

Stefano Lazzarin

Spettro e potere nell'opera saggistica di Pier Paolo Pasolini

Pasolini è stato lo scrittore italiano che più di tutti ha incarnato, nel Novecento, il modello dell'intellettuale schierato, la cui parola *engagée* aspira a modificare il mondo reale. I suoi scritti saggistici, i più noti dei quali sono raccolti nei volumi, entrambi postumi, degli *Scritti corsari* (1975) e delle *Lettere luterane* (1976), declinano un programma politico ben più che estetico: si tratta di descrivere la mutazione antropologica che ha colpito l'Italia e di denunciare il nuovo fascismo consumistico che ha rimpiazzato il preesistente clerico-fascismo. Eppure, in questa voce tutta concentrata sulla 'realtà' (storica, sociale, politica), emergono le tracce di una frequentazione non occasionale della letteratura gotico-fantastica. Per raffigurare i processi e gli effetti della mutazione, ma anche per rappresentare la permanenza dell'universo arcaico in quello scaturito dal modo di produzione consumistico del capitalismo avanzato, Pasolini adopera un immaginario, e un sistema di rappresentazioni, profondamente fantasticizzati e/o spettralizzati.

Pasolini was the Italian writer who most embodied, in the 20th century, the model of the intellectual who takes sides, whose word engagé aspires to change the real world. His non-fiction writings, the best-known of which are collected in the volumes, both posthumous, Scritti corsari (1975) and Lettere luterane (1976), declined a political rather than an aesthetic programme: it was to describe the anthropological mutation that had affected Italy and to denounce the new consumerist fascism that had replaced the pre-existing clerical-fascism. And yet, in this voice that is all about 'reality' (historical, social, political), traces emerge of a non-occasional frequentation of Gothic-fantastic literature. In order to depict the processes and effects of mutation, but also to represent the permanence of the archaic universe in that which has sprung from the consumerist mode of production of advanced capitalism, Pasolini employs an imaginary, and a system of representations, that have undergone a profound fantasticization and spectralisation.

Il Potere è degradante per chi lo subisce, per chi lo esercita e per chi lo amministra! Il Potere è la lebbra del mondo! (Morante, 1988-1990: II, 677-678)

1. Parole, concetti: spettralità, fantasticizzazione

Come è stato notato da più parti, nell'ultimo quarto di secolo gli spettri hanno compiuto uno spettacolare ritorno sulla scena intellettuale. Per indicare la forte ripresa d'interesse per i temi soprannaturali cui si assiste nei campi più svariati – dalla teoria culturale alla riflessione filosofica, dalla teoria politica ai *media studies* e ai *cultural studies*, e via di seguito – Roger Luckhurst (2002) ha coniato un sintagma che gode ormai anch'esso di una certa fortuna: lo studioso britannico ha parlato, credo per primo, di uno *spectral turn* la cui origine risalirebbe alla pubblicazione del libro di Jacques Derrida *Spectres de Marx* (1993). Di questa vicenda interessante e

complessa manca ancora una ricostruzione sistematica e attendibile, sebbene due volumi pubblicati nell'ultimo decennio abbiano gettato le basi di una storicizzazione e categorizzazione del fenomeno: *The Spectralities Reader*, raccolta di saggi allestita da María del Pilar Blanco ed Esther Peeren (2013), e *Ritorni spettrali*, a cura di Ezio Puglia, Massimo Fusillo, Stefano Lazzarin, Angelo M. Mangini (2018), che è anche l'unico libro in lingua italiana sull'argomento. Oltre che nei panni di curatore, chi scrive ha partecipato a *Ritorni spettrali* come autore di un saggio in cui la spettralità veniva considerata un tema della letteratura (Lazzarin, 2018). In quel lavoro tentavo di definire quindici forme storiche privilegiate del tema spettrale, o «tipi spettrali»: vale a dire «grandi varianti del tema spettrale», «forme che quest'ultimo ha assunto di preferenza in certe tradizioni letterarie e in certe epoche, e che risultano notevoli sia per gli esiti estetici sia per la continuità storica delle loro attestazioni» (134). Ora, fra queste configurazioni tematiche della spettralità esaminavo il binomio spettralità/potere: un tipo spettrale che ricorre nella letteratura italiana degli anni Sessanta e Settanta. Dal *Padrone* (1965) di Goffredo Parise al *Contesto* (1971) e a *Todo modo* (1974) di Leonardo Sciascia, passando per numerosi testi di Pier Paolo Pasolini e fino al postumo *Petrolio* (1992), il potere viene raffigurato dagli scrittori italiani dell'epoca come un'entità imperscrutabile, che governa la vita degli individui e il funzionamento della società, ammantandosi di apparenze spettrali.

Il presente articolo si ricollega al saggio del 2018, circoscrivendo il *corpus* al solo Pasolini – e (quasi) soltanto alla sua opera saggistica – e cercando, in compenso, di andare un po' più in profondità nella documentazione e nell'analisi. Pasolini costituisce uno degli esempi più significativi in assoluto di questa accezione del tema spettrale che lo collega al potere e ai rapporti di potere. In effetti, a leggere gli scritti saggistici pasoliniani concentrando il *focus* sulle metafore soprannaturali, magiche, irrazionali, ci si rende conto che la scrittura di Pasolini accoglie un'intera messe di fenomeni di fantasticizzazione (Ceserani, 1996, e poi Puglia, 2020); al punto che tali fenomeni sembrano modificarne la trama o l'intelaiatura, piegarla ai propri scopi, forzando i confini del genere, facendo saltare i paletti delle classificazioni, per dare adito alla rappresentazione di un oscuro senso inquietante, di una tenebra opprimente, di creature provenienti dai secoli più bui della *credenza* – il tutto raffigurato secondo una logica ormai più narrativa che saggistica, allo scopo di esprimere il lato occulto, inafferrabile, spaventoso del Potere (di un nuovo Potere – che non a caso Pasolini scrive con la maiuscola – il quale si è affermato in Italia, e nei Paesi occidentali, «dalla fine degli anni Sessanta ad oggi», Pasolini, 1981: 124).

Ma prima di entrare nel merito, è necessaria una puntualizzazione terminologica e concettuale: bisogna tracciare una pur rapida delimitazione d'ambito fra *spettralità* e *fantasticizzazione* – queste due parole che finora ho usato senza spiegazioni, limitandomi a rimandare all'uso che ne viene fatto in altre sedi. Le nozioni di spettralità e fantasticizzazione sono per certi versi prossime, e per altri versi remote nei rispettivi significati. Se il denominatore comune delle varie accezioni di spettralità proposte nel dibattito critico è, mi sembra, il fatto che lo spettro viene

ormai concepito non nel senso letterale e terrificante che gli attribuiva la letteratura fantastica, bensì in un senso del tutto metaforico; se la spettralità in senso tematico, quale l'ho intesa nel mio saggio del 2018, è la presenza di 'spettri senza fantasmi' nella letteratura degli ultimi due secoli, e in maniera consistentissima dagli anni Cinquanta in poi, quando gli spettri invadono tutto lo spazio del rappresentabile e si fanno sempre più evanescenti e inafferrabili; la parola fantasticizzazione designa invece la presenza di temi, forme, stilemi del genere o modo fantastico in generi e modi non fantastici. Si tratta di un fenomeno ben attestato fin dall'Ottocento, come nota Remo Ceserani (1996), cui spetta l'invenzione del neologismo e del concetto; anche se Ezio Puglia, nel suo libro sull'*archeologia del fantastico e dei suoi oggetti* (2020), ha proposto di spostarne più a valle la cronologia, facendo della fantasticizzazione una caratteristica rilevante, o addirittura una specificità, del fantastico novecentesco (e questo è del resto il punto di partenza della nostra sezione monografica di *Oblio*). Fantasticizzazione e spettralità rimangono dunque fenomeni diversi, sia dal punto di vista teorico che storico: anche se innegabilmente tra le due nozioni – soprattutto se intendiamo la fantasticizzazione come la intende Puglia, cioè come un fenomeno eminentemente novecentesco – ci sono analogie, convergenze, parziali sovrapposizioni, sulle quali è perfino superfluo soffermarsi, visto che sono evidenti al primo sguardo.

