

ANACRONIA E CRITICA DEL POTERE SUL CONTRO-MOVIMENTO ETICO DI PASOLINI

1. ANACRONIA E MEMORIA

Recentemente Pasolini è stato definito un autore inattuale e la sua inattualità è stata messa in relazione con il grande tema dell'anacronismo.¹ Affrontare Pasolini mediante la nozione di anacronismo può mostrare dei vantaggi in termini di comprensione della sua opera, specie quando si rileva il debito che lo scrittore ha avuto nei confronti dell'antropologia culturale e quando si cerca di connotare il suo lavoro – sotto il profilo ideologico e artistico – come un tentativo di salvaguardare le culture in via di sparizione.² Non si tratta solamente di un'attenzione profonda e motivata, da parte di Pasolini, verso i fenomeni della sopravvivenza di forme culturali messe in pericolo dalla grande trasformazione sociale ed economica del Novecento, di quelle apocalissi culturali che segnano il trionfo della modernità occidentale. Ne va anche di una concezione generale dell'arte come salvaguardia della memoria di quelle forme, non tanto in nome di una loro semplice preservazione quanto in funzione di una speranza di salvezza culturale dalla barbarie contemporanea.

Se da un lato si può discutere a lungo se ricondurre l'operazione di salvataggio delle culture residuali e marginali condotta da Pasolini alla nozione di anacronia, di certo occorre precisare meglio il senso del peculiare anacronismo pasoliniano che chiama in causa il rapporto tra le tre dimensioni temporali e che non pare certo chiudersi di fronte alla questione dell'avvenire. Almeno, questa è l'ipotesi che qui provo ad articolare. Se c'è un anacronismo pasoliniano, esso non è volto soltanto al passato, in nome del reperimento di istanze o forze che il neocapitalismo ha desertificato, ma postula la possibilità di un avvenire. Un pensiero dell'avvenire è in Pasolini meno evidente rispetto a quello di un'utopia, il che vuol dire di un *altrove*, la riflessione su *un altro tempo* molto più sfumata rispetto a quella di *un altro luogo*,³ tuttavia senza di essa l'analisi dell'opera di Pasolini sarebbe parziale, in special modo quando si cerca di comprendere la portata di quegli interventi scabrosi e quelle prese di posizione spiazzanti che hanno caratterizzato il suo atteggiamento verso il presente.

Strano tipo di impegno per uno strano tipo di intellettuale, come se Pasolini coltivasse con cura il suo gusto per il fuori-tempo, per la sincope, per l'aritmia. Ciò che voglio dire è che Pasolini – così mi pare – ha voluto saggiare le risorse di un certo rapporto problematico con il suo tempo, di cui, pure, è stato figlio, in nome di una non-appartenenza e di un *desiderio*: quello che una *differenza* si iscrivesse nel presente e di cui il presente recasse la traccia. Anacronia è allora una disarticolazione del presente, una sua disgiuntura o una sua uscita dai cardini, come dice Derrida quando introduce Marx commentando Shakespeare (con Heidegger).⁴

Se in Pasolini cerchiamo una filosofia della storia che prefiguri o prepari un futuro, non troveremo altro che le linee di una drammatica e caotica contraddizione interna alla

1 Cfr. *Inattualità di Pasolini*, « aut aut », n. 345, 2010 ; G. DIDI-HUBERMAN, *Survivance des lucioles*, Paris, Minuit, 2009 ; Id., *Peuples exposés, peuples figurants. L'œil de l'histoire 4*, Paris, Minuit, 2012.

2 Cfr. G. DIDI-HUBERMAN, *Peuples exposés, peuples figurants*, cit., pp. 214-220.

3 Cfr. P.P. PASOLINI, *Il sogno di un centauro*, Editori Riuniti, Roma, 1983, in ID., *Saggi sulla politica e la società*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano, 2009, p. 1448.

4 Cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, p. 27 e segg.

borghesia (« *il futuro non sarà un atroce limbo ma una bolgia* »⁵), oppure di una sospensione teorica circa l'idea stessa di futuro.⁶ Se invece cerchiamo un *gesto* di presa di distanza rispetto al presente, si riconoscerà allora che Pasolini non si è stancato di ripetere delle operazioni di smarcamento rispetto al suo tempo, in nome di *un altro presente* che portasse con sé la possibilità dell'avvenire. Di questa possibilità occorre preparare le condizioni, benché il tentativo potesse essere destinato al fallimento.

