lontane e, quando Joseph Besse, uno dei primi storici del movimento, scriverà la sua monumentale opera sulle «sofferenze» dei quaccheri, organizzerà il materiale secondo le aree geografiche da questi visitate: le colonie americane, le Indie occidentali, l'Inghilterra, l'Olanda, il Mediterraneo e l'Asia.¹³

Com'è stato documentato, molte donne parteciparono alle missioni all'estero che accompagnarono l'enorme sviluppo del movimento:¹⁴ oltre che di quacchere inglesi presenti a Venezia, Livorno, Roma, si ha notizia del caso di Ann Gargill che si recò

10 Cfr. Andrew Hadfield, *Literature, Travel, and Colonial Writing in the English Renaissance 1545-1625*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

11 Jane Robinson, *Wayward Women. A Guide to Women Travellers*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 1.

12 Susan Wiseman, *Gender, Cultural Difference and Quaker Women's Travel Narratives*, in Kate Chedzoy, Melanie Hansen, Suzanne Trill (eds), *Voicing Women. Gender and Sexuality in Early Modern Writing*, Keele [Staffordshire], Keele University Press, 1996, pp. 153-171, p.155.

13 Joseph Besse, *A Collection of the Sufferings of the People Called Quakers*, 2 voll., London, L. Hinde, 1753.

14 Per una dettagliata ricostruzione dell'attività missionaria delle donne quacchere, rimando al saggio di Stefano Villani, *Donne quacchere nel XVII secolo*, «Studi storici», 40, 1999, n. 2, pp. 585-611.

in Portogallo e in Olanda, di Mary Fisher che, tra i suoi numerosi viaggi, predicò addirittura al sultano Maometto IV in Turchia, delle infaticabili viaggiatrici Katherine Evans, Sarah Cheevers e Hester Biddle, di cui si dirà più avanti, senza contare il flusso costante di viaggiatrici nel Nuovo Mondo, specialmente nella Nuova Inghilterra, dove i gruppi quaccheri arrivati dalla madrepatria subirono violente persecuzioni da parte dei puritani americani.¹⁵ Dei quaccheri che tra il 1656 e il 1663 si imbarcarono per l'America, quasi la metà erano donne.¹⁶

A differenza dei pellegrini medievali e dei missionari colonizzatori, i quaccheri secenteschi non si prefiggevano una meta precisa da raggiungere, né seguivano un itinerario prestabilito, ma partivano con l'unico obiettivo di proclamare la "Luce" e la verità ovunque il Signore li portasse. Il viaggio è per loro mezzo e fine al tempo stesso e presenta perciò le modalità di un nomadismo mistico, un'imprevedibile erranza governata unicamente dalla volontà divina. Il loro viaggio, piuttosto che appartenere alla tradizione missionaria, rientra nella tipologia del viaggio biblico, come quello di Abramo, motivato dalla decisione divina, un «viaggio-vocazione, in cui tanto è importante il non sapere il "dove", quanto l'uscire "da"».¹⁷

È questa modalità di viaggio avventurosa, quasi picaresca, dettata dall'imperscrutabile volontà divina, a fornire alle profetesse la possibilità di rivoluzionare la propria vita e sperimentare una forma di libertà oltre i limiti della famiglia patriarcale e i confini materiali della casa, della parrocchia e della contea. Tuttavia, le predicatrici, rispetto ai predicatori, erano particolarmente esposte alle punizioni.¹⁸ Autonomia e libertà di movimento per una donna erano spesso pagate al prezzo del martirio: prigionia, fustigazioni e altre atroci punizioni, a volte la morte. Nell'incontro con i "nemici", durante i loro viaggi le quacchere itineranti sembrano ricercare il pericolo,

15 Cfr. Itala Vivan, *La sfida quacchera alla Nuova Inghilterra*, «Studi americani», 1973, nn. 19-20, in particolare pp. 36-43.

16 Barry Reay, *The Quakers of the English Revolution*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 26; Judith Rose, *Prophesying Daughters*, «Critical Survey», 2002, vol. 14, n. 1, p. 95. Sulle missioni quacchere nel Mediterraneo si rimanda agli studi di Stefano Villani, *Donne quacchere; Una quacchera a Lisbona. I viaggi e gli scritti di Ann Gargill*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, serie IV, 1999, n. 1, pp. 247-281 e Id., *Tremolanti e papisti. Missioni quacchere nell'Italia del Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.

17 Paolo de Benedetti, *Il viaggio nella Bibbia*, in Giovanni Gasparini (a cura di), *Il viaggio*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000, p.136.

18 Moore, *The Light*, p. 25.

spesso ritornando testardamente e orgogliosamente nei luoghi dai quali sono state appena scacciate con violenza.

