

La religione dei consumi e la religiosità delle origini: passato e presente in Pasolini

Massimo Sciarretta

Abstract

In this short article, we will try to analyse the theme of the relationship which - according to Pier Paolo Pasolini - should have nourished the present/past dialectic (as I will show later, listed in such an inverted sequence), connecting it with thought of two other Marxist thinkers such as Antonio Gramsci and Walter Benjamin.

Keywords: Pasolini, History, past, present, religion.

1. *«Non avrai altro jeans all'infuori di me»: la fede nel consumo*

«Non avrai altro jeans all'infuori di me». È il 1972, e la collaborazione tra il pubblicitario Emanuele Pirella e il fotografo Oliviero Toscani produce uno dei più eclatanti manifesti pubblicitari dell'epoca, quello che reclamizza la marca di jeans 'Jesus' mettendo in primo piano immagini osé di donne vestite dei soli pantaloni sovrastate dal summenzionato precetto biblico, parafrasato a uso del committente e a consumo di tutti gli altri.

Pier Paolo Pasolini è incuriosito da quell'immagine per una serie di motivi. Nel saggio intitolato *Analisi linguistica di uno slogan*, apparso sul «Corriere della sera» col titolo «Il folle slogan dei jeans Jesus» il 17 maggio 1973 e poi pubblicato due anni dopo nella collettanea *Scritti corsari*, la constatazione del poeta di Casarsa circa l'audacia dello slogan dissacrante faceva il paio con l'osservazione sull'impotenza della Chiesa nell'impedirne la sua diffusione, ma non solo.

Come lascia presagire il titolo, infatti, lo scrittore si soffermava sulla funzione dello slogan come forma di linguaggio provocatoria, distruttiva di ogni forma tradizionale (della religione, così come dello stesso vecchio capitalismo), anticipatrice – in quei fatidici anni Settanta – di tutto ciò che oggi domina il corso accelerato dei processi storici: il passaggio dalla società di produzione di beni a quella di servizi, la prevalenza dell'economia sulla politica e dell'individualismo sul solidarismo, il sopravvento della tecnica e dei numeri sulle parole.

È proprio da quest'ultimo aspetto che Pasolini parte per legare da par suo l'analisi del linguaggio a ciò che ritiene essere un mutamento 'antropologico' dell'uomo contemporaneo.

Il linguaggio dell'azienda è un linguaggio per definizione puramente comunicativo. I «luoghi» dove si produce sono i luoghi dove la scienza viene «applicata», sono cioè i luoghi del pragmatismo puro. I tecnici parlano fra loro un gergo specialistico, sì, ma in funzione strettamente, rigidamente comunicativa. Il canone linguistico che vige dentro la fabbrica, poi, tende ad espandersi anche fuori: è chiaro che coloro che producono vogliono avere con coloro che consumano un rapporto d'affari assolutamente chiaro. C'è un solo caso di espressività - ma di espressività aberrante - nel linguaggio puramente comunicativo dell'industria: è il caso dello slogan. Lo slogan infatti deve essere espressivo, per impressionare e convincere. Ma la sua espressività è mostruosa perché diviene immediatamente stereotipa, e si fissa in una rigidità che è proprio il contrario dell'espressività, che è eternamente cangiante, si offre a un'interpretazione infinita. La finta espressività dello slogan è così la punta massima della nuova lingua tecnica che sostituisce la lingua umanistica. Essa è il simbolo della vita linguistica del futuro, cioè di un mondo inespressivo, senza particolarismi e diversità di culture, perfettamente omologato e acculturato. Di un mondo che a noi, ultimi depositari di una visione molteplice, magmatica, religiosa e razionale della vita, appare come un mondo di morte (Pasolini 1995, p. 12).

Il caso dei jeans 'Jesus', tuttavia, segna una nuova e più evoluta tappa verso la conquista non solo dei corpi e delle menti dei cittadini-consumatori, ma anche dello spirito, dal puro pragmatismo a una nuova forma che potremmo definire di 'metafisica materialista'.

Osserva Pasolini:

Ma è possibile prevedere un mondo così negativo? È possibile prevedere un futuro come «fine di tutto»? Qualcuno - come me - tende a farlo, per disperazione: l'amore per il mondo che è stato vissuto e sperimentato impedisce di poter pensarne un altro che sia altrettanto reale; che si possano creare altri valori analoghi a quelli che hanno resa preziosa una esistenza. Questa visione apocalittica del futuro è giustificabile, ma probabilmente ingiusta.