Partiamo da una constatazione generale di ordine storico e sociale : tanto più l'Italia procedeva verso la modernizzazione, tanto più Pasolini ha inasprito il suo atteggiamento critico. Tanto più veniva meno l'ancoraggio al mondo contadino, ancora visibile e documentabile nell'epoca precedente il boom economico, tanto più Pasolini si è eretto a fustigatore dei tempi presenti. Eppure i vent'anni che segnano la parabola dell'Italia verso l'industrializzazione e la civiltà dei consumi difficilmente potrebbero essere visti come un periodo di regresso per il paese. Pasolini, tuttavia, ha proceduto in altra direzione. Ma quale? La sua analisi della società italiana, della lingua, dei media, della letteratura, è severa. La diagnosi dell'avvenuta "mutazione antropologica", ritornata così di moda nei discorsi e nelle analisi recenti sul paese, non poteva che iscriversi all'interno di un processo di trasformazione radicale del paese : strutture economiche, borghesizzazione della società, accesso al consumo di nuovi ed ampi strati di popolazione, mutamento dei costumi ecc. rispetto ai quali Pasolini attua il suo gesto di opposizione. Lo chiamo il suo *contro-movimento*. È un posizionarsi in un contesto che si avvia a inasprire le rivendicazioni sociali e politiche in nome del progresso e della lotta di classe. Ma in questo processo Pasolini vede l'incubazione di una modernizzazione selvaggia, paradossalmente più efficace e violenta dell'autoritarismo fascista che, a suo giudizio, aveva rappresentato lo sforzo di modernizzazione reazionaria di un paese contadino e ancora arretrato. Il contro-movimento è permesso da una lucidità di sguardo sui processi che coinvolgono l'Italia e che per Pasolini segnano il regresso culturale del paese. È quella che all'inizio degli anni Sessanta egli chiama la « Nuova Preistoria »,⁷ che vede avanzare inesorabile con la forza di una industrializzazione neocapitalista che « dissecherà il germe della Storia ».⁸

Il regresso è culturale perché è essenzialmente etico : se il mondo contadino aveva conservato un suo *ethos* che ne aveva garantito la vitalità, il « terribile mondo moderno » che si affaccia con il dopoguerra, ai suoi occhi, oblitera anzi tutto questa dimensione di appartenenza collettiva e popolare che si era perpetuata grazie al ritmo lento della civiltà contadina. È questo legame tra storia, memoria ed *ethos* – in cui consiste il senso della tradizione come *compito* – ciò che sta a cuore a Pasolini. Il rischio che si corre è la perdita della memoria storica e collettiva, dovuta all'isterilirsi del terreno etico su cui la pianta della memoria nasce e fruttifica. Per questa ragione, il contro-movimento di Pasolini non può che essere considerato come un'operazione tesa a riattivare una memoria vivente messa in estremo pericolo.

Il neocapitalismo ha devastato l'*ethos* popolare come l'asse dei valori dell'umanesimo occidentale : « Oggi se c'è ancora uno spazio per una cultura di tipo umanistico è perché, forse, ci sono dei sopravvissuti »,⁹ afferma. In questa prospettiva non si tratta di

5 P.P. PASOLINI, *Intervista rilasciata a Ferdinando Camon* (1969), in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1636.

6 « Siamo in un momento di mutamenti così rapidi, che non ci si può cristallizzare e fermare su un'idea neanche un minuto », ivi, p. 1639.

7 P.P. PASOLINI, « *Voto PCI per contribuire a salvare il futuro* », in *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1566. Sulla revisione della nozione di "nuova Preistoria" cfr. l'*Intervista rilasciata a Ferdinando Camon*, cit., dove Pasolini afferma : « [...] ora mi è chiaro che non si va verso una nuova Preistoria. Ma allora potevo scriverlo, perché ero succube [...] dei futurologi senza ideologia, diciamo così » (p. 1639).

8 P.P. PASOLINI, « *Voto PCI per contribuire a salvare il futuro* », cit., p. 1566.

9 P.P. PASOLINI, cit. in E. MAGRELLI (a cura di), *Con Pier Paolo Pasolini*, Roma, Bulzoni, 1977, p. 104.

cristallizzare il passato attribuendo ad esso un valore salvifico : al contrario, la tradizione non può che essere continuata mediante la sua invenzione. Se c'è avvenire è perché c'è invenzione della tradizione. La salvaguardia della tradizione in nome dell'innovazione è la strategia che contende al neocapitalismo il senso della vita stessa. Se il neocapitalismo spegne la vita appropriandosene, il nuovo umanesimo che Pasolini cerca di prefigurare – dapprima tramite il marxismo poi in una ricerca solitaria sempre più radicale – non potrà che costituirsi mediante due vettori temporali : il primo in direzione di un passato da riattivare, il secondo in direzione dell'avvenire. Ciò che possiamo definire come “anacronismo pasoliniano” è la risultante dei due vettori.