In ogni caso, per i fini che sono i miei in questo articolo, può risultare utile la seguente schematizzazione: potremmo considerare la spettralità come il *tema*, la fantasticizzazione come il *procedimento*. In virtù del procedimento, si possono ottenere potenti declinazioni del tema; ma naturalmente i meccanismi della fantasticizzazione possono tornar utili allo scrittore nella genesi e nello sviluppo di molti altri temi letterari, non soltanto di quello spettrale: proprio come non esistono, infatti, «procedimenti formali [...] che possano essere isolati e considerati esclusivi e caratterizzanti di una specifica modalità letteraria» (Ceserani, 1996: 75), così non sono ipotizzabili risorse di tecnica letteraria che non possano essere adibite, in contesti diversi, a usi molteplici.

Ma è giunto il momento di por termine ai preamboli, pur indispensabili, e di passare agli esempi. Questo percorso nell'opera saggistica di Pasolini comincia da quella che è, notoriamente, una nozione chiave del suo pensiero: la mutazione antropologica.

2. *La mutazione antropologica*

Il pensiero dell'ultimo Pasolini è percorso da una vena di netto, argomentato, rivendicato pessimismo razionale. Non è vero, afferma lo scrittore, che la Storia sia sempre teleologicamente orientata verso il progresso delle società umane: «io [...] non credo in questa storia e in questo progresso. Non è vero che *comunque*, si vada avanti. Assai spesso sia l'individuo che le società regrediscono o peggiorano. In tal caso la trasformazione *non deve* essere accettata: la sua "accettazione realistica" è in

realtà una colpevole manovra per tranquillizzare la propria coscienza e tirare avanti» (2008: 27). Che la storia umana possa essere – e forse sia nella maggior parte dei casi – degenerazione, viene confermato dalla storia del fascismo, anzi dei fascismi, nell’Italia del Novecento. Come per Eco qualche decennio più tardi (2018),¹ per Pasolini il fascismo è plurale; non è esistito soltanto il fenomeno propriamente storico, circoscritto a un periodo di tempo di un ventennio, di cui parlano i libri di scuola: in realtà il regime mussoliniano si è reincarnato, nel dopoguerra, dapprima nel fintamente democratico regime democristiano, in seguito nello sfuggente e totalitario potere consumistico che si afferma a poco a poco negli anni del boom economico. Negli articoli delle *Lettere luterane* – che Pasolini scrisse nell’ultimo anno di vita (1975), e che l’anno successivo furono raccolti in volume con il sottotitolo *Il progresso come falso progresso* – viene delineata per l’appunto una vera e propria storia del fascismo per grandi fasi o epoche: al «fascismo» propriamente detto, quello mussoliniano, succede un «regime clericofascista, fintamente democratico», che per Pasolini si identifica con il governo della Democrazia Cristiana nel dopoguerra; a sua volta il fascismo democristiano cede il passo alla «nuova forma del potere, il potere dei consumi, ultima delle rovine, rovina delle rovine» (1981: 7). Si confrontano insomma, in questa periodizzazione e nella storia italiana del Novecento, «forme arcaiche» e «forme assolutamente nuove» di fascismo (7), che però altro non sono che volti diversi di un’organizzazione economica soggiacente, il capitalismo, fondamentalmente sempre uguale nella misura in cui tende a riprodurre in modo identico i rapporti sociali di produzione preesistenti. Pasolini scrive infatti che il «fascismo vecchio e nuovo» coincide con l’«effettivo potere capitalistico» (10); anche se, da un’altra angolatura, sostiene che la terza fase, quella del fascismo consumistico, dispone di un potere inusitato che le due fasi precedenti non erano riuscite nemmeno a intravedere – e in tal senso sarebbe forse più esatto contrapporre le fasi prima e seconda, unificate sotto l’etichetta del «potere paleo-capitalistico (clericofascista)», al «potere consumistico» della terza fase (28).² Questa potenza mai vista non è nient’altro che la straordinaria persuasività del terzo fascismo, quello del consumismo: «La persuasione a seguire una concezione “edonistica” della vita (e quindi a essere dei bravi consumatori) ridicolizza ogni precedente sforzo autoritario di persuasione: per esempio quello di seguire una concezione religiosa o moralistica della vita» (21).

Ora, sebbene pochi o pochissimi se ne siano resi conto,³ l’avvento del fascismo

¹ Il libro intitolato *Il fascismo eterno* (postumo, pubblicato per l’appunto nel 2018) riprende, in realtà, il discorso omonimo che Eco pronunciò il 25 aprile 1995 alla Columbia University di New York.

² Pasolini delinea tale dicotomia in vari luoghi degli *Scritti corsari*: per esempio laddove osserva che nei «primi anni sessanta» il «Potere reale» in Italia «da clericofascista [...] era divenuto [...] “consumistico”», con il conseguente emergere di «nuovi valori consumistici» (2008: 95), e insiste sul fatto che questa «nuova forma del Potere Reale» è sì «un fascismo», ma «totalmente altro» (97).

³ La grande mutazione indotta dal consumismo è passata quasi inosservata, forse per la logica stessa del fenomeno (*la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu’il n’existe pas*, potremmo commentare con una notissima citazione baudelairiana). Lo sottolinea Goffredo Parise nel testo introduttivo – senza titolo – che premette al suo reportage giornalistico *New York* (articoli apparsi nel 1976 sul *Corriere della Sera*, in volume nel 1977). Cito: «Di