Sembra folle, ma un recente slogan, quello divenuto fulmineamente celebre, dei «jeans Jesus»: «Non avrai altri Jeans all'infuori di me», si pone come un fatto nuovo, una eccezione nel canone fisso dello slogan, rivelandone una possibilità espressiva impreveduta, e indicandone una evoluzione diversa da quella che la convenzionalità - subito adottata dai disperati che vogliono sentire il futuro come morte - faceva troppo ragionevolmente prevedere (Pasolini 1995, pp. 12-13).

Il ricorso – nella propaganda dei jeans ‘Jesus’ – a precetti cristiani¹ e al nome del Messia del cristianesimo associati al commercio e a una sessualità esplicita attirò gli strali della Chiesa cattolica. E anche questo aspetto suscita l’interesse di Pasolini, concentrato adesso sul terreno più propriamente politico e culturale:

Si veda la reazione dell’«Osservatore romano» a questo slogan: con il suo italianuccio antiquato, spiritualistico e un po’ fatuo, l’articolista dell’«Osservatore» intona un treno, non certo biblico, per fare del vittimismo da povero, indifeso innocente. È lo stesso tono con cui sono redatte, per esempio, le lamentazioni contro la dilagante immoralità della letteratura o del cinema. Ma in tal caso quel tono piagnucoloso e perbenistico nasconde la volontà minacciosa del potere: mentre l’articolista, infatti, facendo l’agnello, si lamenta nel suo ben compiuto italiano, alle sue spalle il potere lavora per sopprimere, cancellare, schiacciare i reprobici che di quel patimento son causa. I magistrati e i poliziotti sono all’erta; l’apparato statale si mette subito diligentemente al servizio dello spirito. Alla geremiade dell’«Osservatore» seguono i procedimenti legali del potere: il letterato o cineasta blasfemo è subito colpito e messo a tacere (Pasolini 1995, p. 13).

Questo passaggio ci offre la possibilità di riflettere sulla visione pasoliniana della Chiesa-Istituzione italiana quale braccio spirituale del potere costituito borghese, solo falsamente universalista e democratica, in realtà retriva e illiberale, che si serviva sotterraneamente degli strumenti di potere statali posti al suo servizio per «intervenire e reprimere», secondo una linea interpretativa in linea con la maggior parte dei pensatori della sinistra di cultura marxista.

Nel proseguo della riflessione, nondimeno, la questione si fa più originale, nella misura in cui l’intellettuale sembra predire – in concomitanza con l’emergere di una forma aggiornata di capitalismo – la fine della religione cattolica cristiana e la nascita di una nuova religione.

Nei casi di «una rivolta di tipo umanistico» – possibile nell’ambito del vecchio capitalismo e della prima rivoluzione industriale – la Chiesa aveva avuto la possibilità di agire contando su un «doppio legame di malafede» in base al quale accettava lo Stato borghese al posto di quello monarchico o feudale, agendo da *instrumentum regni*, a patto, però, di «ammettere e approvare l’esigenza liberale e la formalità democratica» (Pasolini 1995, p. 14). In quel contesto, il Vaticano aveva stretto un patto col diavolo dal momento che «non c’è contraddizione più scandalosa, infatti, che quella tra religione e borghesia, essendo quest’ultima il

¹ Della campagna pubblicitaria faceva parte anche lo slogan «chi mi ama mi segua», con un chiaro riferimento al passo del Vangelo secondo Matteo: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi sé stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16: 24-25).

contrario della religione», peggiore financo del fascismo poiché quest'ultimo, in quanto momento regressivo del capitalismo, si rivelava una bestemmia che, tuttavia, non minava all'interno la Chiesa in quanto «falsa nuova ideologia».