2. IL CONTRO-MOVIMENTO ETICO : L'INVENZIONE DEL PASSATO E LA TRADIZIONE DELL'AVVENIRE

“Contro-movimento” indica un atteggiamento che consiste in una pratica dell'opposizione rispetto alla tendenza dominante. Pasolini sa bene che il conformismo borghese non rappresenta che un aspetto di superficie della cultura italiana del suo tempo. Infatti, la sua analisi è condotta verso i fattori che possiedono maggiore capacità di trasformare profondamente gli strati popolari, eradicandone la cultura e colonizzandoli. Questo il punto di maggior densità nell'esame che egli compie della grande trasformazione dell'Italia contadina alla società industriale. Se riconosciamo nelle forze del neocapitalismo uno sradicamento e un depredamento del mondo della vita, la tentazione di opporsi al neocapitalismo coltivando il mito di un suolo intatto da preservare ci porterebbe però a considerare Pasolini come un intellettuale che si dà una postura conservatrice, forse addirittura reazionaria, in nome di un'opposizione radicale alla modernità.

Da questa prospettiva, il compito dell'analisi e della critica sarebbe di riportare indietro il tempo, di sovvertire il corso del mondo per condurre il mondo a una salvezza che è il frutto della riattivazione del suolo atavico, cioè riconducendo il popolo alla sua terra e procedendo insomma verso un nuovo radicamento originario. La tentazione antimoderna darebbe così consistenza alla critica del presente e l'evocazione poetica di mondi scomparsi, di forme di vita cancellate, di lingue perdute, andrebbe di pari passo con la denuncia dell'irreversibilità del tempo storico. Se le forze del neocapitalismo distruggono la vita, cancellandone perfino le tracce e la memoria, compito del poeta è allora quello di conservare fin dove è possibile la speranza di un ritorno.

Occorre però ripeterlo : l'operazione di critica compiuta da Pasolini non è del tutto sovrapponibile all'analisi della potenza sovvertitrice della modernità. Leggere Pasolini come se la cifra della sua poesia e del suo atteggiamento etico fosse l'espressione di questa volontà di ritorno all'origine, esemplificata dalla campagna friulana di Casarsa così come dalle immagini di un Terzo Mondo oleografico, è uno degli errori più comuni, frutto di una semplificazione che ha sempre bisogno di supplementi di argomentazione per potersi legittimare : la biografia di Pasolini, i suoi percorsi intellettuali nelle periferie, la sua condizione di emarginato, la sua omosessualità ecc. Al fondo, questa impostazione riporta costantemente al medesimo schema : la rottura dall'origine “pura”, la deviazione rispetto a essa verso una “periferia” (quindi un *altrove*), la speranza di ricomposizione dell'unità originaria (il ritrovamento dell'unità originaria nell'*altrove*).

Da questo punto di vista Pasolini avrebbe allora avuto coscienza del proprio fallimento perché avrebbe compreso l'inermità di una tale operazione. Sogno di una totalità infranta, l'arte si sarebbe allora addossata il compito di sopportare la perdita irrimediabile, esplicitando la coscienza di una ferita che non poteva più essere sanata. La gioventù avrebbe fornito il simbolo di questo passato perduto, impossibile da ritrovare. Questo

Pasolini antimoderno riproporrebbe così alcuni motivi tipici dell'ideologia romantica. E il suo sarebbe un romanticismo conservatore, più vicino a un cattolicesimo antimoderno che alle istanze di progresso del marxismo, ovvero di un cattocomunismo *sui generis*, senza Chiesa né Partito, coltivato da un intellettuale isolato e marginale.

Se dunque si assume questa prospettiva – il Pasolini antimoderno e conservatore, il cantore della gioventù e della purezza della civiltà contadina – allora va da sé riconoscere ovunque le contraddizioni generate dall'affermazione di *questi* valori del passato e dalla parallela affermazione dell'irreversibilità del processo di distruzione della cultura popolare. La posizione che Pasolini, con dolorosa consapevolezza, avrebbe occupato è quella, letteralmente, intenibile di colui che ritrova la sorgente della vita in ciò che il neocapitalismo ha disseccato. Da qui il tono apocalittico, la coscienza della fine di ogni speranza, la postura sacrificale che gli viene ascritta come spiegazione di una lotta solitaria che Pasolini avrebbe voluto condurre in nome di una verità ormai morta.