Profetesse e scrittrici

Oltre a quelli spaziali, vi sono altri limiti sociali che le predicatrici secentesche trasgrediscono: l'ingiunzione al silenzio rivolta alle donne e la proibizione della presa di parola pubblica, interdizioni che si estendevano alla scrittura destinata alla stampa. Nella sfera pubblica secentesca, la pubblicazione di un testo rendeva scandalosa la parola femminile e metteva a repentaglio l'"onestà" di chi osasse esibire la posizione di autrice.¹⁹ Dal momento che nell'Inghilterra del Seicento le donne erano il gruppo sociale in assoluto meno alfabetizzato,²⁰ è degna di nota la cospicua presenza femminile nell'ambito della scrittura e della stampa (con tipografie clandestine gestite da donne)²¹ nel movimento quacchero. Le predicatrici quacchere hanno «rivoluzionato la scrittura femminile, pubblicando quasi il venti per cento di tutta la letteratura inglese scritta da donne» del secolo XVII:²² tra i testi religiosi scritti da donne, le opere firmate da quacchere formano il più ampio *corpus* di scrittura femminile prima del 1700.²³

Le quacchere e altre scrittrici delle sette radicali produssero pamphlet, lettere, resoconti di viaggio e di conversione ma, come documenta Elaine Hobby, «più della metà dei testi pubblicati da donne tra il 1649 e il 1688 [gli anni dell'Interregno] furono profezie».²⁴ È

19 Cfr. Elaine Hobby, *Virtue of Necessity. English Women's Writing, 1649-88*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989. Sulla forza democratizzante della pamphlettistica politico-religiosa nell'Inghilterra rivoluzionaria e sull'estensione del modello habermasiano di "sfera pubblica" alla metà del Seicento, cfr. Sharon Achinstein, *Women on Top in the Pamphlet Literature of Revolutionary England*, «Women's Studies», 1994, vol. 24, nn. 1-2, pp. 131-163, David Zaret, *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000 e Marcus Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture of Revolutionary England, 1640-1660*, Aldershot, Ashgate, 2006.

20 Davies, *Unbridled Spirits*, p. 34.

21 Arnold Lloyd, *Quaker Social History, 1669-1738*, London, Longmans, 1950, p.150.

22 Michele Lise Tarter, *Written from the Body of Sisterhood. Quaker Women's Prophesying and the Creation of a New World*, in Michele Lise Tarter, Catie Gill (eds), *New Critical Studies on Early Quaker Women, 1650-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 69.

23 Margaret J.M. Ezell, *Writing Women's Literary History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 133.

24 Hobby, *Virtue of Necessity*, p. 26. Sul rapporto tra donne, religione e scrittura nel Seicento si vedano, tra gli altri, Ezell, *Writing Women's Literary History* e Tarter,

con il genere della profezia che ha luogo «l'irruzione della parola femminile»²⁵ nella sfera pubblica: la profezia, infatti, si inseriva in pieno nel dibattito politico del tempo, saturo di attese millenaristiche e idee rivoluzionarie. Durante la rivoluzione, come scrive Hill, l'Inghilterra si trasformò in una «nazione di profeti»,²⁶ i quali lanciavano predizioni apocalittiche sul futuro del paese incentrate sul ribaltamento delle gerarchie annunciato nei libri di Isaia, Ezechiele e altri profeti biblici. I giorni della rivoluzione, del regicidio e dell'instaurazione del Commonwealth erano considerati da chi li viveva come gli «ultimi giorni» di cui parlava il profeta Gioele, un'epoca straordinaria in cui «i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno» (2: 28). Questa importante legittimazione biblica delle donne come canali del messaggio divino sullo stesso piano degli uomini era uno dei più forti appigli di cui si servivano le profetesse per rimandare al concetto egualitario dell'anima senza genere («ungendered soul»)²⁷. La quintomonarchista Mary Cary, per esempio, così avanza la sua straordinaria rivendicazione che annuncia il superamento di ogni gerarchia sociale:

Non solo gli uomini ma le donne profetizzeranno; non solo gli anziani, ma i giovani, non solo i superiori, ma gli inferiori, non solo coloro che possiedono l'istruzione universitaria, ma coloro che non la possiedono, persino le domestiche e le serve.²⁸

Nella profezia convergono diverse forme di insubordinazione femminile e sconfinamento rispetto ai limiti culturali e materiali imposti alle donne nel patriarcato: le profetesse e predicatrici itineranti non solo esercitano, con i loro continui viaggi, una libertà di movimento proibita alle donne, ma osano anche prendere parola nell'arena pubblica (strade, piazze del mercato, chiese, università, persino le porte del Parlamento). Esse hanno l'ardire di rivolgere le proprie profezie, cariche di tagliente critica sociale, direttamente alle auto-

Written from the Body of Sisterhood.

25 Christine Berg, Philippa Berry, *Spiritual Whoredom. An Essay on Female Prophets in the Seventeenth Century*, in Francis Barker (ed.), *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*, Colchester, University of Essex, 1981, p. 38.

26 Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 87.

27 Hilary Hinds, *God's Englishwomen. Seventeenth-Century Radical Sectarian Writing and Feminist Criticism*, Manchester, Manchester University Press, 1996, p. 50.

28 Mary Cary, *The Little Horns Doom and Downfall*, London, Printed for the Author, 1651, p. 238. <<https://ota.bodleian.ox.ac.uk/repository/xmlui/handle/20.500.12024/A81085>> (12/22).

rità maschili: oltrepassano le barriere sociali basate sul genere e sulla classe sociale interpellando aggressivamente politici, magistrati, militari, ministri della chiesa anglicana, preti cattolici e inquisitori. Per fare ciò, queste donne straordinariamente coraggiose mettono in atto una serie di strategie retoriche, sovvertimenti del testo biblico e acrobazie argomentative che vorrei esaminare attraverso due testi esemplari del periodo: il resoconto di viaggio e di prigionia nelle carceri dell'Inquisizione di Katherine Evans e Sarah Cheevers e l'invettiva di Hester Biddle rivolta alle università di Oxford e Cambridge. Si tratta di autrici appartenenti al movimento quacchero, il quale, come ha sottolineato Stefano Villani, «si distinse per il ruolo assolutamente di primo piano che in esso ebbero le donne», specialmente nell'attività missionaria.²⁹