Al contrario – sostiene il nostro –, nella società che marca il passaggio dalle parole ai numeri, dalla vitalità umana alla precisione tecnologica, questo capitalismo di seconda generazione ha finito con l'assorbire l'elemento spirituale fino a sostituirsi alla Chiesa come depositario di un vero e proprio spirito religioso immanente. Una nemesi storica, insomma:

L'accettazione del fascismo è stato un atroce episodio: ma l'accettazione della civiltà borghese capitalistica è un fatto definitivo, il cui cinismo non è solo una macchia, l'ennesima macchia nella storia della Chiesa, ma un errore storico che la Chiesa pagherà probabilmente con il suo declino. Essa non ha infatti intuito – nella sua cieca ansia di stabilizzazione e di fissazione eterna della propria funzione istituzionale – che la Borghesia rappresentava un nuovo spirito che non è certo quello fascista: un nuovo spirito che si sarebbe mostrato dapprima competitivo con quello religioso (salvandone solo il clericalismo), e avrebbe finito poi col prendere il suo posto nel fornire agli uomini una visione totale e unica della vita (e col non avere più bisogno quindi del clericalismo come strumento di potere) (Pasolini 1995, p. 14).

2. L'ideologizzazione del Neocapitalismo

Se il fascismo non ha nemmeno scalfito la Chiesa, oggi il neocapitalismo la distrugge: questa la sentenza di Pasolini nel constatare l'incapacità del Vaticano a impedire non solo la diffusione, ma (quel che più conta) l'adesione al modello culturale proposto dai jeans 'Jesus'.

La nuova borghesia capitalista che forgia la società dei consumi(sti) non appare più in sintonia con il mondo classico, gli preferisce l'universo della tecnica, e la Chiesa – depositaria di quel passato umanistico – finisce col rappresentare un ostacolo per il nuovo corso, un impianto culturale dal quale prendere congedo:

Il nuovo potere borghese infatti necessita nei consumatori di uno spirito totalmente pragmatico ed edonistico: un universo tecnicistico e puramente terreno è quello in cui può svolgersi secondo la propria natura il ciclo della produzione e del consumo. Per la religione e soprattutto per la Chiesa non c'è più spazio. La lotta repressiva che il nuovo capitalismo combatte ancora per mezzo della Chiesa è una lotta ritardata, destinata, nella logica borghese, a essere ben presto vinta, con la conseguente dissoluzione «naturale» della Chiesa (Pasolini 1995, pp. 14-15).

Pasolini conclude il suo breve saggio elevando i jeans 'Jesus' a esempio universalizzante, «“nuovo valore” nato nell'entropia borghese» per «ideologizzare» il linguaggio dello slogan e con esso, «presumibilmente, quello dell'intero mondo tecnologico» (Pasolini 1995, p. 16).

La tematica dell'ideologizzazione del ciclo produzione-consumo su cui poggia l'idea di sviluppo viene ripresa in un successivo articolo, anch'esso apparso sul «Corriere della sera», il 24 giugno 1974, e intitolato *Il Potere senza volto*, poi inserito negli *Scritti corsari* con il titolo *Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo*.

In esso, Pasolini affronta la questione del «'Potere' con la P maiuscola», che non scorge più nella politica, nel Vaticano, nelle Forze Armate, finanche nella grande industria. Questo nuovo potere – per Pasolini – non ha un volto, è totalizzante e transnazionale, contrassegnato dalla smania di trasformare contadini e sottoproletari in piccoli borghesi, e di portare a compimento fino in fondo il credo del produrre e consumare. E segna la nascita dello *zeitgeist* della seconda parte del Novecento. Attribuibile a una «mutazione» della classe dominante e dei valori egemonici, esso viene giudicato, al contempo, moderno nella sua tensione alla tolleranza, all'edonismo e all'autosufficienza, ma anche feroce e repressivo per via del suo conformismo ghezzante e della sua spietata preordinazione, ben più 'totale', quindi, del fascismo.

Qui è immediato il richiamo alle pagine dei *Quaderni* nei quali Gramsci analizza il capitalismo industriale statunitense degli inizi del XX secolo, comparandolo a un altro modello alternativo di società, il fascismo:

Dunque questo nuovo Potere non ancora rappresentato da nessuno e dovuto a una «mutazione» della classe dominante, è in realtà – se proprio vogliamo conservare la vecchia terminologia – una forma «totale» di fascismo [...] Perché il vecchio fascismo, sia pure attraverso la degenerazione retorica, distingueva: mentre il nuovo fascismo – che è tutt'altra cosa – non distingue più: non è umanisticamente retorico, è americanamente pragmatico. Il suo fine è la riorganizzazione e l'omologazione brutalmente totalitaria del mondo (Pasolini 1995, pp. 45-50).