Epigono e testimone di un mondo in via di sparizione, Pasolini avrebbe così affermato, con la forza della disperazione e con un atto di fede nel tempo passato, la sua appartenenza a un *altro tempo*, a un passato con cui si è tentata l'impossibile identificazione. Troveremmo qui un certo significato dell'anacronia, quello che la rende strumento di ricomposizione *ex post* di un ordine infranto: essa accompagna la malinconia provata dal testimone del proprio tempo corrotto, si ammanta di nostalgia per un passato remoto fattosi mito. Sarebbe questo tempo mitico la dimensione del sacro da cui Pasolini attingerebbe per la sua critica al presente.

Così, secondo questa prospettiva, l'opera di Pasolini sarebbe anacronistica perché *fuori* dal tempo presente e perché testimonianza vivente di un passato che viene quotidianamente cancellato e che spetta al poeta far sopravvivere nella memoria degli uomini.¹⁰ Ma è proprio questa immagine di Pasolini che occorre mettere in discussione perché essa è solo parziale e ci restituisce il volto sofferente di un poeta che vede un mondo spegnersi, non quello di un intellettuale che con la sua opera prepara il terreno della comprensione dei processi in atto e, con ciò, pensa la possibilità stessa di un corso differente del tempo storico. Definendo il fenomeno della scomparsa del sacro in *Il sogno del centauro* (nell'intervista *Elogio della barbarie, nostalgia del sacro*) Pasolini d'altronde indica chiaramente qual è l'orizzonte problematico in cui – si potrebbe dire *empiricamente* – si è trovato a muoversi. Tale orizzonte è quello del potere:

[...] in ogni caso il sentimento del sacro era radicato nel cuore della vita umana. La civiltà borghese lo ha perduto. E con che cosa lo ha sostituito, questo sentimento del sacro, dopo la perdita? Con l'ideologia del benessere e del potere. Ecco. Per ora, viviamo in un momento negativo il cui esito ancora mi sfugge. Posso quindi proporre solo ipotesi e non soluzioni. L'unica cosa che posso dire è che ha avuto inizio una nuova era, diversa dalla precedente [...].¹¹

Pensare un'altra storia per Pasolini ha significato perciò disporsi *contro* la sua epoca, sul crinale di un presente nel quale, tutt'al più, è possibile formulare delle ipotesi. Pensare un'altra storia significa pensare ciò che al presente è impossibile. La preparazione di un pensiero dell'impossibile coincide con uno sguardo critico sulle forme che il potere ha assunto attualmente. Così l'analisi dell'attualità, ben al di là e ben di più di una descrizione

10 Cfr., per es., l'autorevole giudizio di Nico NALDINI (in *Pasolini, una vita*, Torino, Einaudi, 1989, p. 346): « Di fronte all'accelerazione artificiale della nuova società industriale che vuol distruggere il passato per instaurare solo il presente, oppone la nostalgia del sacro, degli antichi valori, il rimpianto del passato, accettato anche come sentimento conservatore ». È su questo “anche” che ci si dovrebbe intendere meglio, supposto che ci si sia già intesi sul senso da dare all'espressione “sentimento conservatore”.

11 P.P. PASOLINI, *Elogio della barbarie, nostalgia del sacro*, intervista rilasciata a J. DUFLOT, in ID., *Il sogno del centauro*, cit., ora in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1484.

del costume, diventa un'indagine meticolosa dell'*ethos* contemporaneo guidata dalla critica alla nuova configurazione assunta dal potere.