consumistico è stato molto più dirompente di quello dei suoi due antenati: probabilmente perché il fascismo mussoliniano e il fascismo democristiano erano, come si è detto, forme arcaiche di potere, e come tali in rapporto di continuità con la società tradizionale e il mondo arcaico; mentre il «nuovo fascismo» della «civiltà dei consumi» (2008: rispettivamente 99 e 103) si pone in una relazione di forte discontinuità con il passato, e appare, sotto tutti i punti di vista, proiettato verso il futuro della società e della cultura italiana (anche se non risulta perciò meno nefando, né è da combattere con minor fermezza). In ogni caso, Pasolini descrive, nella celebre «Lettera a Gennariello», quello che è per lui «uno dei più terribili salti di generazione che la storia ricordi» (1981: 37);⁴ una frattura che ha carattere totale, epocale: «Tu mi dirai: le cose sempre cambiano. [...] È vero. Il mondo ha eterni, inesauribili cambiamenti. Ogni qualche millennio, però, succede la fine del mondo. E allora il cambiamento è, appunto, totale. Ed è una fine del mondo che è accaduta tra me, cinquantenne, e te [Gennariello], quindicenne» (42). È questo un filo rosso degli scritti saggistici pasoliniani: la cognizione del fatto che si è vissuti, si vive su un crinale della Storia; la percezione – con un quindicennio d’anticipo sui teorici italiani del postmoderno – di essere stati ed essere in presenza di un Grande Cominciamento, agli albori di una nuova era nella storia dell’umanità: quella che Remo Ceserani avrebbe chiamato *postmodernità* (1989; 1997).⁵ «Credo che a pochi uomini in tutta la storia umana» – scrive Pasolini, e chi abbia nell’orecchio l’opera di Ceserani sarà colpito dalla singolare risonanza di queste parole con certe pagine del critico⁶ – «sia successo di vivere in pochi anni (sei o sette) mutamenti più radicali di quelli che hanno vissuto gli italiani adulti dalla fine degli anni Sessanta ad oggi» (Pasolini, 1981: 124). Di quel che è successo, per inciso, gli intellettuali *devono* acquisire contezza, pena, secondo Pasolini, il venir meno alla loro funzione intellettuale: «non credo [...] che possa essere giustificabile la figura di un intellettuale che, oggi, continui a giudicare il mondo com’è, attraverso le misure di giudizio di ieri: e che quindi non sia obbligato a “riadattarsi” e a fare un riesame totale del suo sapere» (125).

Prima di richiamare sinteticamente i principali aspetti di un cambiamento così radicale, vale la pena di interrogarsi sulle sue scaturigini: che cosa ha potuto provocare una simile apocalisse? La risposta di Pasolini, che su questo punto ragiona da marxista ortodosso, è che negli anni Sessanta è sorto un nuovo «Potere Economico», un «nuovo modo di produzione [...] determinato dall’enorme quantità e dal superfluo» (78); e che questa «radicale mutazione del “modo di produzione” (enorme quantità, transnazionalità, funzione edonistica)» (111) ha determinato, a sua

questo avvenimento fondamentale per il nostro paese (ma non soltanto per il nostro paese)» che fu la mutazione culturale degli anni Cinquanta e Sessanta «furono in pochissimi ad accorgersi, pochissimi conobbero e toccarono con mano, con la mente e il cuore, cioè con la propria stessa vita, la “grande rivoluzione”» (Parise, 2005: II, 1000). Sul Parise ‘fantasticizzato’ si può vedere Lazzarin, 2016.

⁴ Quasi la stessa espressione figura in Pasolini, 1981: 42.

⁵ Su Ceserani teorico del postmoderno si può vedere Domenichelli, 2018.

⁶ Si vedano ad esempio le pagine introduttive di *Raccontare il postmoderno*, intitolate «Nel mezzo di un cambiamento epocale» (cfr. in particolar modo Ceserani, 1997: 10-11).

volta, tutto il resto, regresso storico compreso: «i beni superflui in quantità enorme, ecco qualcosa di assolutamente nuovo rispetto a tutta la storia italiana, fatta di puro pane e miseria. Aver governato male, significa dunque non aver saputo far sì che i beni superflui fossero un fatto (come oggettivamente dovrebbe essere) positivo: ma che, al contrario, fossero un fatto corruttore, di selvaggia distruzione di valori, di deterioramento antropologico, ecologico, civile» (119).

3. *Fenomenologia della mutazione*

La mutazione innescata dall'avvento, negli anni Sessanta, del «nuovo potere» e «nuovo modo di produzione [...] capitalistico», caratterizzato dalla produzione su scala iperbolica dei «beni superflui» e dalla «democratizzazione consumistica» che ne è discesa (120), ha avuto ricadute in ogni campo dell'essere e dell'agire umano. Pasolini le identifica una per una, non solo negli articoli delle *Lettere luterane* già citate, ma anche in quelli degli *Scritti corsari* (pubblicati fra il 1973 e il 1975, poi in volume – postumo, ma revisionato in bozza dall'autore prima della morte – nel novembre 1975). E a tratti, pur non volendo scrivere un'opera sistematica – lo scopo del suo ragionamento non è, ovviamente, l'elaborazione di un trattato di storia economica e politica –, Pasolini si lascia indurre a *sistematizzare*: a condensare cioè molti testi in poche righe, riprendendo per la comodità dei suoi lettori i sommi capi di un discorso che si dipana su qualche anno di riflessione e di scrittura.

La prima, chiarissima e drammatica conseguenza della mutazione è la distruzione di intere classi sociali, che vengono inghiottite da ciò che lo scrittore non esita a battezzare «la fine di un universo»: «Milioni e milioni di contadini e anche di operai – al Sud e al Nord – che certamente da un'epoca molto più lunga che i duemila anni del cattolicesimo si conservavano uguali a se stessi, sono stati distrutti. La loro “qualità di vita” è radicalmente cambiata. Da una parte sono emigrati in massa in paesi borghesi, dall'altra sono stati raggiunti dalla civiltà borghese. La loro natura è stata abrogata per volontà dei produttori di merce» (64-65). Se l'identità di operai e contadini viene cancellata dalla tumultuosa trasformazione dell'Italia da Paese pre-industriale a industriale e perfino post-industriale, nemmeno la borghesia paleoindustriale riesce a sopravvivere: la fine del «mondo contadino» e della «borghesia paleoindustriale» – che con la Chiesa formavano «un tutto unico» – vanno di pari passo (2008: 34). La forza del mutamento è tale che coinvolge (travolge) ogni classe, ogni professione, ogni mansione sociale: siamo di fronte, scrive Pasolini, a «una rivoluzione antropologica unica, che comprende anche la mutazione delle casalinghe...» (1981: 95).

Una seconda ripercussione della svolta storica degli anni Sessanta è la delegittimazione della Chiesa, che il consumismo è riuscito in breve tempo a svuotare di ogni contenuto e di ogni funzione, prosciugando le sorgenti del sacro e riducendo la religione al guscio vuoto dell'istituzione. Negli *Scritti corsari* Pasolini si sofferma

a più riprese sulla fine di «quello stato [nel senso di ‘organizzazione’, ‘condizione’] economico (appunto contadino: il ciclo delle stagioni, il tipo di produzione e consumo, il mercato, il risparmio, la povertà, la schiavitù) in cui era possibile, anzi, storicamente insostituibile, la presenza della Chiesa» (2008: 35). La Grande Mutazione ha rapidissimamente compiuto ciò che i secoli in processione non erano riusciti a intraprendere: «la fine della Chiesa, o almeno la fine del ruolo tradizionale della Chiesa durato ininterrottamente duemila anni» (79). Analizzando la dinamica all’origine di tale evento, Pasolini si ritrova ancora una volta a usare concetti marxiani (qui, fra l’altro, l’autore di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* viene esplicitamente menzionato): il «nuovo potere [del consumismo] ha portato al limite massimo la sua unica possibile sacralità: la sacralità del consumo come rito, e, naturalmente, della merce come feticcio. Nulla più osta a tutto questo. Il nuovo potere non ha più nessun interesse, o necessità, a mascherare con Religioni, Ideali e cose del genere, ciò che Marx aveva smascherato» (126).