Katherine Evans e Sarah Cheevers nel Mediterraneo

Nel 1658 Katherine Evans e Sarah Cheevers, rispettivamente di quaranta e cinquant'anni, lasciano mariti e figli per partire dal porto di Plymouth dirette ad Alessandria d'Egitto. Non raggiungeranno la meta iniziale poiché l'itinerario delle due viaggiatrici seguirà le imprevedibili vicissitudini dei passaggi in nave, una sorta di "autostop" secentesco. Sebbene siano di estrazione borghese, indossano vestiti tanto poveri da essere scambiati per abiti francescani e portano con sé poche cose: «un bauletto, et straponto per una con alcune loro mutande», nonché alcuni testi quaccheri tradotti in latino, francese e fiammingo.³⁰ Arrivate a Livorno, si imbarcano su un vascello che fa scalo a Malta dove, ispirate dal Signore, entrano in una chiesa (che loro chiamano «una delle loro case col campanile») e cadono in trance, disturbando la liturgia e volgendo le spalle all'altare. Vengono arrestate per ordine del Sant'Uffizio, processate e incarcerate per tre anni e mezzo. Minacciate di morte e di tortura, sottoposte a interrogatori, sostengono violente discussioni con i frati dell'Inquisizione; nel frattempo praticano lunghi digiuni, si ammalano e pregano, confortate da visioni divine e sogni premonitori. Malgrado i ripetuti sequestri di carta e calamaio da parte degli Inquisitori, in

²⁹ Villani, *Donne quacchere*, p. 587 e p. 591.

³⁰ Si vedano gli atti processuali dell'Inquisizione riportati in Stefano Villani (a cura di), *A True Account of the Great Tryals and Cruel Sufferings... La vicenda di due quacchere prigioniere dell'inquisizione di Malta*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2003, p. 315. Lo «straponto» (o «strapunto») era un sacco imbottito e trapuntato, usato come rudimentale giaciglio, equivalente all'odierno sacco a pelo.

cella Katherine e Sarah affidano alla scrittura il racconto delle proprie esperienze.

Liberate nel 1662, ancora per alcuni mesi rimangono sull'isola, ospiti del console inglese, in attesa di un segno della volontà del Signore e di un passaggio in nave.³¹ Rischiano di essere nuovamente arrestata, il 25 agosto Katherine scrive una profezia rivolta alle autorità maltesi per avvertirle dell'imminente abbattersi dell'ira divina. Le due donne iniziano il loro viaggio di ritorno a bordo della nave inglese *Sapphire* che le trasporta, passando per Livorno (nel febbraio del '63), fino a Tolone. Dopo un'altra tappa a Malaga, la nave approda a Tangeri, presso la guarnigione inglese in quei giorni assediata dai «Mori». Qui Katherine e Sarah, ispirate da Dio, tentano di uscire dal presidio per andare incontro ai musulmani, ma sono trattenute dal comandante. Imbarcatesi infine su un'altra nave inglese, dopo avere rischiato il naufragio «quando il mare era alto come montagne», ritornano in patria.

Nel 1663 viene pubblicato il loro resoconto, dal titolo *A True Account of the Great Tryals and Cruel Sufferings undergone by those two faithful Servants of God, Katherine Evans and Sarah Cheevers in the time of their above three years and a halfs Confinement in the Island Malta*.³² Questo testo scritto a quattro mani offre, dalla prospettiva inedita di donne che viaggiano da sole, un movimentato quadro del Mediterraneo cosmopolita del XVII secolo, popolato da ebrei, portoghesi, «Mori», turchi, inglesi, armeni, luogo di scontro tra potenze nazionali e commerciali e di mescolanze di lingue, culture e religioni: qui le donne entrano in contatto con laici ed ecclesiastici, capitani di nave, mercanti, militari, frati, inquisitori, consoli, medici, carcerieri e compagni di prigionia e divengono di volta in volta oggetto di curiosità, pietà, disprezzo e odio.

Che cosa spinse, dunque, due donne non più giovani, entrambe mogli e madri, a valicare i confini domestici e nazionali per affrontare, da sole, pericolose avventure per mare e per terra, viaggiando in lungo e in largo per il Mediterraneo?³³ Come sottolineano ripetuti-

31 Sulle vicende che portarono alla scarcerazione delle donne cfr. Villani, *A True Account*, p. 65 ss.

32 Katherine Evans, Sarah Cheevers, *Racconto veritiero delle grandi prove e crudeli sofferenze sopportate dalle due fedeli serve di Dio Katherine Evans e Sarah Cheevers durante la loro prigionia di più di tre anni e mezzo nell'isola di Malta*, tr. it., in Stefania Arcara, *Messaggiere di luce. Storia delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers prigioniere dell'Inquisizione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2007.

