

recensione

Steven Marcus, *Gli altri vittoriani. Lo studio fondamentale sulla sessualità e la pornografia nell'età vittoriana*, Edizioni Ghibli, Milano 2015 (prima ed. italiana 1980), pp. 255

È nella teoresi di Michel Foucault affermare che nella scienza moderna il linguaggio è usato per mascherare un esercizio di potere. La definizione di follia e di malattia mentale, l'uso del carcere per punire forme devianti di comportamento, la classificazione medica della devianza sessuale e altre pratiche non proverrebbero da un'osservazione neutra di una specifica realtà, ma rifletterebero piuttosto gli interessi di più ampie strutture di potere miranti a subordinare e controllare ampi spazi di popolazione. Il linguaggio apparentemente oggettivo della scienza moderna codificherebbe tali interessi in modo da occultare l'influenza di chi detiene il potere; in tal modo gli individui sarebbero spinti a loro insaputa ad avvalorare idee e opinioni formulate dalle istituzioni dominanti.

Più volte Foucault è tornato sulla sessualità quale strumento su cui agisce un «potere» suadente e multiforme. Il libro di Steven Marcus è stato per Foucault un punto di partenza e una vivida testimonianza del mutato atteggiamento che nel XIX secolo si è concretizzato verso una sessualità accuratamente segregata. Intorno al sesso scendeva un velo di oblio, la coppia, legittima e

procreatrice, dettava legge; s'imponeva come modello, rendeva efficace la norma, deteneva la verità, conservava il diritto di parlare riservandosi la prerogativa del segreto. Nello spazio sociale, come nel cuore di ogni casa, esisteva un solo luogo di sessualità riconosciuta, ma utile e fertile: il letto matrimoniale. Il sovrappiù doveva eclissarsi; le regole della buona educazione evitavano i corpi, le parole e i discorsi emendati e censurati. È un generico cristianesimo mutato, protestante, puritano, a nutrire lo 'spirito della repressione' (per parafrasare Weber): ciò che non è finalizzato alla procreazione o non ne è trasfigurato è illegale, e non ha nemmeno diritto alla parola: rifiutato, censurato, silenziato. Non esiste, non deve esistere, e se appare in qualche anfratto dev'essere represso.

Così funziona, in una logica traballante, l'ipocrisia della società vittoriana e in genere di tutte le società borghesi. Ma esistono pur sempre dei momenti d'interruzione, e se è necessario far posto alle sessualità illegittime, i luoghi prediletti per il loro proliferare sono quelli del profitto. Il bordello, la casa chiusa e la casa di cura saranno i luoghi di tolleranza: la prostituta, il cliente ed il protettore, lo psichiatra e la sua isterica questi «altri vittoriani» rendono accessibile il piacere indicibile, lo coordinano in spazi in cui il sesso selvaggio acquisisce una surrettizia forma di realtà, ben isolata, codificata secondo parametri in cui la 'trasgressione' diventa strumento di ribellione.

Un esempio unico in tal senso sono gli undici volumi de *La mia vita segreta*. Le memorie sessuali di un gentiluomo vittoriano che cominciò a tenere un diario in età giovanissima e continuò a farlo per più di quarant'anni. Seguendo l'itinerario erotico dell'autore, egli aveva come altri inglesi del suo tempo «tenuto una specie di diario» cominciato in gioventù. Ad un certo momento, tra i ventitré e i venticinque anni, iniziò a scrivere memorie, appunti sparsi o resoconti delle sue avventure sessuali. Ciò che si può osservare è che pressappoco a metà della carriera di memorialista, nell'autore era stabilmente emerso un modello approssimativo di metodo compositivo, che fu il prodotto di una complicata serie di interscambi tra annotazioni di diario, note sotto forma di copiosi memorandum ed episodi completamente elaborati, e può essere esemplificato nel modo seguente. L'autore aveva un'esperienza sessuale e ne faceva una notazione sul diario. Poco tempo dopo, il più delle volte entro un paio di giorni, si fermava ed elaborava l'episodio con quanti più dettagli poteva. In breve tempo una grande quantità di manoscritti si accumulava e a intervalli regolari ma sempre più frequenti l'autore rileggeva, spostava, selezionava, ordinava, rivedeva, riduceva, annotava e aggiungeva commenti alle sezioni di una massa in continuo aumento. Quando l'autore giunse alla

decisione di affidarsi alla stampa, fu intrapresa un'ulteriore lettura e revisione finale del manoscritto.