Fin qui, con la scomparsa di intere classi sociali e l’evaporazione del peso che la Chiesa cattolica aveva avuto da sempre in Italia, siamo nell’ambito di sovvertimenti che, per quanto traumatici, rimangono prevalentemente sul versante socio-politico-istituzionale. Ma il Pasolini delle *Lettere luterane* e degli *Scritti corsari* è d’accordo con Marx anche su un altro punto di importanza cruciale: la *struttura* determina la *sovrastruttura*; certi mezzi di produzione determinano le strutture sociali e la dialettica storica fra le classi, e sulla base reale dei rapporti di produzione – cioè della struttura economica della società – si eleva una sovrastruttura giuridica, politica, ideologica, culturale. In ultima e vertiginosa analisi: dalle nuove merci e dai nuovi rapporti di produzione deve necessariamente emanare una nuova umanità; la concatenazione logica è ferrea, obbligata: il «nuovo modo di produzione [...] non è solo produzione di merce, ma di umanità» (1981: 133; corsivo dell’autore). E ancora: il «“nuovo modo di produzione” [...] introduc[e] una nuova qualità di merce e perciò una nuova qualità di umanità» (149; sempre corsivo dell’autore). Ecco perché Pasolini sostiene che siamo di fronte a «una specie di “mutazione” antropologica» (89), e che quest’ultima rappresenta «una vera grande tragedia storica» (90): non è soltanto il ciclo produttivo dell’industria italiana a essere cambiato, ma la sovrastruttura culturale nel suo complesso (Pasolini riconosce a malincuore che quella del consumismo, se non è già una cultura, appare destinata a diventare tale);⁷ e quel che è peggio, è mutata l’umanità sociale medesima che di quella sovrastruttura culturale e dei suoi valori era, da tempo lunghissimo, portatrice.

Un esempio concreto di questa mutazione/depravazione culturale? La perversione di intere generazioni operata dal consumismo, con relativa espropriazione del futuro del popolo italiano: i giovani della mutazione sono, in effetti, preda di reificazione, alienazione, e come vedremo spettralizzazione. I giovani italiani, scrive Pasolini,

⁷ Così nelle *Lettere luterane*: «Si tratta [...] della perdita dei valori di una intera cultura: valori che però non sono stati sostituiti da quelli di una nuova cultura (a meno che non ci si debba “adattare”, come del resto sarebbe tragicamente corretto, a considerare una “cultura” il consumismo)» (Pasolini, 1981: 90).

sono ridotti a «marionette [...] impazzite» per effetto del «rovesciamento improvviso e violento (per quanto riguarda l'Italia) del modo di produzione», che «ha distrutto tutti i loro precedenti valori “particolari” e “reali”, cambiando la loro forma e il loro comportamento: e i nuovi valori, puramente pragmatici, esistenziali, del “benessere”, hanno tolto loro ogni dignità» (132). Da un punto di vista più generale, è la cultura arcaica nel suo complesso a essere stata spazzata via da ciò che Pasolini definisce, virgolettando l'espressione, la cultura di massa (la cui genesi sarebbe dunque da fissare negli anni Sessanta, in piena concomitanza con la mutazione). La «“mutazione” antropologica» del «passaggio» da «un'organizzazione culturale arcaica [...] all'organizzazione moderna della “cultura di massa”» ha logicamente prodotto un fenomeno di «omologazione “culturale”» (2008: 41) dai molteplici risvolti; uno di essi, per inciso, riguarda da (molto) vicino anche lo scrittore, perché va a ledere quella dimensione linguistico-espressiva che della letteratura costituisce il fondamento ineludibile: «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» (12). Pasolini ritorna incessantemente su questo riflesso linguistico della mutazione; l'omologazione culturale produce omologazione delle scritture: «Dal punto di vista del linguaggio verbale, si ha la riduzione di tutta la lingua a lingua comunicativa, con un enorme impoverimento dell'espressività» (54).

Mutazione antropologica, avvento della cultura di massa, impoverimento linguistico-espressivo, omologazione tecnicistica convergono verso ciò che Pasolini non esita a definire totalitarismo e genocidio culturale. È un tema che ritorna in modo martellante e ossessivo negli articoli degli anni Settanta: «il potere [...] ha distrutto ogni cultura precedente, per crearne una propria, fatta di pura produzione e consumo e quindi di falsa felicità» (1981: 97-98); «il nuovo potere consumistico [...] è completamente irreligioso; totalitario; violento; falsamente tollerante, anzi, più repressivo che mai; corruttore; degradante (mai più di oggi ha avuto senso l'affermazione di Marx per cui il capitale trasforma la dignità umana in merce di scambio)» (2008: 80); «il consumismo altro non è che una nuova forma totalitaria – in quanto del tutto totalizzante, in quanto alienante fino al limite estremo della degradazione antropologica, o genocidio (Marx)» (123-124).⁸

⁸ Sul genocidio culturale cfr. anche Pasolini, 2008: 126 e 130 («il “genocidio” di cui nel *Manifesto* parlava Marx»); cfr. inoltre Pasolini, 1981: 158 e 163. Si veda infine la puntualizzazione terminologica di Pasolini, 2008: 226, sull'uso del termine genocidio per indicare la catastrofe culturale della mutazione: «ritengo [...] che la distruzione e sostituzione di valori nella società italiana di oggi porti, anche senza carneficine e fucilazioni di massa, alla soppressione di larghe zone della società stessa».

4. *Analizzare e sistematizzare*

Dicevo sopra che Pasolini, pur non aspirando alla sistematicità del pensiero, si lascia indurre a sistematizzare, riepilogando in sunti, compendi e altri *abrégés* la questione che gli sta a cuore. In effetti, la categoria interpretativa della mutazione antropologica è tanto importante per lui – una lente attraverso cui osserva il mondo, letteralmente – che lo scrittore non cessa di sintetizzarne caratteristiche e contenuti, innestando perfino, all'interno dei suoi scritti saggistici, quelle che non saprei definire meglio se non come schede riassuntive e chiarificatrici. Nella prima di esse, che compare nella «Lettera luterana a Italo Calvino» (prima pubblicazione sul *Mondo* del 30 ottobre 1975), Pasolini, non senza sottolineare l'effetto di ripetizione e anzi «litania» delle proprie parole, ci sottopone forse il più chiaro e completo riassunto di cosa intenda per mutazione antropologica:

Ed eccomi alla ripetizione della litania.

È cambiato il «modo di produzione» (enorme quantità, beni superflui, funzione edonistica). Ma la produzione non produce solo merce, produce insieme rapporti sociali, umanità. Il «nuovo modo di produzione» ha prodotto dunque una nuova umanità, ossia una «nuova cultura»: modificando antropologicamente l'uomo (nella fattispecie l'italiano). Tale «nuova cultura» ha distrutto cinicamente (genocidio) le culture precedenti: da quella tradizionale borghese, alle varie culture particolaristiche e pluralistiche popolari. Ai modelli e ai valori distrutti essa sostituisce modelli e valori propri (non ancora definiti e nominati): che sono quelli di una nuova specie di borghesia. I figli della borghesia sono dunque privilegiati nel realizzarli, e, realizzandoli (con incertezza e quindi con aggressività), si pongono come esempi a coloro che economicamente sono impotenti a farlo, e vengono ridotti appunto a larvali e feroci imitatori. Di qui la loro natura sicaria, da SS. Il fenomeno riguarda così l'intero paese. E i perché ci sono e sono ben chiari. (1981: 183)

Ritroviamo qui la connessione marxiana fra struttura e sovrastruttura, la definizione del nuovo modo di produzione consumistico a partire dalle tre caratteristiche principali che ne fanno qualcosa di inedito (la quantità, la superfluità, la destinazione edonistica delle merci prodotte), la nozione chiave – e il sintagma – di genocidio culturale, la designazione della borghesia come classe storicamente responsabile dell'avvento «della nuova cultura della civiltà dei consumi, cioè del nuovo e del più repressivo totalitarismo che si sia mai visto» (2008: 53-54). E viene inoltre messo l'accento sul mimetismo culturale («larvali e feroci imitatori») che induce le vittime del genocidio a snaturarsi, diventando a loro volta veicolo e causa della perversione altrui: un elemento su cui ritorneremo, per illustrarne le ricadute anche nel campo della narrativa.