Antonio Gramsci, infatti, nel Quaderno tematico dedicato all'«Americanismo» (Q22) analizzava la forma di capitalismo organizzato inventata da Henry Ford come la più insidiosa antagonista del comunismo.

Nelle sue fabbriche, Ford aveva introdotto una divisione scientifica del lavoro fatta di standardizzazione, intensificazione della meccanizzazione e di operazioni ripetitive e cronometrate (il 'taylorismo'), che aumentava in modo considerevole la produzione di veicoli per uomo/ora. Proprio in ragione di tale accorciamento dei tempi di

produzione, il capitalismo fordista agiva in maniera rivoluzionaria anche nella fase della distribuzione (il ‘fordismo’, nel senso stretto del termine), raddoppiando i salari dei propri dipendenti,² mantenendo il prodotto finito a prezzi contenuti e, pertanto, allargando in modo esponenziale la platea dei possibili compratori.

Tutto ciò dava origine a una nuova filosofia, suadente e perniciosa – per la quale il fondatore del partito comunista italiano creò il termine ‘americanismo’ – che contornava lo stato di alienazione del detentore della sola forza-lavoro nella misura in cui faceva dell’operaio un possibile consumatore del prodotto che egli stesso aveva contribuito a foggare sterilizzando, in ultima analisi, la sua vis rivoluzionaria e, per conseguenza, la lotta di classe.

Infatti, se, da un lato il taylorismo-fordismo univa al bastone dell’irreggimentazione nella rigorosa disciplina di fabbrica la carota dell’invito al consumo acquisibile, l’‘americanismo’, dal canto suo, produceva un modello di comportamento sociale incentrato sull’ordinamento razionale della società che traduceva questa scientificità razionale in ideologia: l’unica vera ideologia (non il fascismo!) in grado di contrastare la filosofia della prassi (il comunismo) sul terreno della rivoluzione attiva:

L’Americanismo è una «filosofia che non si enunzia in formule ma si afferma nell’azione [...] Questa contraddizione può spiegare molte cose: la differenza, per esempio, tra l’azione reale, che modifica essenzialmente sia l’uomo che la realtà esterna (cioè la reale cultura) ed è l’americanismo, e il gladiatorismo gaglioffo che si autoproclama azione e modifica solo il vocabolario, non le cose, il gesto esterno, non l’uomo interiore. La prima sta creando un avvenire che è intrinseco alla sua attività obbiettiva e del quale si preferisce tacere. Il secondo crea solo dei fantocci perfezionati, stagliati su un figurino retoricamente prefissato, e che cadranno nel nulla non appena saranno recisi i fili esterni che danno loro l’apparenza del moto e della vita (Gramsci 1975, p. 2152).

Insomma, se, per Gramsci, il fordismo-taylorismo costituiva la dimensione tecnico-produttiva assunta dal modo di produzione capitalista in epoca a lui contemporanea, ecco che l’americanismo ne rappresentava la sua dimensione ideologico-culturale (Baratta 2009, p. 37), laddove metodo di lavoro e maniera di vivere divenivano inscindibili.

² Famosa è la campagna del *Five-Dollar Day*, iniziata da Henry Ford il 5 gennaio 1914, con la quale il capitano d’industria del settore automobilistico sconvolse il mondo raddoppiando il salario dei suoi operai a cinque dollari al giorno (quando la paga normale dell’epoca per un operaio negli USA era, per l’appunto, fissata a 2,5% dollari).

È lo stesso tasto sul quale batterà Pasolini: il cambiamento di paradigma capitalista trasforma, antropologicamente, anche l'essere umano e i suoi valori, e da questa mutazione indotta tale capitalismo trae la propria forza. Rispetto all'epoca di Gramsci, tuttavia, i tempi sono, evidentemente, cambiati. Pasolini ne ha contezza, e, non a caso, intravede proprio nell'epoca a lui contemporanea il momento sorgivo di un diverso modo di produzione e di vita. In maniera differente da Gramsci, Pasolini interpreta questo nuovo capitalismo non tanto come una potente ideologia immanentista, ma come una vera e propria religione, di fatto muovendosi – seppur inconsapevolmente – nello stesso specchio d'acqua di Walter Benjamin.