La mia vita segreta è il più importante documento nel suo genere sull'Inghilterra vittoriana; si può utilizzarla per provare la tesi secondo cui scritti di natura sessuale hanno valore e importanza unici come storia sociale. Un'opera di più di quattromila pagine concentrata su di un'unica immagine: il corpo umano, i suoi organi, le sue funzioni e azioni così come trattate da un punto di vista 'sociobiologico'. Inoltre essa può servire come testo supplementare allo studio della letteratura vittoriana; uno scritto che si può leggere come un romanzo, e qualunque valore 'morale' vogliamo attribuirgli dobbiamo tener conto che è il frutto delle 'fatiche' (non solo erotiche) di un solo anonimo autore.

Nel concludere il suo lavoro, Steven Marcus coinvolge il pensiero sociologico di Max Weber nel definire il genere letterario cui le fantasie pornografiche affiorano: la «pornotopia», una crasi fra 'pornografia' e 'utopia'. La parola 'utopia' naturalmente significa «non luogo» o «nessun luogo»: più che la maggior parte delle utopie, la pornografia prende alla lettera l'ingiunzione della sua etimologia. Le utopie, generalmente, hanno una speciale relazione con il tempo, e la pornografia non fa eccezione a tale regola. Alcune utopie sono ambientate in un lontano passato, altre in un lontano futuro; sembra che quasi tutte siano implicitamente concepite come appartenenti a uno speciale punto del tempo, dove il tempo ordinario e un'altra specie di tempo s'intrecciano. Sebbene le utopie siano spesso fornite di nuovi strumenti per misurare e conteggiare il tempo, è giusto dire che la maggior parte di esse sono anacronistiche, fuori tempo. Lo stesso dicasi per la pornotopia: nella pornografia la vita o l'esistenza nel tempo non iniziano con la nascita, bensì con il primo impulso o esperienza sessuale, e nella pornotopia si nasce solo dopo aver sperimentato la prima erezione, oppure assistito al primo rapporto sessuale. Allo stesso modo si è dichiarati morti quando, per età o per incidente, si diventa impotenti; il che contribuisce a spiegare perché nella pornotopia le donne sono immortali, e perché nei romanzi pornografici ci sono tante vecchie streghe e arpie, e così pochi uomini vecchi. In un altro senso, il tempo della pornotopia è senza durata, illimitato: quando il passato viene ricordato, è per l'unico scopo di eccitarsi nel presente. E lo sforzo della pornografia sotto questo aspetto è raggiungere nella coscienza la condizione della mente inconscia, una condizione in cui tutto esiste in un totale simultaneo presente. Il tempo della pornotopia, dunque

è un tempo sessuale e la sua reale unità di misura è interna: il tempo che ci vuole per descrivere un'azione sessuale oppure completare un atto di autoerotismo.

Se il tema della moralizzazione ossessionava le menti scrupolose dei vittoriani, il presente pur non avendo elaborato perversioni e vizi inediti ha definito nuove regole nel gioco dei poteri e dei piaceri: proliferazione delle sessualità attraverso l'estensione del potere. Soprattutto a partire dal XIX secolo, questa concatenazione è stata assicurata e sostenuta dagli innumerevoli profitti economici che per il tramite della medicina, della psichiatria, della prostituzione, della pornografia, si sono innestati ad un tempo su questa moltiplicazione analitica del piacere e su questa intensificazione del potere che lo controlla. Piacere e potere non si annullano, non si oppongono l'uno all'altro; s'intrecciano e si connettono secondo meccanismi complessi e positivi di eccitazione e d'incitazione. La pornotopia si viene quindi a configurare come il tratto distintivo della società contemporanea. Un meccanismo fiabesco, invisibile, mescola piaceri a trasgressioni, perversioni a consenso generalizzato.

È bene precisare come con il termine potere innanzitutto si deve intendere la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al tessuto sociale, la cui cristallizzazione istituzionale prende corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie comunitarie. Come afferma Foucault, fra l'inglese libertino, che si accaniva a scrivere per se stesso le stranezze della sua vita segreta, ed un contemporaneo, un sempliciotto di villaggio che dava qualche soldo alle bambine per dei piaceri che le più grandi gli rifiutavano, c'è senza alcun dubbio un legame profondo: da un'estremità all'altra, il sesso è diventato, in ogni caso, qualcosa da dire e da affermare esaustivamente, secondo molteplici dispositivi discorsivi ma tutti a loro modo repressivi. Confidenza sottile o interrogatorio autoritario, il sesso, raffinato o rustico, dev'esser proclamato. È questa polimorfia a caratterizzare gli equilibri di potere: la pornotopia appare così funzionale a una forma di controllo insinuante e immanente.