3. DALLA TESI SUL “NUOVO FASCISMO” ALLA CRITICA DEL POTERE

Posto che il nostro tempo è quello, aporetico, della mancanza di soluzioni, come si prepara il terreno dell'avvenire? La strategia condotta da Pasolini pone la questione del potere che nella sua riflessione prende le forme dell'opposizione a ciò che egli chiama “nuovo fascismo”. La maturazione del problema del potere prende infatti tempi lunghi e si innesta sulla distinzione tra il fascismo del Ventennio e il nuovo fascismo, fenomeni diversi quanto a significato storico e, soprattutto, a impatto socio-culturale sul paese. Mentre il primo si caratterizza per una decisiva incapacità di penetrare nei gangli vitali della cultura popolare, che in effetti non smette di riprodursi secondo schemi alieni a quelli imposti dal regime, il secondo si connota per una forza di presa e di trasformazione, delle menti e dei corpi, sconosciuta in precedenza. Ciò che Pasolini indica come emergente prospettiva d'analisi, dunque oltre i limiti storici e funzionali che avevano segnato l'esperienza del fascismo storico, è l'efficacia normativa delle nuove forme di potere con cui la società dei consumi e della tecnica plasma tanto gli individui quanto il corpo sociale nel suo complesso, *omnes et singulatim*. Tale prospettiva chiama in causa il profilarsi di nuovo *ethos*, diverso da quello del fascismo: non è più questione di un'imposizione “verticale” di valori, secondo un progetto di ingegneria sociale che mirava a irreggimentare le masse con lo scopo di modernizzare dall'alto il paese, ma di una diffusa, capillare, trasversale spinta alla trasformazione di sé e della propria vita secondo norme tanto più efficaci quanto più capaci di istituire una nuova e seducente “normalità”, pragmatica, liberale e tollerante. In *Da un fascismo a un altro*, Pasolini tratteggia le linee di una contrapposizione ormai giunta a piena maturazione e che individua due forme di potere specificamente differenti:

Questo potere non è più quello del Vaticano, né quello della Democrazia cristiana e dei suoi notabili, non è nemmeno quello dell'esercito o della polizia, sebbene siano onnipresenti. È un potere che sfugge persino alla grande industria, dal momento che la transnazionalità dell'industria « nazionale » ha spostato i veri centri di decisione attinenti allo sviluppo, alla produzione, agli investimenti... Questo potere risiede nella totalizzazione stessa dei modelli industriali: come dire una sorta di conquista globale della mentalità tramite l'ossessione di produrre, di consumare, e di vivere in conseguenza. Essendo un potere isterico, tende a massificare i comportamenti (essenzialmente il linguaggio del comportamento), a normalizzare gli spiriti con la semplificazione frenetica di tutti i codici, e specie con la « tecnicizzazione » del linguaggio verbale. Il fascismo storico era un potere fondato grossolanamente sull'iperbole, sul misticismo e il moralismo, sullo sfruttamento di diversi valori retorici: l'eroismo, il patriottismo, il culto della famiglia... Il nuovo fascismo invece è una potente astrazione, un pragmatismo che cancerizza l'intera società, un tumore centrale, maggioritario.¹²

Non è difficile riconoscere che fin dagli inizi degli anni Sessanta l'indagine sulla differenza specifica tra un potere e l'altro e sulla determinazione del nuovo *ethos* si profila come uno degli assi dell'analisi pasoliniana. Infatti, già in un intervento del 1962 su « Vie nuove » Pasolini offre un'indicazione precisa circa l'*ethos* che il tecno-fascismo della società affluente è in grado di instaurare tra conformismo, seduzione del potere e crudeltà.

L'Italia sta marcendo in un benessere che è egoismo, stupidità incultura, pettegolezzo, moralismo, coazione, conformismo: prestarsi in qualche modo a contribuire a questa marcescenza è, ora, il

12 P.P. PASOLINI, *Da un fascismo a un altro*, intervista rilasciata a J. DUFLLOT, in ID., *Il sogno di un centauro*, cit., ora in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., pp. 1529-1530.

fascismo. Essere laici, liberali, non significa nulla, quando manca quella forza morale che riesca a vincere la tentazione di essere partecipi a un mondo che apparentemente funziona, con le sue leggi allettanti e crudeli. Non occorre essere forti per affrontare il fascismo nelle sue forme pazzesche e ridicole: occorre essere fortissimi per affrontare il fascismo come normalità, come codificazione, direi allegra, mondana, socialmente eletta, del fondo brutalmente egoista di una società.¹³

Un testo come questo è sufficientemente indicativo del tipo di *opposizione etica* che Pasolini riteneva necessaria negli anni Sessanta per far fronte alla *vague* della società dei consumi, ma anche del limite entro il quale tale opposizione veniva pensata, cioè ancora in termini di valore, come se fosse ancora possibile una chiara alternativa, nutrita dalle fonti – non ancora disseccate – di un umanesimo che si riconosce tanto nella cultura popolare quanto nel progetto di emancipazione formulato dal marxismo. Per fronteggiare il quadro fosco della trasformazione prodotta dal cosiddetto “boom economico”, tuttavia, le armi dell’umanesimo marxista non paiono più sufficienti. Infatti, già alla metà degli anni Sessanta Pasolini riconosce l’esaurimento della spinta progressista e di emancipazione fornita dal marxismo. Così, in un intervento del 1964, intitolato indicativamente *La necessità di combattere la disumanizzazione operata dal neocapitalismo*, Pasolini scrive:

Comincio a temere che la soluzione marxista sia oggi rimandata *sine die*. Non già perché il comunismo non sia in grado di affrontare e risolvere i problemi della società umana, quanto per il fatto di non aver tempestivamente colto il fatto nuovo e violento dell’evoluzione del capitalismo dalla fase imperialista a quella moderna e tecnocratica.¹⁴

La sottolineatura va qui posta sul limite strategico del marxismo nell’affrontare l’attualità a causa di una sua sostanziale *intempestività* rispetto ai processi in corso. Qui non si tratta di un anacronismo ma, al contrario, di una battuta a vuoto dalle conseguenze drammatiche nella capacità di analisi del presente.