Un altro esempio di questo impulso alla sistematizzazione attivo sottotraccia negli scritti saggistici pasoliniani figura nell'articolo intitolato «Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia» (titolo originale sul *Corriere della Sera* del 10 giugno 1974: «Gli italiani non sono più quelli»). Pasolini fissa qui due punti che costituiscono, a questa altezza degli *Scritti corsari*, la più sintetica descrizione della mutazione ch'egli abbia fornito (e infatti in questa pagina si dice anche, se non erro per la prima volta all'interno del libro, che gli italiani sono «antropologicamente» cambiati):

- 1) [...] i «ceti medi» sono radicalmente – direi antropologicamente – cambiati: i loro valori positivi non sono più i valori sanfedisti e clericali ma sono i valori (ancora vissuti solo esistenzialmente e non «nominati») dell'ideologia edonistica del consumo e della conseguente tolleranza modernistica di tipo americano. È stato lo stesso Potere – attraverso lo «sviluppo» della produzione di beni superflui, l'imposizione della smania del consumo, la moda, l'informazione (soprattutto, in maniera imponente, la televisione) – a creare tali valori, gettando a mare cinicamente i valori tradizionali e la Chiesa stessa, che ne era il simbolo.
- 2) [...] [L]'Italia contadina e paleoindustriale è crollata, si è disfatta, non c'è più, e al suo posto c'è un vuoto che aspetta probabilmente di essere colmato da una completa borghesizzazione, del tipo che ho accennato qui sopra (modernizzante, falsamente tollerante, americaneggiante ecc.). (40)

Da un altro punto di vista, i tre articoli intitolati «La prima, vera rivoluzione di destra» (titolo sul *Tempo illustrato* del 15 luglio 1973: «Pasolini giudica i temi di italiano»), «Acculturazione e acculturazione» (titolo sul *Corriere della Sera* del 9 dicembre 1973: «Sfida ai dirigenti della televisione»), «Gli intellettuali nel '68: manicheismo e ortodossia della "Rivoluzione dell'indomani"» (su *Dramma* nel marzo 1974) potrebbero essere considerati come un sommario *diffuso* delle principali caratteristiche della mutazione. A partire infatti dalla considerazione, icasticamente espressa, che «[l]'uomo medio dei tempi di Leopardi poteva interiorizzare ancora la natura e l'umanità nella loro purezza ideale oggettivamente contenuta in esse; l'uomo medio di oggi può interiorizzare una Seicento o un frigorifero, oppure un week-end a Ostia» (20), Pasolini principia a descrivere brevemente una serie di novità della mutazione sulle quali offrirà, nel seguito del volume, sempre nuovi dettagli e spunti d'analisi: tecnologizzazione, edonismo, benessere, fine dell'umanesimo e della 'religione' (il sacro: Pasolini in tal senso si dichiara religioso),⁹ «seconda rivoluzione industriale e [...] conseguente mutazione dei valori» (16), affermarsi della «civiltà dei consumi» (22), «la rivoluzione del sistema d'informazioni» (23), «[u]n edonismo neolaico, ciecamente dimentico di ogni valore umanistico e ciecamente estraneo alle scienze umane» (23),¹⁰ la televisione «strumento del potere e potere essa stessa» (24),¹¹ «la rivoluzione della Scienza Applicata» (26) ovvero il «capitalismo tecnologico» (27), «la reale novità storica» che rappresentano «il consumismo, il benessere e l'ideologia edonistica del potere» (27), e via elencando.

5. Spettri della mutazione e luminescenza spettrale dell'arcaico

In estrema sintesi, le *Lettere luterane* e gli *Scritti corsari* costituiscono un dittico sulla mutazione antropologica: una descrizione lucida e dettagliata della nuova cultura del consumismo, delle sue caratteristiche fondamentali, delle sue ricadute in campo umano e sociale. Ma che cosa avrebbe a che fare quanto siamo venuti

⁹ Cfr. per esempio Pasolini, 2008: 16.

¹⁰ Cfr. anche Pasolini, 2008: 36, a proposito dell'edonismo della civiltà dei consumi: «un mondo totalmente industrializzato, la cui unica ideologia è un neo-edonismo completamente materialistico e laico, nel senso più stupido e passivo di questi termini».

¹¹ Cfr. anche Pasolini, 2008: 80: «Uno dei più potenti strumenti del nuovo potere è la televisione».

rilevando con categorie quali fantasticizzazione e spettralità? Il fatto è che nel caso di Pasolini le cose vanno all'incirca come in un altro scrittore/pensatore italiano, Giorgio Agamben:¹² Pasolini riflette cioè su una nozione di importanza centrale nel suo pensiero – diciamo pure *la* nozione per eccellenza del suo pensiero – attraverso un immaginario, e un sistema di rappresentazioni, desunti in parte non irrilevante dalla tradizione gotico-fantastica. Più precisamente, l'uso di immagini e temi tipici di questa letteratura e la ricerca di aure spettrali ed effetti fantasticizzanti assolve a un duplice scopo: Pasolini se ne serve per raffigurare i processi e gli effetti della mutazione, ma anche la permanenza dell'universo arcaico, spazzato via dalla mutazione, all'interno del nuovo universo scaturito dal modo di produzione consumistico (del capitalismo avanzato).

In effetti, il ragionamento, che come si è detto Pasolini reitera al pari di una «litania», è serrato, concatenato in modo ferreo, né lascia spazio alcuno a un'eventuale via d'uscita: al nuovo modo di produzione corrispondono da un lato una nuova organizzazione sociale e del potere, dall'altro una nuova umanità e una nuova cultura; tutto ciò comporta il genocidio delle classi precedenti e della loro cultura: il determinismo di questa dinamica è assoluto e irreversibile. E però, sebbene la distruzione del mondo di un tempo, e lo sterminio dell'umanità che lo abitava insieme alle sue specifiche forme culturali, siano ormai compiuti e irremissibili, di quel mondo rimangono tracce, resti, barlumi, frammenti in quello d'oggi; una sorta di luminescenza spettrale – non quella delle lucciole, estintesi insieme al mondo arcaico nella parabola più nota fra le tante che Pasolini ha dedicato alla mutazione¹³ – persiste nondimeno, ostinata benché votata a spegnersi. Questo fenomeno di permanenza o latenza è all'origine della spettralità che percorre il mondo contemporaneo, manifestandosi in tempi e luoghi *epifanici*:¹⁴ una spettralità che potremmo definire *archeologica* (perché rivela gli strati del passato, come un palinsesto rivela le scritture pregresse e cancellate) e *mistica* (perché il suo funzionamento, il modo in cui agisce e si manifesta, ricorda quello delle 'segnature' mistiche di un Paracelso o di uno Jakob Böhme; cfr. in proposito Puglia, 2011: in particolare 366).