3. *La nuova religione dei consumi*

Pasolini, che muore nel 1975, non arriverà, infatti, a conoscere i frammenti scritti da Benjamin sul *Capitalismo come religione*, appunti di lavoro stesi nel 1921, ma resi pubblici soltanto nel 1985, che inerivano a quello che il filosofo tedesco aveva pensato come 'progetto sulla politica'. In tale testo, Benjamin, dopo aver premesso che «il capitalismo serve essenzialmente a soddisfare le stesse ansie, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni» (Benjamin 2013, p. 40), individua – schematicamente – quattro tratti che demarcano «questa struttura religiosa del capitalismo», che non è solo «come intende Weber, una formazione condizionata dalla religione, ma piuttosto un fenomeno essenzialmente religioso» (Benjamin 2013, p. 41).

Il primo di questi tratti che fa propendere verso l'idea del capitalismo non come secolarizzazione della religione (come sosteneva Weber) ma come fenomeno religioso in sé riguarda l'essenza del capitalismo come religione «puramente culturale, forse la più estrema che si sia mai data», nella quale «nulla ha significato se non in una relazione immediata con il culto, senza alcuna particolare dogmatica, né teologia» (Benjamin 2013, p. 41), così da conferire all'utilitarismo «la sua tonalità religiosa».

Inoltre – e siamo con questo al secondo elemento distintivo – esso è un culto nel quale non esiste separazione fra la sfera religiosa e quella laica e che, pertanto, non conosce pause, atteso che nel calendario capitalista «non c'è alcun giorno che non sia festivo» (Benjamin 2013, p. 43).

In terz'ordine, secondo Benjamin, il capitalismo è una religione che non offre redenzione né consolazione: una sorta di calvinismo senza la predestinazione. Tale culto, infatti, produce *Schuld*, un vocabolo che in tedesco significa, al contempo, sia 'colpa' che 'debito', una condizione

economica e morale che avviluppa l'uomo in un «movimento immane», totalizzante, nella misura in cui invade ogni aspetto della vita sociale, individuale, economica, politica. Cosa più importante: è una religione che «non è più riforma dell'essere, ma la sua completa rovina» (Benjamin 2013, p. 43), un'ulcerazione dell'anima, quindi, il cui effetto è quello di generare una dilatazione della disperazione che finisce per divenire cosmica.

Benjamin conclude invocando – senza però indicarla – la necessità di trovare un'alternativa a questo credo che, informando tutta la nostra società, può essere superato soltanto mediante una «conversione» collettiva che produca una diversa società, perché – fintanto che esiste il capitalismo – non esiste possibilità di abiura individuale, non esistendo per i singoli individui luogo (fisico e dell'anima) dove potersi mettere al riparo.

Come, allora, riportare il discorso su di un piano pienamente umano?

4. Conclusioni. Il reincantamento del mondo, tra passato e presente

Ne *Il cinema in forma di poesia*, Luciano De Giusti riporta un'intervista a Pasolini nella quale, descrivendo il suo film *Il Vangelo secondo Matteo*, quest'ultimo parla del S. Matteo come di «un violento richiamo alla borghesia stupidamente lanciata verso un futuro che è la distruzione dell'uomo, degli elementi antropologicamente umani, classici e religiosi dell'uomo» (Pasolini 1986, XCIII).

È questa una tematica classica del discorso pasoliniano: l'esaltazione della cultura popolare antica, il ritorno alle origini arcadiche, alla condizione preindustriale, l'autenticità mitica del mondo rurale, ma anche del mondo delle borgate. Una visione che si allarga fino a comprendere la purezza incontaminata delle periferie del mondo, dal Meridione dall'«*aria spaventata di una colonia, coi suoi coprifuochi, i suoi deserti e i suoi silenzi*»,³ allo Yemen (che prestò i suoi luoghi come set per i film 'Decameron' e 'Il fiore delle Mille e una notte'), passando per l'Africa subsahariana, *topos* di una condizione sociale, politica, economica, esistenziale radicalmente alternativa al 'mondo nuovo' proposto dal Neocapitalismo.