33 Prima di imbarcarsi per il Mediterraneo, Katherine Evans aveva visitato l'Irlanda e varie parti dell'Inghilterra, tra cui la città di Salisbury dalla quale fu

tamente nel loro *Racconto*, Katherine e Sarah intraprendono il viaggio per ispirazione divina, per portare la «Luce del Signore» dove regnano le tenebre dell'apostasia. Affermano di professare la vera religione cristiana, quella degli «apostoli e santi padri antichi», e si definiscono «vere cristiane». Per chi non è della loro religione, invece, esse non sono altro che due quacchere, pericolose rivoluzionarie in patria, schegge impazzite dell'eresia protestante fuori dall'Inghilterra: inglesi della setta «de' tremolanti», come vengono chiamate nei verbali dell'Inquisizione.³⁴

Consapevoli di sconfinare oltre gli spazi loro assegnati in quanto donne, Katherine e Sarah giustificano la propria trasgressione di fronte al pubblico e a se stesse con una manipolazione retorica del discorso religioso: il loro viaggio, la loro intraprendenza, ogni iniziativa di cui si rendono protagoniste sono da loro riconfigurati come nient'altro che passività e obbedienza – virtù femminili – di fronte alla chiamata divina. Si dicono perennemente *moved of the Lord*, «mosse dal Signore». L'espressione ricorre quasi ossessivamente nel testo, insieme ad altre simili: «I was made to...», «we were made willing to...», «it was laid upon us to...» («fui spinta a...», «fummo convinte a...», «ci fu imposto di...»), in cui prevale la forma passiva o impersonale.

Possiamo ascoltare la voce delle protagoniste anche dai verbali del processo intentato contro di loro nel tribunale del Sant'Uffizio a Malta, in cui le risposte delle imputate furono tradotte in italiano dal console Giovanni Giacomo Watts che faceva da interprete.³⁵ Interrogata dagli Inquisitori che chiedono il perché del loro viaggio, Sarah Cheevers così risponde:

Un anno in circa fa ritornando in casa mia di giorno per strada senti un grandissimo fuoco interno che mi batteva come un martello su il cuore e mi ispirò di partire dal mio paese et andare in Alessandria d'Egitto in Levante, il che ho conferito con detto mio marito, et altri miei parenti, quali furono contenti che jo eseguiessi tale inspiratione, et facessi detto viaggio. [...] Et dieci mesi sono in circa essendo andata in Londra ivi hò trovato Catherina quale è qui meco, et insieme ci siamo imbarcate sopra un Vascello inglese.³⁶

espulsa dopo essere stata fustigata nella piazza del mercato. Per nulla scoraggiata, l'indomani tornò indietro passando inosservata dalle porte della città. Nell'Isola di Man era stata buttata giù dal letto nel cuore della notte da un soldato con la spada sguainata e fatta imbarcare a forza, cfr. Villani, *A True Account*, p. 4 ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 316.

³⁵ *Ibidem*, p. 26.

³⁶ *Ibidem*, p. 316.

La stessa travolgente esperienza è descritta da Katherine:

Un anno in circa fa essendo jo nel mio paese un giorno stando in casa d'un nostro vicino, et amico, sentì un grandissimo calore interno, che per un pezzo restai fuor di mei sensi, et doppo sentì esser ispirata di partire dal mio paese et andare in Alessandria di Levante dove sarebbi ispirata da Dio il viaggio che dovevo proseguire, et quello che dovevo fare.³⁷

«Un martello sul cuore», «un grandissimo calore interno»: la giustificazione per essere uscite dal loro paese e avere lasciato le proprie famiglie è formulata dalle due donne attingendo ai codici della materialità corporea e della passionalità delle Sacre Scritture. Le profetesse affermano di non essersi spostate per proprio volere, bensì perché i loro corpi hanno ricevuto la chiamata di un'autorità superiore. Il comando divino –sembrano dire– va oltre l'obbligo sociale per una donna di rimanere sotto la protezione di padri o mariti: il loro viaggio senza accompagnamento maschile viene presentato come una forma di ubbidienza cristiana alla massima autorità concepibile, quella divina.

Nel loro testo Katherine e Sarah giustappongono continuamente immagini di forza e debolezza, attività e passività: se a volte esaltano la debolezza, riproducendo il discorso patriarcale, come qualità che si addice loro particolarmente in quanto donne, in altre occasioni, di fronte al pericolo, rivendicano per se stesse la forza di un leone:

Ci sono molti Portoghesi, Ebrei e Irlandesi che ci avrebbero potuto tranquillamente bruciare, come avrebbero potuto bruciare del legno. Ma il nostro puro, santo, saggio, forte e potente Signore Iddio ci protesse in mezzo a loro e ci liberò da ogni paura meschina: perciò eravamo coraggiose come leoni.³⁸

Come altre profetesse del periodo, le autrici adottano spesso la veemenza espressiva e il lessico tratti dalla profezia biblica maschile, come quando Katherine si rivolge all'Inquisitore con le parole di Isaia, facendo risuonare la sua verità «come il grido di un re».³⁹ L'identità che le quacchere assumono è basata sull'archetipo culturale dell'aggressivo eroe-profeta dell'Antico Testamento: Isaia, Geremia,

37 *Ibidem*, p. 319.

38 Evans, Cheevers, *Racconto veritiero*, p. 165.

39 *Ibidem*, p. 107. Il riferimento è a *Isaia*, 58,1.

Ezechiele. Scelgono, cioè, di autorappresentarsi attraverso gli unici modelli ai quali la società riconosceva potere e autorevolezza, quelli maschili, e non alludono nel testo a figure femminili bibliche (se non in un'unica occasione, alla donna vestita di sole dell'Apocalisse). Dall'alto di questo modello registrano con orgoglio il timore che, quando profetizzavano, esse suscitavano nei loro nemici: «vennero e ci guardarono con stupore, ma non sapevano cosa dire poiché incutevamo loro terrore».⁴⁰

Agli occhi dei loro antagonisti le due inglesi, più che incutere «terrore», appaiono come pazze, eretiche o streghe. Al loro arrivo sull'isola, l'aspetto esteriore delle quacchere confuse non poco i frati: vedendole, un francescano, insospettito, le denuncia all'Inquisitore, «dubitando che queste femine fossero heretiche, e senza licenza de superiori portassero vestito di S. Francesco».⁴¹ In questo episodio il conflitto culturale si manifesta con l'equivoco di segni: per le quacchere il sacco è quello che indossava Isaia, è la veste profetica, carica di significati simbolici, che indica l'elezione divina e l'indipendenza dalle norme sociali; per i cattolici, invece, quel sacco non è che la veste dell'ordine francescano scandalosamente fuori posto, inevitabilmente indossata da corpi di «femine».