Nelle pagine seguenti, menzionerò ed esaminerò brevemente alcuni esempi di procedimenti fantasticizzanti e apparizioni del tema spettrale negli articoli pasoliniani sulla mutazione antropologica. I miei esempi di *ritorni spettrali* (Puglia, Fusillo, Lazzarin, Mangini, 2018) saranno otto: quattro provenienti dalle *Lettere luterane* e quattro dagli *Scritti corsari*.

¹² Come vede con acume Ezio Puglia nel saggio «Fantastico e fantasma in Giorgio Agamben (1966-1995)», compreso in questo fascicolo di *Oblio*.

¹³ Il celeberrimo testo sulla scomparsa delle lucciole – con il titolo «Il vuoto del potere in Italia» sul *Corriere della Sera* del primo febbraio 1975, e con il titolo «L'articolo delle lucciole» nei postumi *Scritti corsari* – si può leggere in Pasolini, 2008: 129-134.

¹⁴ Uso il termine come *vox media*, senza connotarlo né in senso positivo né negativo.

6. Ritorni spettrali nei saggi di Pasolini

In uno dei testi ‘pedagogici’ dedicati a Gennariello, studente napoletano di prima o seconda liceo di cui l’io parlante delle *Lettere luterane* immagina di intraprendere l’educazione, Pasolini illustra con esempi concreti il solco abissale che la mutazione ha scavato fra i giovani degli anni Settanta e la sua generazione. Una delle differenze più cospicue è la diversa eco che il linguaggio ‘parlato’ dai luoghi, e in particolar modo dalle periferie delle città italiane, suscita nel narratore e in Gennariello:

Se io alla tua età (e anche molto dopo) camminavo per la periferia di una città (Bologna, Roma, Napoli...), ciò che quella periferia mi diceva [...] era: qui abitano i poveri e la vita che vi si svolge è povera. Ma i poveri sono operai. E gli operai sono diversi da voi borghesi. Essi quindi vogliono un futuro diverso. Ma il futuro è lento a venire. [...] La rivoluzione ha la pigrizia del sole che splende sui prati spelacchiati, sulle baracche, sui palazzoni scrostati. Tutto ciò non ferisce il passato, non lacera i suoi valori e i suoi modelli. L’urbanesimo è ancora contadino. Il mondo operaio è fisicamente contadino: e la sua tradizione antropologica recente non è trasgressiva. Il paesaggio può contenere questa nuova forma di vita (bidonvilles, casupole, palazzoni) perché il suo spirito è identico a quello dei villaggi, dei casolari. [...] Se invece tu ora cammini per una periferia, [...] tale periferia ti dirà: «Qui non c’è più spirito popolare». Contadini e operai sono «altrove», anche se materialmente abitano ancora qui. Le bidonvilles [...] son quasi sparite. Sono invece enormemente cresciuti i «centri» di palazzoni. Di un loro amalgama col mondo antico o contadino non si può parlare più. Le immondizie sono uno spaventoso corpo estraneo. I fiumiciattoli e i canali sono terrificanti. [...] Il futuro è imminente e apocalittico. I figli sono strappati alla somiglianza coi padri e proiettati verso un domani che, pur conservando i problemi e la miseria dell’oggi, non può che esserne qualitativamente del tutto diverso. Di rivoluzione non se ne parla nemmeno: e tanto meno quanto più se ne parla freneticamente (una frenesia che i figli degli operai hanno imparato in un modo umiliante dai figli dei borghesi). Il distacco dal passato e la mancanza di rapporto (sia pur ideale e poetico) col futuro sono radicali. (1981: 45-46)

Il paesaggio delle periferie urbane si prolunga dunque in profondità, acquisendo, oltre alla sua dimensione ‘spaziale’, una seconda dimensione propriamente ‘temporale’: allo sguardo del Pasolini degli anni Cinquanta le periferie rivelano il futuro pigro ma radioso che si cela dietro i fondali pur degradati (ma non degradanti) delle bidonville e dei palazzoni; il Pasolini degli anni Settanta sa invece riconoscere, dietro le periferie contemplate ormai dal quindicenne Gennariello, i sobborghi di un tempo, con la loro natura autenticamente operaia, il legame con il mondo contadino, la persistenza armoniosa dei modelli e dei valori del passato. Insomma, il «linguaggio della realtà fisica di una periferia cittadina» (46) è costitutivamente anfibologico, nel senso che ogni significante rimanda a due (almeno due) significati: quello dell’apparenza superficiale e quello della risonanza temporale profonda. Nel seguito del passo citato, Pasolini estende il discorso alla realtà fisica delle campagne italiane prima e dopo la mutazione; fra l’altro compare qui, vale la pena di sottolinearlo, la parola tematica ‘spettrale’:

Quanto alla campagna, la differenza fra ciò che essa ha insegnato a me e ciò che essa sta insegnando a te, è ancora più enorme. Per me essa è stata la certezza di una continuità con le origini del mondo umano, e ha valorizzato, fino a dar loro carattere quasi di rito, ogni minimo gesto, ogni parola. Inoltre essa rappresentava ai miei occhi lo spettacolo di un mondo perfetto. Per te, al contrario, la campagna parla di se stessa come di

una spettrale e quasi paurosa sopravvivenza. (47; corsivo mio)

In un altro passo delle *Lettere luterane* Pasolini trasferisce le osservazioni precedenti dal piano della «realtà fisica» a quello della cultura, e nella fattispecie delle regole morali e di comportamento. Come la campagna di un tempo affiora in trasparenza – assumendo i contorni inquietanti dell’*Unheimliche* – dietro i paesaggi dell’Italia antropologicamente mutata, così la cultura del mondo arcaico perdura allo stato latente all’interno della nuova cultura consumistica. Ma, di nuovo, «valori» e «norme» vigenti da secoli nell’universo popolare e contadino permangono *spettralmente*: è questa l’unica durata che sia consentita loro. Pasolini ne descrive la presenza incumbente quasi si trattasse di antiche divinità *superate*, il cui *ritorno* produce effetti *perturbanti* sugli abitanti di un nuovo universo culturale (Freud, 1977: 109-111):

Queste norme e questi valori erano tradizionali. Appartenevano cioè realmente a un universo popolare che, attraverso essi, si era creato un modo di essere ormai funzionante da secoli. Nel tempo stesso però, tali norme e tali valori, assunti dal potere, venivano alienati e reimposti attraverso la repressione poliziesca, di carattere clericofascista [...].

Ora, ripeto, tali norme e tali valori sono caduti, perché è stata distrutta la cultura che li esprimeva e ne era espressa. Essi restano «cristallizzati» nell’ala reazionaria e sopravvivente del potere clericofascista. Ma nessuno ci crede in realtà più, né i preti né i generali.

Tuttavia essi incombono ancora, potenti e affascinanti, dal recente passato, sia come spettro popolare, positivo, sia come spettro clericofascista, orrendo. (Pasolini, 1981: 99-100; corsivo mio)

Il mio terzo esempio è quello dell’uomo «della vecchia malavita» che è stato contaminato dalla nuova cultura:

Sul suo impianto antico, o addirittura arcaico, di giovanotto della malavita, è [...] colato, come fango o escremento, qualcosa di nuovo, qualcosa della malavita nuova. I capelli sono sofisticati, pieni di code sinistre e vagamente turpi; negli occhi è venuta a ristagnare una luce beffarda da abbiente, insieme a quella di una decisione invasata (che nei suoi archetipi era ben più folle e nobile); l’abbigliamento segue terroristicamente o ormai naturaliter la moda (dei più giovani di lui: i «pischelli» afasici e cattivi come vipere).