Di conseguenza, la riflessione del decennio successivo spinge Pasolini a formulare la questione più radicale della natura del potere, imponendogli una svolta, o uno scarto, acquisita cioè la consapevolezza che neppure il marxismo è in grado di fornire le armi adeguate a contrastare il nuovo scenario cui il neocapitalismo sta dando forma. «Noi ci troviamo alle origini di quella che sarà probabilmente la più brutta epoca della storia dell’uomo: l’epoca dell’alienazione industriale. [...] Il mondo si incammina per una strada orribile: il neocapitalismo illuminato e socialdemocratico, in realtà più duro e feroce che mai».¹⁵

È da questa *impasse* che nasce l’esigenza di andare a fondo nell’indagine sul potere e, in particolare, sul nesso che lega il potere alla corporeità e alla sessualità. La realizzazione di *Salò o le 120 giornate di Sodoma* rappresenta il punto di svolta: non si combatte il fascismo nelle sue versioni *à la page* se non riconoscendone gli aspetti più enigmatici e analizzandoli pazientemente nelle dinamiche di riproduzione del potere, nell’adesione intima ai suoi meccanismi da parte degli individui, nelle forme di assoggettamento partecipe che lo rendono efficace. La *trilogia della vita* aveva infatti mostrato i suoi limiti teorici non appena agli occhi di Pasolini si era resa evidente la grande questione dell’impasto pulsionale che lega la vita alla morte, e le due nella pulsione di potere.

Tetis, del 1973, per molti versi è un testo decisivo per comprendere la riflessione critica che Pasolini rivolge ai propri percorsi di ricerca in relazione alle nuove forme di potere e, in

13 P.P. PASOLINI, *Dai Dialoghi con Pasolini su “Vie Nuove”*, 1962, in ID., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1017.

14 P.P. PASOLINI, *La necessità di combattere la disumanizzazione operata dal neocapitalismo*, in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1576.

15 P.P. PASOLINI, *Le belle bandiere. Dialoghi 1960-65*, a cura di G. C. Ferretti, Roma, Editori Riuniti, 1977, II ed. 1996, pp. 204-205.

particolare, sul corpo come risorsa di realtà da descrivere. Riconoscendo l'aporia cui lo aveva condotto la messa in scena dell'eros e del desiderio come istanza di sovvertimento del potere egli dice che i suoi film

[...] hanno contribuito, infatti, in pratica, a una *falsa* liberalizzazione, voluta in realtà dal nuovo potere riformatore permissivo, che è poi il potere più fascista che la storia ricordi. Nessun potere ha avuto infatti tanta possibilità e capacità di creare modelli umani e di imporli come questo che non ha volto e nome.¹⁶

Così il senso dell'abiura con cui Pasolini prese le distanze dalla rappresentazione della sessualità nella *Trilogia* deve essere associato a una revisione profonda del suo programma critico. Ai suoi occhi non risulta più sufficiente affermare la potenza della vita per fronteggiare quelle potenze di morte che si nutrono di disciplina a bassa intensità e di intensificazione del desiderio, sostituendo cioè il corpo vissuto ed espressivo con il corpo plastico generato dal *quadrillage* disciplinare, secondo un processo a due facce, consistente nella *derealizzazione* del corpo e nella sua sostituzione con una *maschera* funzionale ai rapporti di potere del tecno-fascismo.¹⁷

Infatti, è proprio con l'affermazione di nuove forme di identità funzionali al nuovo *ethos* si assiste all'inaridimento delle fonti di un'alternativa possibile, come se, dunque, neppure nel corpo – come “realtà” ultima – potesse essere più riconosciuto il potenziale di resistenza al potere del tecno-fascismo. «Così l'ultimo luogo in cui abitava la realtà, cioè il corpo, ossia il corpo popolare, è anch'esso scomparso»,¹⁸ conclude Pasolini. Questa diagnosi si basa sulla considerazione del fatto che lo sradicamento di cui gli strati popolari sono al contempo vittime e artefici – vittime come obiettivi di una strategia che mira a includerli nell'universo del consumo, artefici in quanto soggetti docili a conformarsi al potere che ne cambia sostanzialmente l'identità collettiva e storica – ha come principale effetto il rimodellamento del corpo come testo da sovrascrivere e come segno da iscrivere nel nuovo codice sociale.