Con le loro vesti povere, i comportamenti eclatanti, i loro tremori, digiuni, annunci profetici, Katherine e Sarah vennero giudicate folli da chi entrò in contatto con loro, a maggior ragione poiché, quando non profetizzavano, passavano il loro tempo in cella cucendo e lavorando a maglia come qualunque altra brava donna. Le quacchere sono donne ingannate dal diavolo per i frati dell'Inquisizione, che le chiamano con disprezzo *foolish women*, «donne pazze», affermazione abilmente confutata da parte di Katherine con il ricorso al paradosso cristiano in *1 Cor 4,10*: «Siamo le pazze del Signore e i pazzi del Signore sono cari e preziosi ai suoi occhi, e guai a coloro che li offendono».⁴²

Il rapporto delle quacchere con l'autorità è contraddistinto da una ferrea volontà di incontro/scontro, per cui esse ricercano attivamente il confronto verbale con il clero e i magistrati.⁴³ «Il Signore fece sì che rendessi il mio servizio presso quasi tutti gli uomini poten-

40 *Ibidem*, p.151.

41 Villani, *A True Account*, p. 310.

42 Evans, Cheevers, *Racconto veritiero*, p.109.

43 Cfr. Phyllis Mack, *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley-Oxford, University of California Press, 1992, p. 132.

ti in Inghilterra e Irlanda»⁴⁴ (p. 146), scrive con orgoglio Katherine. Sarah le fa eco quando si aspetta di essere mandata a Roma dal Papa: «Il Signore mi riteneva degna di andare a dare la mia testimonianza [...], dinanzi ai potenti e ai grandi della terra»⁴⁵ (p. 127). Nessun timore delle conseguenze trattiene queste donne nel presentarsi al cospetto delle autorità, come dimostra ancora più chiaramente il caso della formidabile Hester Biddle, tra le più temerarie predicatrici quacchere che osarono invadere lo spazio dei potenti.

Hester Biddle contro Oxford e Cambridge

In quanto presa di parola pubblica, la profezia femminile costituiva un atto di insubordinazione, lo sconfinamento delle donne in un territorio proibito. Tuttavia, poiché le profetesse avevano a disposizione, come unico strumento espressivo autorevole, e al tempo stesso universalmente comprensibile, il linguaggio biblico, esse si trovarono costrette a ricorrere ad acrobazie retoriche per governare la carica di misoginia insita nell'ideologia religiosa dalla quale scaturiva il loro discorso.

Un importante ostacolo alla profezia femminile era costituito dalle ingiunzioni paoline sul silenzio delle donne (*1Corinzi* 14, 34-5 e *1Timoteo* 2, 11-12), la cui rilevanza era accresciuta da fattori sociali, nel contesto della società secentesca che non prevedeva che le donne parlassero in pubblico o esprimessero opinioni su questioni religiose e di stato.⁴⁶ Per autorizzare la propria presa di parola alcune profetesse ricorrono a strategie che non negano, ma al contrario enfatizzano i postulati misogini dell'ideologia di genere, in modo da ribaltarli a proprio favore attraverso una lettura metaforica del termine negativo "donna". Katherine Evans, in *A Brief Discovery of God's Eternal Truth* (1663), scritto nel carcere maltese, presenta una difesa della profezia femminile basata su un'ingegnosa logica interpretativa del testo paolino. Evans ne sovverte il significato leggendo figurativamente "donna" come polo negativo astratto, come metafora che indica qualunque persona non possieda lo spirito:

44 Evans, Cheevers, *Racconto veritiero*, p.146.

45 *Ibidem*, p. 127.

46 Cfr. Elaine Hobby, *Handmaids of the Lord and Mothers in Israel*, in Thomas N. Corns, David Loewenstein (eds), *The Emergence of Quaker Writing*, London, Frank Cass, 1995, p. 91.

È vero, Paolo non permetteva che una donna parlasse in chiesa, tanto meno lo permettono i quaccheri. Neanche loro permettono che una donna parli in chiesa, e neanche un uomo nato da donna. Ma chi è nato da Dio, sia maschio o femmina, lasciate che parli liberamente come il Padre suo gli dice di esprimersi.⁴⁷

L'autorità profetica delle donne era dunque vincolata al raggiungimento di una completa trascendenza del proprio sé sessuato: l'invocazione di un'anima senza sesso/genere era un tentativo retorico di trascendere l'identità che costringeva le profetesse nei limiti della categoria sociale "donna".