Dunque, Pietro Merletti è un personaggio del mondo antropologico pre-consumistico, in via di degenerazione. (102)

In altri termini, Merletti si sta spettralizzando: ciò che era va progressivamente scomparendo, ma si conserva al tempo stesso in quanto luminescenza spettrale, visibile al di sotto della sua apparenza sempre più decisa d’uomo nuovo (e dunque, agli occhi di Pasolini, degenerato). Il che equivale a dire che questo relitto di un mondo ormai scomparso porta su di sé, sulla propria pelle e sul proprio corpo, le cicatrici della mutazione antropologica; quest’ultima, d’altra parte, produce qui un effetto ‘zombificante’ (se è lecito il neologismo) che ritroveremo, con più ampi sviluppi, in una celebre sequenza di *Petrolio*.

Zombi metaforici – ma non così distanti dalla letteralità – figurano pure nel mio quarto esempio, tratto sempre dalle *Lettere luterane*:

Tra il 1961 e il 1975 qualcosa di essenziale è cambiato: si è avuto un genocidio. Si è distrutta culturalmente una popolazione. E si tratta precisamente di uno di quei genocidi culturali che avevano preceduto i genocidi fisici di Hitler. Se io avessi fatto un lungo viaggio, e fossi tornato dopo alcuni anni, andando in giro per la «grandiosa metropoli plebea», avrei avuto l'impressione che tutti i suoi abitanti fossero stati deportati e sterminati, sostituiti, per le strade e nei lotti, da *slavati, feroci, infelici fantasm*. Le SS di Hitler, appunto. I giovani – svuotati dei loro valori e dei loro modelli – come del loro sangue – e divenuti larvali calchi di un altro modo di essere e di concepire l'essere: quello piccolo borghese. (154-155; corsivo mio)

Anche questo passo è simile al, e utile all'interpretazione del, brano di *Petrolio* con il quale concluderò la mia analisi. Va notato fra l'altro che gli zombi pasoliniani risultano qui ibridati, attraverso l'immagine dell'inciso «come del loro sangue», con i loro cugini i vampiri; in tal modo lo scrittore riesce a prendere, potremmo dire, tre piccioni con una fava: sottintende che i detentori del nuovo potere siano feroci succhiasangue; riprende una metafora che si trova già in Marx¹⁵ e che è resa illustre da una lunga storia otto-novecentesca; e convoca nella sua prosa, compiendo un unico gesto intertestuale, i due più grandi miti fantastici (forse) della letteratura e del cinema del Novecento: appunto il vampiro e lo zombi.

Il mio quinto esempio, il primo tratto dagli *Scritti corsari* e per l'esattezza dall'articolo intitolato «Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo» (titolo originale sul *Corriere della Sera* del 24 giugno 1974: «Il Potere senza volto»), verte sui processi di «omologazione» innescati da un «nuovo Potere» che Pasolini, come accennavo all'inizio, scrive con la maiuscola e senza ulteriori determinazioni: perché sa che esiste ma non sa ancora «in cosa consista [...] e chi lo rappresenti» (2008: 45). Si tratta di un'entità misteriosa, quasi soprannaturale nella sua inaccessibilità, il cui volto – come quello di tanti esseri fantastici nella letteratura dell'Otto e del Novecento – rimane nascosto o per meglio dire *velato* (Lazzarin, 2014), e incute un terrore direttamente proporzionale alla sua indecifrabilità e inafferrabilità: è un Potere dal «volto ancora bianco», che non è «ancora rappresentato da nessuno» ed è «dovuto a una “mutazione” della classe dominante» (Pasolini, 2008: 46). In un'intervista concessa a Guido Vergani e pubblicata sul *Mondo* dell'11 luglio 1974 Pasolini rincarerà la dose, dando al nuovo Potere che è all'origine della mutazione i tratti di una creatura nebulosa, tentacolare e ancora una volta spettrale: «Chi ha manipolato e radicalmente (antropologicamente) mutato le grandi masse contadine e operaie italiane è un nuovo potere che mi è difficile definire: ma di cui sono certo che è il più violento e totalitario che ci sia mai stato: esso cambia la natura della gente, entra nel più profondo delle coscienze» (57-58).

Sesto esempio, sempre dall'intervista che, negli *Scritti corsari*, risponde al titolo «Ampliamento del “bozzetto” sulla rivoluzione antropologica in Italia»: «il fornarino, o cascherino» (61), cioè il giovane fornaio addetto alla fabbricazione del pane. La metamorfosi patita da questa figura sociale costituisce un esempio concreto del processo poi dettagliatamente descritto nella cosiddetta 'visione del Merda' di

¹⁵ Si vedano per esempio i due passi seguenti, tratti dal *Capitale*: «Il capitale è lavoro morto che resuscita, come un vampiro, solo succhiando lavoro vivo, e tanto più vive quanto più succhia»; «la sete da vampiro che il capitale ha del sangue vivo del lavoro» (Marx, 1996: 181 e 197).

Petrolio:

Una volta il fornarino, o cascherino – come lo chiamano qui a Roma – era sempre, eternamente allegro: un'allegria vera, che gli sprizzava dagli occhi. Se ne andava in giro per le strade fischiando e lanciando motti. La sua vitalità era irresistibile. Era vestito molto più poveramente di adesso: i calzoni erano rattoppati, addirittura spesse volte la camicetta uno straccio. Però tutto ciò faceva parte di un modello che nella sua borgata aveva un valore, un senso. Ed egli ne era fiero. Al mondo della ricchezza egli aveva da opporre un proprio mondo altrettanto valido. Giungeva nella casa del ricco con un riso *naturaliter* anarchico, che screditava tutto: benché egli fosse magari rispettoso. Ma era appunto il rispetto di una persona profondamente estranea. E insomma, ciò che conta, questa persona, questo ragazzo, era allegro. Non è la felicità che conta? Non è per la felicità che si fa la rivoluzione? La condizione contadina o sottoproletaria sapeva esprimere, nelle persone che la vivevano, una certa felicità «reale». Oggi, questa felicità – con lo Sviluppo – è andata perduta. Ciò significa che lo Sviluppo non è in nessun modo rivoluzionario, neanche quando è riformista. Esso non dà che angoscia. Ora ci sono degli adulti della mia età così aberranti da pensare che sia meglio la serietà (quasi tragica) con cui oggi il cascherino porta il suo pacco avvolto nella plastica, con lunghi capelli e baffetti, che l'allegria «sciocca» di una volta. Credono che preferire la serietà al riso sia un modo virile di affrontare la vita. *In realtà sono dei vampiri felici di veder divenuti vampiri anche le loro vittime innocenti.* La serietà, la dignità sono orrendi doveri che si impone la piccola borghesia; e i piccoli borghesi sono dunque felici di vedere anche i ragazzi del popolo «seri e dignitosi». Non gli passa neanche per la testa il pensiero che questa è la vera degradazione: che i ragazzi del popolo sono tristi perché hanno preso coscienza della propria inferiorità sociale, visto che i loro valori e i loro modelli culturali sono stati distrutti. (61-62; corsivo mio)