Pasolini è, senza dubbio, affascinato dalle culture subalterne, dal folklore, dai 'vinti', e dedica la sua arte per preservare dall'oblio queste testimonianze di alterità, in quanto ritenute portatrici degli anticorpi

³ *Gli uomini di cultura e le elezioni del 1963. Pasolini voto PCI per contribuire a salvare il futuro*. Intervista rilasciata a Paolo Spriano, L'Unità, sabato 20 aprile 1963.

indispensabili contro l'assimilazionismo modernista. Quella di recuperare le flebili tracce degli appartenenti alle classi subalterne era un'esigenza avvertita anche da Gramsci, che ai gruppi sociali posti *Ai margini della storia* aveva dedicato un quaderno tematico (il Quaderno 25) nel quale si legge:

La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell'attività storica di questi gruppi c'è la tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto, se esso si conchiude con un successo. I gruppi subalterni subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti, anche quando si ribellano e insorgono: solo la vittoria «permanente» spezza, e non immediatamente, la subordinazione. In realtà, anche quando paiono trionfanti, i gruppi subalterni sono solo in istato di difesa allarmata. Ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di valore inestimabile per lo storico integrale; da ciò risulta che una tale storia non può essere trattata che per monografie e che ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere (Gramsci 1975, p. 2284).

In questo senso, Pasolini è uno storico 'integrale', perché guarda al passato (inteso non solo in senso cronologico, ma anche come tutto ciò che resiste alla modernità o che ne resta ai margini) per riscattarlo e – riscattandolo –, di fatto, liberare anche il presente dal giogo della narrazione dominante. Come Gramsci, Pasolini ha, pertanto, una visione critica dello storicismo perché non legge il processo storico come un piano inclinato nel quale sviluppo e progresso sono sinonimi. La stessa cosa vale per Walter Benjamin.

Com'è noto, nel suo ultimo scritto (le tesi *Sul concetto di storia* del 1940), il filosofo tedesco denuncia l'idea di un progresso interminabile e incessante trainato dallo sviluppo tecnico («la concezione di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile da quella del processo della storia stessa come percorrente un tempo omogeneo e vuoto» (Tesi XIII) (Benjamin 2012, p. 18). E combatte per «cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla» (Tesi VI) (Benjamin 2012, p. 13).

Contro l'idea di un tempo asettico e quasi metafisico, Benjamin poneva in risalto il passato come tempo carico di tensione, la cui opera di scavo era necessaria per rendere incompiuto ciò che era compiuto, far comprendere – retroattivamente – l'evolversi della storia non come inevitabilità, ma come possibilità. È la stessa linea di pensiero seguita da Pasolini il quale, su questa direttrice, attribuisce un particolare valore alla

religiosità. Se la storia non procede in modo lineare e progressivo, ma segue un percorso fatto di continui ritorni all'antico nel quale il passato si protende verso il presente, di questo passato 'rivoluzionario' fa, infatti, parte a pieno titolo anche la religiosità delle origini, quella spiritualità della 'gente semplice' lontana dalla sistematizzazione dei dogmi del cristianesimo inteso come religione istituzionale che Pasolini ebbe modo di vivere in prima persona durante la sua giovinezza.

Franco Cassano interpreta la famosa riflessione pasoliniana sul sacro contenuta nell'intervista *Il sogno del Centauro* («sono sempre più scandalizzato dall'assenza di senso del sacro nei miei contemporanei») (Pasolini 1983, p. 1495) attribuendo all'intellettuale marxista «la convinzione che il sacro possa mutare funzione e divenire un luogo di resistenza ai nuovi codici normativi del consumismo e per questa via essere avvicinato alla trasgressione 'autentica', opposta a quella di massa e garantita dall'alto dell'oggi» (Cassano 1996, pp. 128-129).

Il sacro in Pasolini non è l'istituzionalizzazione di tutto ciò che viene considerato oggetto di venerazione per la religione istituzionale, ma la nostalgia per il mitico e l'arcaico nella loro funzione politica di opposizione alla cultura del Neocapitalismo. Ecco perché l'angoscia per la scomparsa dell'antica innocenza delle origini («è morta un'epoca della nostra esistenza/che in un mondo destinato a umiliare/ fu luce morale e resistenza») (Pasolini 2014, pp. 87-88) provoca in questi un costante tentativo di recupero del valore non solo simbolico, ma anche praticamente spirituale di un mondo ormai in via di estinzione, com'è quello nel quale si muovono i personaggi de *Il Vangelo secondo Matteo*:

Ho amato, alla fine degli anni quaranta, la religione rustica dei contadini friulani, le loro campagne, i loro vesperi. Ma cosa c'entrava lì il cattolicesimo? Sono diventato comunista ai primi scioperi dei braccianti friulani, nell'immediato dopoguerra: e da allora tutta la mia angolazione culturale e le mie letture sono state marxiste. Forse è appunto perché sono così poco cattolico, che ho potuto amare il Vangelo e farne un film: non ho dentro di me le resistenze interne contro la religione che inibiscono un marxista che sia stato veramente un borghese cattolico (Pasolini 1996, pp. 254-255).

Pasolini è, in definitiva, interessato a narrare ciò che resiste alla modernità o che ne resta ai margini, ma che – non per questo – ha perso forza narrativa. Il suo realismo per scrittura e immagini nasce da un atto politico prima che da un canone estetico: quello di voler sottrarre piccoli arcipelaghi di resistenza culturale alla signoria del mondo della produzione e del consumo capitalista a guida scientifico-tecnologica.

Analizzando l'ascesa del nazismo, il filosofo tedesco Ernest Bloch si soffermò sulla persistenza di elementi pre-moderni nelle società contemporanee definendoli «la contemporaneità del non contemporaneo» (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*). E riteneva che compito della classe rivoluzionaria fosse quello di «separare gli elementi della contraddizione non-contemporanea che sono suscettibili di avversione e di metamorfosi, ossia quelli che sono ostili al capitalismo e in esso non trovano accoglienza, e nel rimontarli dando loro un'altra funzione in un contesto diverso» (Bloch 1992, p. 99).

Strappare la non-contemporaneità alla reazione – ci pare di poter affermare – rappresenta il nucleo della lotta culturale e politica (questa sì, estremamente contemporanea) che Pasolini ha condotto con la sua letteratura, il suo cinema, il suo pensiero.

Il tentativo di portare avanti una cultura di contestazione che pone al centro del discorso l'arcaico liberato dalle incrostazioni tradizionaliste e trasformato in atto progressivo, la continua messa in tensione di città e campagna, centro e periferia, nuovo e antico è il segno distintivo di un intellettuale famoso per le prese di posizione “spiazzanti”, come pochi così trasversalmente criticato e apprezzato.

Riferimenti bibliografici

- Baratta Giorgio 2009, *Americanismo*. In: *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma.
- Benjamin Walter 2012, *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano.
- Benjamin Walter, 2013, *Capitalismo come religione*, a cura di Carlo Salzani, Il Melangolo, Genova.
- Bloch Ernst 1992, *Erbschaft dieser Zeit*. In: *Werkausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, 1962; trad. it. *L'Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano.
- Cassano Franco 1996, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari.
- Gramsci Antonio 1975, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.
- Pasolini Pier Paolo 2014, *La religione del mio tempo*, Garzanti, Milano.
- Id. 1996, *Le belle bandiere. Dialoghi 1960-1965*, Editori Riuniti, Roma.
- Id. 1995, *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano, 6ª edizione.
- Id. 1986, *Lettere 1955-1975*, a cura di N. Naldini, Einaudi, Torino.
- Id. 1983, *Il sogno del Centauro. Incontri con Jean Duflot [1969-1975]*, a cura di Jean Duflot, prefazione di Giancarlo Ferretti, Editori Riuniti, Roma.

Bionota: Massimo Sciarretta (Napoli, 1972), già professore associato di Storia del Mondo Contemporaneo presso la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), insegna oggi Storia Contemporanea presso l'Università degli Studi del Molise (UNIMOL). Tra le sue pubblicazioni: *Faith in Democracy. The political power of religion during the military government*, Milano, Mimesis International/History, 2022; *La Chiesa dei poveri e la dittatura (Brasile 1964-85). Quando Francesco era solo Bergoglio*, Milano, Franco Angeli, 2015; *Religião e favelas entre a fé e o sincretismo*, in Massimo Sciarretta; et alii (a cura di) *Favela&Cidade*, Napoli, Edizioni Giannini, 2008; F. Lucarelli, M. Sciarretta (a cura di), *L'accesso degli informali al mondo del diritto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane (ESI), 2008.