Tale mercificazione e coercizione della sessualità ha sfigurato una modalità simbolica che un tempo affermava i moti interiori; forme e moduli espressivi che attingevano a un patrimonio simbolico comune a molte esperienze mistiche. Il castigliano san Giovanni della Croce (1542-1591) codificò, nell'alveo della mistica cattolica, un certo concetto di «lussuria spirituale» gnosticheggiante, in cui la pratica dell'amor divino non era disgiunta da moti sensuali, rappresentazioni erotiche e atti umilianti prodotti nel corso di esercizi spirituali. Uno tra gli esempi

più evidenti di questo misticismo erotico e crudele era la terziaria francescana Angela da Foligno (1248 ca.-1309). Nel suo *Memoriale* leggiamo come l'evento della crocefissione rivestisse contenuti sessuali; nel corso dell'estasi, quasi un'aura di fuoco carnale s'effondeva tutt'intorno la croce, al punto – affermava Angela – «che, stando vicino alla croce, mi spogliai di tutti i miei vestiti e mi offrii totalmente a lui». L'amplesso mistico era concretamente vissuto in uno spazio interiore.

Un centinaio di anni prima, tra il 1112 e il 1114, un eretico di nome Tanchelmo celebrava una ierogamia simile dalle parti di Anversa, nelle Fiandre. Tanchelmo, stanco di una logora gerarchia ecclesiastica, decise di proclamarsi «Figlio di Dio» e di sposare, mano nella mano in un sacro incesto, la statua della Vergine Maria. Così facendo, egli seguiva le orme di uno gnostico eccellente come Simon Mago, il «Padre di tutte le eresie», che ritrovò la Madre celeste, Sophia o Ennoia («Pensiero»), affacciata alla finestra di un bordello di Tiro; era una prostituta e si chiamava Elena, congiungendosi ritualmente con lei, Simon Mago restituiva il cosmo alla purezza originaria (Hipp. *Ref.* 6, 19, 5), così probabilmente facevano anche Tanchelmo con la sua statua e Angela con il suo crocefisso.

La vicenda di Simon Mago è simile a quella di Faust: la storia di una mente divisa fra spazi contrapposti, che nel tentativo illusorio di travalicarne i limiti, si trova in realtà confinata nel medesimo punto. I ripetuti spostamenti di Faust, i viaggi magici sulle ali dei draghi di Mefistofele negli spazi contrapposti dei cieli e dell'inferno, nonché il suo peregrinare per le città e le corti d'Europa, non sembrano in realtà condurlo in nessun luogo, se non al punto di partenza, luogo in cui scadrà il tempo concessogli dal patto stipulato con il diavolo. Così la ricerca della Sophia = Elena è in realtà un pellegrinaggio nei bordelli del Vicino Oriente; Simon Mago visita le città famose per la prostituzione sacra, alla ricerca di quel divino «pensiero» che è la via del ritorno alle origini, del rammemoramento. Gli adepti di una cerchia gnostica siriana, i Quqiti, faranno lo stesso quando permetteranno che le proprie mogli si uniscano con chicchessia, poiché in ogni straniero potrebbe celarsi un «promesso sposo», un Figlio di Dio inviato a salvare la vergine celeste incarnata in ogni donna.

È il racconto del sentire gnostico di Angela da Foligno. La mistica percepisce Dio nella sua vacuità, apofaticamente, negandolo. Sprofonda in una «orribilissima tenebra», nel nulla dove rivivono i vizi e le passioni più inconfessabili. Ritroviamo lo scenario rappresentato cosmologicamente in un testo gnostico visionario di Nag Hammadi, la *Parafrasi di Sēm* (NHC VII,

I, 1, 1-49, 9), che utilizza un lessico esplicitamente sessuale: il Salvatore Derdekeas può infatti liberarsi dalla prigione materiale solo dopo aver condiviso con le potenze della tenebra i benefici del coito, non sottraendosi ad un orgasmo che lo rende partecipe dell'illuminazione finale.

I mondi vaginali (*nam in locis verecundis*) di Angela sono i luoghi segreti entro i quali arde un fuoco apparentemente inestinguibile, un oscuro piacere: «Quando mi trovo in quella tenebra, preferirei essere arrostita che patire quei mali». In Angela rivive la vicenda di un personaggio cruciale nel misticismo antico, misterico, Baubo. Baubo è colei che offre riparo a due personaggi chiave del mito eleusino, il piccolo Iacco e la *mater dolorosa* Demetra. Entrambi sono alla ricerca di Persefone, la giovane figlia di Demetra stuprata e rapita dal dio infero. Baubo per rifocillare la dea cucina una minestra, ma tale è l'afflizione che ella rifiuta il cibo. Allora Baubo, forse per esprimere il proprio scontento o forse per rallegrare la dea, solleva le vesti (l'anasyrma) rivelando le proprie intime nudità. Iacco eccitato applaude, mentre Demetra divertita scoppia a ridere e accetta la minestra.