Di conseguenza, con l'aprirsi della nuova prospettiva di analisi, il problema muta radicalmente: in che modo prendere partito per la vita, quando essa rivela il suo legame con la morte, quando essa essenzialmente si lega al potere che così la sostiene, la alimenta, le conferisce il suo senso? L'approccio critico al potere, unito a una genealogia del corpo, si rende tanto più necessaria quanto più si è compreso, dopo Foucault, che non c'è corpo che non sia definito mediante tecnologie che ne fanno un punto di applicazione del potere e, al tempo stesso, di produzione anonima di soggettività. Le tecnologie attuali mettono a regime pure le istanze di liberazione, mutandole in simulacri di libertà.

Ciò che si fa visibile allo sguardo di Pasolini dipende dalla possibilità di riconoscere ciò che sopravvive all'avanzare del deserto. Che cosa sopravvive, di fronte alla scomparsa della vita, del corpo e dell'*ethos* popolare? Da un lato il desiderio di vita di Pasolini lo spinge a non smettere di ricercare l'elemento popolare e genuino, cioè quelle forme di vita che il potere non era ancora riuscito a riconoscere, controllare, assoggettare e metamorfosare a suo vantaggio. Si tratta di riconoscerle per abbozzare una morfologia della vita resistente, di un'affermazione della vita *nonostante* le potenze di morte e, parallelamente, di riconoscere e studiare le nuove forme di assoggettamento della vita da parte delle potenze di morte. Non è una nostalgia di un passato irenico, piuttosto è un lutto perpetuo per ciò che vive precariamente, transitoriamente, pur affermandosi nella sua fragilità; è il permanere nel conflitto tra la vita e la morte, prendendo sistematicamente partito per la vita, senza calcolo

16 P.P. PASOLINI, *Tetis* (1973), in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 263.

17 Ivi, p. 261.

18 Ivi, p. 264.

e senza misura. Per esempio, nell'intervista *Eros e cultura*, rilasciata a Massimo Fini nel 1974, Pasolini si esprime chiaramente sul rapporto tra la memoria vivente, l'affermazione della vita e il contrasto al potere. Dopo aver stigmatizzato le « fughe dal presente » o nel futuro, che egli definisce come « le peggiori e le più false », Pasolini sottolinea esattamente l'esigenza del *polemos* per salvaguardare la vita :

Io faccio una cosa diversa, estraggo dal passato una forma di vita che contrappongo polemicamente a quella presente, cioè attualizzo il presente... Se ho nostalgia del passato si tratta di un passato talmente recente che è molto dubbio che sia veramente un « passato », io rimpiango infatti quel mondo contadino pre-industriale e quel mondo sottoproletario sopravvissuto in Italia fino a pochissimi anni fa, diciamo non più di cinque o sei. Io penso che in quel mondo i sentimenti umani si realizzassero molto meglio e molto più compiutamente di oggi, almeno fra il popolo. Oggi invece i ragazzi del popolo sono tristi, sono cupi, non sono felici. Perché? Perché hanno preso coscienza della propria inferiorità sociale, perché i loro modelli culturali sono stati distrutti e sono stati sostituiti da altri, quelli del consumismo imposto dal Potere, ai quali non riescono a corrispondere.¹⁹

C'è una vitalità della lotta, in Pasolini, che va di pari passo con ciò che ho chiamato il suo gusto per il contro-tempo. E le prese di partito di Pasolini seguono una coerenza ferrea : se i tempi dettano l'avanzata delle potenze di morte, non resta altra strategia che quella di un rifiuto incalcolabile e smisurato. Se le potenze di morte calcolano meticolosamente i passi da compiere nella loro avanzata e se la nostra cultura non dichiara altro che la volontà di dominio mediante il linguaggio freddo della tecnica, quel linguaggio ingegneristico-economico con cui il capitale parla, Pasolini vi oppone il gesto del « grande rifiuto »²⁰, quel contro-movimento etico che è pure un gesto poetico, perché afferma la parola che evoca, palpita e promette alla parola che afferra, trattiene, ingiunge, comanda. Se quest'ultima è la parola dell'appropriazione, quella è la parola della generosità e dell'offerta.