Una strategia di segno diverso, come si è visto, utilizzata anche da Evans e Cheevers, consisteva nel fare appello alla debolezza e alla passività femminili, qualità che rendevano le donne particolarmente adatte a essere scelte come strumenti della volontà divina. Con questa mossa si legittimavano quelle che, di fatto, erano azioni di grande audacia: non solo il viaggio e la predicazione, ma l'incursione nell'ambito della scrittura e della pubblicazione. Le scrittrici delle sette radicali negano e affermano al tempo stesso la propria funzione di autrici del testo,⁴⁸ ovvero giustificano il proprio ruolo autoriale delegandone la responsabilità a un'autorità superiore e inoppugnabile, quella divina. Nella prefazione alla sua potente opera apocalittico-utopistica *The Little Horn's Doom and Downfall* (1651), la quintomonarchista Mary Cary, consapevole della propria trasgressione nel momento in cui assume la posizione di autrice, nega di essere il soggetto della scrittura e ricorre al topos della passività femminile definendo se stessa «uno strumento molto debole e indegno», come «una matita o una penna», di per sé insignificante, se non c'è una mano che la guidi.⁴⁹

Da una parte, dunque, negli scritti delle profetesse, si sottintende che "la donna" sia solo un canale passivo, e non la vera autrice del testo; dall'altra parte, la personalità dell'autrice erompe con forza dalla pagina scritta, imponendosi con toni particolarmente accesi,

47 Katherine Evans, *A Brief Discovery of God's Eternal Truth*, London, Printed for R. Wilson, 1663, p. 35. Com'è stato notato, la stessa strategia retorica era stata messa in atto da Priscilla Cotton e Mary Cole nella loro arguta demolizione degli argomenti a favore del silenzio delle donne in *To the Priests and People of England*, London, Giles Calvert, 1655; Moore, *The Light*, p. 57; cfr. anche Hobby, *Handmaids*, p. 92 ss.

48 Hinds, *God's Englishwomen*, p. 96.

49 Mary Cary, *Epistle to the Reader*, in Ead., *The Little Horns Doom*, non numerato.

mutuati dal linguaggio dei profeti biblici. Toni violenti e aggressivi, soprattutto rivolti alle autorità costituite, si trovano, oltre che nel quaccherismo, in profetesse come la travolgente quintomonarchista Anna Trapnel e l'aristocratica Lady Eleanor Davies, tra le più prolifiche scrittrici del secolo in assoluto.⁵⁰

Nessuna giustificazione per legittimare la presa di parola femminile si trova nei testi di Hester Biddle, che senza mezzi termini adotta toni ferocemente apocalittici: «Non tacerò, ma ruggirò e farò tuonare la mia voce...».⁵¹ Tra le profetesse, Biddle è forse la più audace nell'affermare la propria determinazione a oltrepassare le gerarchie di genere e di classe. Spesso arrestata, come Evans e Cheevers, Biddle fu un'indomita viaggiatrice: fu la prima a portare la religione quacchera nella remota isola canadese di Terranova nel 1656 (accompagnata da Mary Fisher), visitò inoltre le Barbados, Alessandria d'Egitto e l'Olanda e arrivò in Francia, verso la fine della sua vita, per rivolgersi a Luigi XIV.⁵² Uno dei testi più significativi da lei scritti e pubblicati, tuttavia, riguarda l'Inghilterra. Nella sua incendiaria profezia del 1655, *Woe to thee City of Oxford (Guai a te, città di Oxford)*, e nel testo gemello rivolto a Cambridge, la predicatrice invoca la distruzione attraverso il fuoco delle città sedi del potere universitario.⁵³

Biddle non è la sola in quegli anni rivoluzionari ad attaccare l'Università: la letteratura delle sette dissidenti, prodotta sia da donne che da uomini, metteva in questione ogni autorità terrena e un ricco *corpus* di testi ha come bersaglio i rappresentanti dell'istituzione universitaria e delle professioni colte che detenevano il potere (il

50 Anna Trapnel, *The Cry of a Stone*, ed. by Hilary Hinds, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000. Su Eleanor Davies cfr. Roy Porter, *Lady Eleanor Davies, la pazza*, in Giulia Calvi (a cura di), *Barocco al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 29-50 e Stefania Arcara, *La donna vestita di sole. Scrittura, visione e rivoluzione in Lady Eleanor Davies*, in Ead. (a cura di), *Scritture visionarie della modernità nella letteratura inglese*, Catania, Quaderni del Dipartimento di Filologia Moderna, 2008, pp. 63-81.

51 Hester Biddle, *The Trumpet of the Lord Soundeth Forth*, in Paul Salzman (ed.), *Early Modern Women's Writing. An Anthology, 1560-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 148-166, p. 138.

52 Cfr. Elaine Hobby, Catie Gill, *Biddle, Hester (1629/30-1697)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004; cfr. anche Villani, *Donne quacchere*, pp. 599-600.

53 Un'edizione critica del testo si trova in Elaine Hobby, *The Prophetic Writings of Hester Biddle*, in Susan Sellers (ed.), *Feminist Criticism. Theory and Practice*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 157-70. D'ora in poi i numeri di pagina delle citazioni (in traduzione mia) si riferiscono a questa edizione. La trascrizione del testo inglese si trova anche in *Oxford Text Archive*, [http://hdl.handle.net/20.500.12024/A76695\(12/22\)](http://hdl.handle.net/20.500.12024/A76695(12/22)).

clero, i dottori in legge e in medicina).⁵⁴ Un simile attacco assumeva un significato ancora più rivoluzionario quando proveniva da una donna che, in quanto tale, a prescindere dalla classe economica di appartenenza, era esclusa da quegli spazi di potere e sapere.