La versione della vicenda di Baubo-Iacco è basata su due fonti cristiane: Clemente Alessandrino (*Protrept.* 2, 20, 1-21) e Arnobio (*Adv. nat.* 5, 25), entrambe sono alla base del frammento orfico 52 (nell'edizione di Kern, pp. 126-128). L'interpretazione del gesto di Baubo è problematica e sfocia verso tecniche di autoerotismo femminile. Il testo di Clemente specifica che si tratta dei «genitali» (*ta aidoia*). Il frammento orfico nella sua integralità accenna all'esibizione non già della vulva in natura, ma di un'immagine oscena (*oude prepona typon*), che è forse nella regione pubica o certamente nella parte del corpo al di sotto dei seni (*hypo kolpois*), o nella quale la regione pubica o la vulva è stata conformata. Questa immagine rappresenta il fanciullo Iacco che appare ridente quando, scotendolo con la mano (*cheiri te rhiptaske*) lo distende. Arnobio dettaglia minuziosamente l'operazione, su una fonte ignota, diversa da quella di Clemente: Baubo esibisce certamente i genitali, dopo una toilette intima, e ha fatto assumere, stendendola o manipolandola (*levigari*), alla vulva la forma di un fanciullino. Iacco quindi non sarebbe presente in persona, ma evocato nelle pieghe del sesso muliebre, a partire da un'icona vaginale. Secondo un'ipotesi lessicale attendibile *Iacchos* equivarrebbe a *choiros*, la «maialina», la «fica» di Aristofane (*Ach.* 792), e quindi Baubo mostrerebbe soltanto la vulva che assume l'aspetto di un volto fanciullesco ridente dopo che essa stessa ha corrugato la fessura con le mani. In un passo di Eronda (6, 19) il termine Baubōn con la terminazione di genere maschile, che è una variante in rapporto al nome femminile Baubo,

designa lo *olisbos* ovvero, nel lessico erotico latino, il *penis coriaceus*, uno strumento di forma fallica adoperato nella masturbazione femminile, l'odierno «fallo di gomma», allora fabbricato in cuoio. Il desiderio della luce intelligibile è quindi pericolosamente mutato in un sentire uterino.

Ancora nel Medioevo l'elaborazione teorica della figura di Maddalena farà ritenere a una pletera di autori, Rabano Mauro e san Bernardo compresi, come il tema centrale della sua vicenda non sia la prostituzione intesa come colpa sessuale, ma il pentimento: il nemico non è la lussuria, ma la vanagloria, la tracotanza, la *hybris* greca. Al centro della sua figura sono il mistero del peccato e del perdono, il primato della compassione sulla stretta osservanza dei princìpi morali. L'umiltà e la bontà non sono virtù cristiane inferiori alla castità. E questo è dimostrato anche dalla larga accettazione che la Chiesa ha sempre praticato nei confronti delle prostitute pentite, a cui era aperta la possibilità di diventare religiose o spose.

Ma v'è di più. La rappresentazione della Chiesa come prostituta pentita, sposa di Cristo per amore come Maddalena, si fonda sull'idea di un singolare dualismo: essa è immacolata, in quanto luogo benedetto da Dio, ma al tempo stesso peccatrice sempre impegnata a confessare le sue colpe. Sarà sant'Ambrogio (*In Luc.* 8, 40) a inventare l'incisiva definizione di *casta meretrix*, applicandola però a un altro aspetto simbolico della Chiesa, la predilezione per i peccatori: la Chiesa, come una prostituta, «non ha rifiutato il suo amplesso ai molti che accorrevano, e quanti più sono quelli cui si unisce, tanto più casta essa diventa: vergine immacolata senza rughe, immune dal sentimento di vergogna, universale nel suo amore, una prostituta casta, una vedova infeconda, una vergine feconda. Prostituta perché viene visitata da molti amanti, con tutte le attrattive dell'amore, ma senza la macchia di una colpa». San Bernardo non chiama prostituta la Chiesa, ma dice che i cattivi pastori, che l'hanno devastata in luogo di edificarla, l'hanno prostituita. Ildegarda di Bingen, in una visione, vedrà la Chiesa ricoperta di spazzatura, con un vestito lacerato e calzature infangate.

Ezio Albrile