Il lavoro con la lingua e nella lingua ha un compito : mostrare l'oscenità del potere, il suo trattenersi dietro la scena della visibilità che esso stesso instaura. In *Salò* il potere anonimo è l'autentico fattore osceno della rappresentazione infernale, quello che annoda – da fuori dalla scena – sessualità e oppressione, ribaltando in questo modo le traiettorie delle controculture contemporanee a Pasolini, tese a fare della sessualità una forza di emancipazione politica.²¹ Analogamente, il progetto di *Petrolio* richiede di essere compreso come il tentativo di mostrare il risvolto del potere, che è al contempo spettacolo e segreto.²²

L'analisi del potere è il grande laboratorio espressivo e critico dell'ultimo Pasolini. Non il Pasolini apocalittico, nostalgico, conservatore e affetto da « populismo estetico »²³ o, inversamente, il Pasolini profeta degli attuali tempi bui del neocapitalismo selvaggio.

19 P.P. PASOLINI, *Eros e cultura*, in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1710.

20 P.P. PASOLINI, « *Siamo tutti in pericolo* », intervista rilasciata a F. COLOMBO, in ID., *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1723.

21 Nell'intervista *Il centauro*, contenuta in *Il sogno del centauro*, Pasolini afferma, riferendosi ai militanti per la libertà sessuale : « In questo campo non sono un estremista. La loro libertà è troppo esteriore. Per me contano troppo la liberazione, la pratica della libertà. Del resto, ogni libertà conquistata genera la propria servitù. Io sono troppo « religioso » e « mistico » [*Sorridendo*] per poter credere in una libertà acquistata in quel modo. In questo senso, l'unica libertà che avrebbe valore condurrebbe al suicidio, o alla follia » (P. P. Pasolini, in *Saggi sulla società e la politica*, cit., pp. 1476-1477).

22 Cfr. C. BENEDETTI, *Quattro porte su Petrolio*, p. 2 (disponibile a questo indirizzo http://www.ilprimoamore.com/old/testi/Carla_Benedetti_quattro_porte_su_petrolio.pdf [ultima consultazione il 30 aprile 2014]) e p. 14 : « La visione del potere che c'è in *Petrolio* certamente non è rosea. È anzi cupa, mortale, violenta. Ma non è apocalittica, e nemmeno chiudente. Essa riporta in primo piano il conflitto, la lacerazione, nei corpi come nelle menti, e con essa anche la possibilità di resistenza ».

23 T. NEGRI, intervista a F. CADEL, (Roma giugno 2000-dicembre 2001), *La lingua dei desideri. Il dialetto secondo Pier Paolo Pasolini*, Lecce, Manni, 2002, pp. 177-190.

Piuttosto, il Pasolini che si interroga sul modo in cui sciogliere il nesso tra potere e desiderio, tra potere e corpo, tra potere ed *ethos* su cui il neocapitalismo fa al tempo stesso leva e presa. Qui troviamo le due istanze parallele che convivono nel discorso di Pasolini e che si richiamano reciprocamente. Da un lato l'istanza di analisi e di rappresentazione dell'impasto di potere e desiderio (ed è dunque un'istanza tanto critica quanto estetica), dall'altro l'istanza del rifiuto delle logiche del potere (ed è l'istanza etica). Di questa volontà polemica, che è volontà di vita e amore per la vita, resta l'ultima testimonianza, l'intervista che Pasolini rilasciò a Furio Colombo, poche ore prima della morte. Dopo aver affermato che la rivoluzione nasce sempre nella «vita interiore», Pasolini fa balenare l'immagine dell'apprendistato al potere, la sua pedagogia, dal momento che «il potere è un sistema di educazione che ci divide in soggiogati e soggioganti».²⁴ Soprattutto, le sue ultime parole battono su quel nocciolo enigmatico del potere, che Pasolini prova a circoscrivere mediante l'articolazione di tre verbi che disegnano una pedagogia della morte in cui le distinzioni si sfumano nella rete dei rapporti di potere. «Ma io dico he, in un certo senso, tutti sono i deboli, perché tutti sono vittime. E tutti sono i colpevoli, perché tutti sono pronti al gioco del massacro. Pur di avere. L'educazione ricevuta è stata : avere, possedere, distruggere».²⁵ Il senso del contro-movimento coincide così con il gesto che di questi tre verbi prova a spezzare l'anello infernale.

Raoul Kirchmayr
(Università di Trieste)

24 P. P. PASOLINI, *Siamo tutti in pericolo* (1974), in ID., *Scritti sulla politica e la società*, cit., p. 1725.

25 Cfr. *ivi*, p. 1726.