Poco prima dell'invettiva di Biddle, Oxford e Cambridge erano state obiettivi di azioni anti-autoritarie da parte di predicatrici quacchere: la quattordicenne Elizabeth Fletcher, ispirata da Dio, nel 1654 si recò a Oxford per parlare agli studenti e smascherare la loro «professione ipocrita», ma fu umiliata e condannata alla fustigazione per blasfemia.⁵⁵ L'anno precedente, Mary Fisher ed Elizabeth Williams avevano subito la stessa punizione per avere predicato rivolgendosi agli studenti di Cambridge.⁵⁶

In *Guai a te, città di Oxford*, Hester Biddle sferra un attacco di inaudita violenza contro gli uomini di potere della città universitaria, rivolgendosi contro di loro la stessa ingiunzione al silenzio che veniva imposta alle donne: «Badate a ciò che dirò, e quando parlerò rimanete fermi, umili e aspettate in silenzio».⁵⁷ Ciò che legittima questo tono autorevole è la fusione che l'autrice realizza nel testo tra la propria voce e quella di Dio, alla maniera dei profeti veterotestamentari. Seguendo questa tradizione, Biddle costruisce la sua argomentazione sull'opposizione “alto” e “basso” e sulla loro paradossale inversione. Così ammonisce Oxford: «la tua rettitudine e la tua saggezza [...] diventeranno logore come una vecchia veste mangiata dalle tarme».⁵⁸ Paragona gli uomini potenti dell'università a «cani avidi e stupidi» che si annusano a vicenda nella piazza del mercato.⁵⁹ Con un ampio uso di imperativi e domande retoriche, il discorso di Biddle esplose in immagini pirotecniche che riecheggiano il lessico di Isaia ed Ezechiele:

Oh Oxford, sei piena di sporcizia, i tuoi sacerdoti sono tutti corrotti come l'ottone e il ferro è corrotto e scorticato [...]; sei piena di

54 George Fox, leader del quaccherismo, si era scagliato con forza contro le tre categorie di potenti, cfr. *The Journal of George Fox*, ed. by Rufus M. Jones, London, Dent, 1969, pp. 17-18.

55 Mabel R. Brailsford, *Quaker Women 1650-1690*, London, Duckworth, 1915, pp. 103-106.

56 William C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955², pp. 157-158; cfr. anche Villani, *Donne quacchere*, p. 593. Sulla sfida delle predicatrici quacchere alle università, cfr. Stefania Arcara, “Even Servants and Handmaids.” *Prophetic Authority versus University Learning in Seventeenth-Century Radical Women's Writing*, «Textus», 19, 2006, n. 2, pp. 387-402.

57 Hobby, *The Prophetic Writings*, p.164.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*, p. 165.

orgoglio e di cupidigia, sei inquinata nel tuo sangue [...]. I tuoi cuori sono pieni di sporcizia e sudiciume, il tuo orgoglio diventerà come stracci immondi sul letamaio; perciò siediti e ripensa a ciò che sei, non sei che polvere e cenere.⁶⁰

Avendo a disposizione come unico linguaggio autorevole quello della tradizione biblica, l'autrice sceglie di adottare l'aggressiva identità maschile del profeta veterotestamentario: ciò implica che per attaccare i suoi nemici ricorra anche a quella retorica misogina, comune a tutta la polemistica religiosa secentesca, incentrata sulle immagini di Jezebel e della prostituzione⁶¹ come metafore di malvagità.⁶² Ancora attraverso il linguaggio profetico, citando Isaia (5, 8), Biddle denuncia le *enclosures*, aggiungendo però una rivendicazione di classe assente nel testo biblico, quando maledice coloro che delimitano le terre e uniscono «casa con casa e campo con campo, finché non vi è più posto per i poveri».⁶³ Dopo aver così condannato i potenti di Oxford e Cambridge, l'autrice conclude senza compromessi: «Ricordatevi che siete stati avvertiti durante la vostra vita, e lasciati senza scuse. Hester Biddle».⁶⁴

Conclusionione

Le profetesse e le predicatrici delle sette radicali della rivoluzione inglese furono ritenute donne pazze e pericolose dallo Stato, dalla Chiesa e da gran parte della società, e punite per il loro comportamento oltraggioso. La sfida di queste donne all'autorità politica, ecclesiastica e universitaria fu contrastata dalle forze della repressione e presto liquidata come forma patologica di "entusiasmo" religioso,

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*, p. 163.

62 *Ibidem*, p. 162.

63 *Ibidem*, p. 165, corsivo mio. Il riferimento di Biddle alle *enclosures*, ovvero la recinzione e privatizzazione dei terreni agricoli comuni, permette di accostare la sua coscienza politica a quella dei gruppi radicali dei Levellers e dei Diggers, i quali, nel decennio precedente, avevano organizzato moti rivoluzionari di forte opposizione alle *enclosures*, cfr. Hill, *The World Turned Upside Down*, pp. 107-150 e Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603-1714*, London, Routledge, 1980. La portata rivoluzionaria delle donne del movimento quacchero è testimoniata anche dalla cosiddetta «Quaker Women's Petition» (*These several papers was sent to Parliament*) del 1659, con oltre settemila firme, che chiedeva al Parlamento l'abolizione delle decime, la confisca delle terre della Chiesa anglicana e la loro redistribuzione ai poveri, cfr. Davies, *Unbridled Spirits*, pp. 91-94 e Nevitt, *Women and the Pamphlet Culture*, p. 160 ss.

64 Hobby, *The Prophetical Writings*, p.167.

come si legge nella parodia misogina del ministero femminile offerta da Jonathan Swift in *A Tale of a Tub* (*La favola della botte*).

La vita e gli scritti di queste donne, relegate per secoli «ai margini della storia e della sanità mentale»,⁶⁵ testimoniano l'irruzione senza precedenti della parola femminile nella sfera pubblica e nell'ambito delle opere a stampa. Oggi la loro storia può essere letta anche –come qui si è tentato di fare– come testimonianza dell'emergere, nell'Inghilterra della prima età moderna, non certo di una coscienza o di un'analisi politica femminista, ma quanto meno di un protofemminismo, pur denso di contraddizioni, insofferente dei limiti imposti alle donne. Con la loro ricerca di un'esperienza del mondo vissuta pienamente e autonomamente, e l'aspirazione a un'anima *genderless*, le profetesse delle sette radicali tentarono in qualche modo di superare i limiti imposti alla categoria sociale “donna”. Nella loro tensione utopistica verso una palingenesi del mondo attraverso lo spirito, attendevano una nuova società in cui, come prefigurato dall'affermazione paolina, «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina» (*Gal 3, 28*).

Il loro è stato uno straordinario atto di «creatività»:⁶⁶ facendo risuonare le loro voci al cospetto delle massime autorità e sconfinando nel campo della scrittura pubblica, hanno contribuito a spianare la strada alle donne che sarebbero venute dopo, comprese le scrittrici successive, tanto diverse per visione del mondo –si pensi alla “libertina” Aphra Behn del teatro della Restaurazione– ma ad esse accomunate dal coraggio di superare i limiti, materiali e simbolici, imposti alle donne.

Abstract: Il saggio indaga in quale misura, nell'Inghilterra rivoluzionaria del Seicento, l'ideologia religiosa permise alle donne delle sette radicali, in particolare del movimento quacchero, di conquistare spazi di libertà. «Mosse dal Signore», lasciando figli e mariti, esse valicarono i limiti dello spazio domestico nonché quelli del silenzio e dell'obbedienza. Il saggio esamina due testi esemplari del periodo, fornendone anche un'analisi stilistica: il resoconto di viaggio e di prigionia nelle carceri dell'Inquisizione di Katherine Evans e Sarah Cheevers e l'invettiva di Hester Biddle rivolta alle università di Oxford e Cambridge, testi nei quali le autrici mettono in atto una serie di strategie retoriche, sovvertimenti del testo biblico e acrobazie argomentative, confrontandosi con i limiti imposti alle donne dallo stesso discorso religioso. Attraverso la presa di parola pubblica, queste donne sferrarono un attacco diretto alle autorità politiche e religiose e, sconfinando nel campo della scrittura, contribu-

65 Megan Matchinske, *Holy Hatred. Formations of the Gendered Subject in English Apocalyptic Writing, 1625-1651*, «ELH», 1993, vol. 60, n. 2, p. 350.

66 Mack, *Visionary Women*, p. 10.

irono a spianare la strada alle scrittrici successive della letteratura inglese, accomunate dal coraggio di superare i limiti, materiali e simbolici, imposti alle donne.

This essay investigates the extent to which, in 17th-century revolutionary England, religious ideology enabled women of radical sects, particularly of the Quaker movement, to gain spaces of freedom. «Moved of the Lord», leaving behind children and husbands, they crossed the boundaries of domestic space as well as those of silence and obedience. The essay examines two exemplary texts of the period, also providing a stylistic analysis: Katherine Evans' and Sarah Cheevers' account of travel and incarceration in the prisons of the Inquisition and Hester Biddle's invective addressed to the universities of Oxford and Cambridge, texts in which the authors deploy a series of rhetorical strategies, subversions of the biblical text and argumentative acrobatics, confronting the limits imposed on women by religious discourse itself. Through their public speaking out, these women launched a direct attack on political and religious authorities and, by trespassing into the realm of writing, helped to pave the way for later women writers in English literature, who shared the courage to overcome the material and symbolic limits imposed on women.

Keywords: Rivoluzione inglese, sette radicali, quaccherismo, profezia femminile, scrittura femminile, viaggio; English Revolution, radical sects, Quakerism, women's prophecy, women's writing, travel.

Biodata: Stefania Arcara è professoressa associata di *Letteratura inglese* e presidente del Centro Interdisciplinare Studi di Genere "Genus" dell'Università di Catania. Si occupa di critica letteraria femminista, *women's e gender studies*, studi culturali e studi sulla traduzione. I suoi ambiti di ricerca sono: scrittura femminile del Seicento inglese; letteratura di viaggio; poesia vittoriana e preraffaellismo; Ellenismo tardo-vittoriano e discorsi sulla sessualità nell'età vittoriana; documenti del suffragismo inglese e del femminismo anglofono degli anni Settanta; narrativa e saggistica di Virginia Woolf. È autrice di numerose traduzioni e co-curatrice del blog *Manastabal*. *Femminismo materialista* (arcara@unict.it).

Stefania Arcara is Associate Professor of *English Literature* and President of the Interdisciplinary Gender Studies Centre "Genus" at the University of Catania. She uses the approaches of feminist literary criticism, women's and gender studies, cultural studies and translation studies. Her areas of research are: women's writing in seventeenth-century English; travel literature; Victorian poetry and Pre-Raphaelism; late Victorian Hellenism and discourses on sexuality in the Victorian age; documents of British suffragism and 1970s Anglophone feminism; the writings of Virginia Woolf. She is the author of numerous translations and co-curator of the blog *Manastabal*. *Femminismo materialista* (arcara@unict.it).