Nel «vero e proprio cataclisma antropologico» prodotto dal consumismo, «cataclisma che, almeno per ora, è pura degradazione» (107), i valori della cultura arcaica in cui il fornarino con allegria si riconosceva sono stati annientati e rimpiazzati dai valori d'accatto di un'altra classe sociale, la piccola borghesia, generando nel giovane fornaio un'immedicabile infelicità. Riecco insomma quel fenomeno di mimetismo culturale che produce omologazione e genocidio: il fornarino è diventato, suo malgrado, uno dei «larvali e feroci imitatori» che abbiamo incontrato nelle *Lettere luterane* (1981: 183); e chi l'ha 'indotto in mutazione' è, più esplicitamente che nel quarto esempio citato sopra (154-155), un vampiro che diffonde il contagio trasformando in vampiri le proprie vittime. Nella recensione al libro *Gli omosessuali* degli studiosi francesi Marc Daniel e André Baudry (1974), apparsa sul *Tempo* del 26 aprile 1974, Pasolini aveva già impiegato il linguaggio della spettralità – «una nuova orribile larva di tolleranza» (2008: 208) – per descrivere qualcosa che non gli sembrava autentico perché, a ben vedere, era stato imposto dall'alto: «Io non credo che l'attuale forma di tolleranza [verso gli omosessuali] sia reale. Essa è stata decisa “dall'alto”: è la tolleranza del potere consumistico, che ha bisogno di un'assoluta elasticità formale nelle “esistenze” perché i singoli divengano buoni consumatori» (207).

Settimo esempio, dal già menzionato e famosissimo «Articolo delle lucciole»:

Tutti i miei lettori si saranno certamente accorti del cambiamento dei potenti democristiani: in pochi mesi, essi sono diventati delle maschere funebri. È vero: essi continuano a sfoderare radiosi sorrisi, di una sincerità incredibile. Nelle loro pupille si raggruma della vera, beata luce di buon umore. Quando non si tratti dell'ammiccante luce dell'arguzia e della furberia. Cosa che agli elettori piace, pare, quanto la piena felicità.

Inoltre, i nostri potenti continuano imperterriti i loro sproloqui incomprensibili; in cui galleggiano i *flatus vocis* delle solite promesse stereotipe.

In realtà essi sono appunto delle maschere. Son certo che, a sollevare quelle maschere, non si troverebbe nemmeno un mucchio d'ossa o di cenere: ci sarebbe il nulla, il vuoto.

La spiegazione è semplice: oggi in realtà in Italia c'è un drammatico vuoto di potere. Ma questo è il punto: non un vuoto di potere legislativo o esecutivo, non un vuoto di potere dirigenziale, né, infine, un vuoto di potere politico in un qualsiasi senso tradizionale. Ma un vuoto di potere in sé. (132)

La fine del potere autentico che detenevano – e che non detengono più in seguito all'avvento del nuovo potere consumista – ha trasformato i leader democristiani in gusci vuoti: «i potenti democristiani coprono, con le loro manovre da automi e i loro sorrisi, il vuoto. Il potere reale procede senza di loro: ed essi non hanno più nelle mani che quegli inutili apparati che, di essi, rendono reale nient'altro che il luttuoso doppiopetto» (134). Il vuoto di potere che si spalanca in Italia nella transizione dal clerico-fascismo al fascismo consumistico è circondato della stessa luce spettrale che avvolge, lo si è visto, il nuovo totalitarismo; Pasolini adopera un intero repertorio di immagini dal referente fantasticheggiante (o fantasticizzato): i leader della DC caracollano sulla scena politica – e su quella della scrittura pasoliniana – trasformati in maschere mortuarie, scheletri sul punto di volare in mille pezzi, cadaveri ambulanti, manichini da museo delle cere, *feathertops* come quello dell'omonimo racconto di Hawthorne, spettri e fantasmi da romanzo gotico o da *ghost story*. Si veda il passo che segue:

Ho visto alla televisione per qualche istante la sala in cui erano riuniti in consiglio i potenti democristiani che da circa trent'anni ci governano. Dalle bocche di quei vecchi uomini, ossessivamente uguali a se stessi, non usciva una sola parola che avesse qualche relazione con ciò che noi viviamo e conosciamo. Sembravano dei ricoverati che da trent'anni abitassero un universo concentrazionario: c'era qualcosa di morto anche nella loro stessa autorità, il cui sentimento, comunque, spirava ancora dai loro corpi. I richiami di Fanfani all'*ancien régime*, pieni di ampollosa spregiudicatezza, erano talmente insinceri da rasentare il delirio; i giovani descritti da Moro erano fantasmi quali possono essere immaginati solo dal fondo di una fossa dei serpenti; il silenzio di Andreotti era intriso di un cereo sorriso di astuzia terribilmente insicura e ormai timida senza riparo... (135)

Vengo al mio ottavo esempio saggistico: si tratta dell'intervento in forma orale che Pasolini tenne alla Festa dell'Unità di Milano nell'estate 1974, che fu trascritto dalla redazione di *Rinascita*, e che lo scrittore accolse negli *Scritti corsari* perché in «questo scritto ripetitivo e ostinato», commenta, «si sente la mia “voce”» (226). In questo testo a metà fra scritto e orale Pasolini a un certo punto allude alla visione del Merda di *Petrolio*:

In questi giorni sto scrivendo il passo di una mia opera in cui affronto questo tema in modo [...] immaginoso, metaforico: immagino una specie di discesa agli inferi, dove il protagonista, per fare esperienza del genocidio di cui parlavo, percorre la strada principale di una borgata di una grande città meridionale, probabilmente Roma, e gli appare una serie di visioni ciascuna delle quali corrisponde a una delle strade trasversali che sboccano su quella centrale. Ognuna di esse è una specie di bolgia, di girone infernale della *Divina Commedia*: all'imbocco c'è un determinato modello di vita messo lì di soppiatto dal potere, al quale soprattutto i giovani, e più ancora i ragazzi, che vivono nella strada, si adeguano rapidamente. Essi hanno

perduto il loro antico modello di vita, quello che realizzavano vivendo e di cui in qualche modo erano contenti e persino fieri anche se implicava tutte le miserie e i lati negativi che c'erano [...]: e adesso cercano di imitare il modello nuovo messo lì dalla classe dominante di nascosto. Naturalmente, io elenco tutta una serie di modelli di comportamento, una quindicina, corrispondenti a dieci gironi e cinque bolgie. Accennerò, per brevità, solo a tre; ma premetto ancora che la mia è una città del centro-sud, e il discorso vale solo relativamente per la gente che vive a Milano, a Torino, a Bologna ecc.

Per esempio, c'è il modello che presiede a un certo edonismo interclassista, il quale impone ai giovani che incoscientemente lo imitano, di adeguarsi nel comportamento, nel vestire, nelle scarpe, nel modo di pettinarsi o di sorridere, nell'agire o nel gestire a ciò che vedono nella pubblicità dei grandi prodotti industriali: pubblicità che si riferisce, quasi razzisticamente, al modo di vita piccolo-borghese. I risultati sono evidentemente penosi, perché un giovane povero di Roma non è ancora in grado di realizzare questi modelli, e ciò crea in lui ansie e frustrazioni che lo portano alle soglie della nevrosi. Oppure, c'è il modello della falsa tolleranza, della permissività. Nelle grandi città e nelle campagne del centro-sud vigeva ancora un certo tipo di morale popolare, piuttosto libero, certo, ma con tabù che erano suoi e non della borghesia, non l'ipocrisia, ad esempio, ma semplicemente una sorta di codice a cui tutto il popolo si atteneva. A un certo punto il potere ha avuto bisogno di un tipo diverso di suddito, che fosse prima di tutto un consumatore, e non era un consumatore perfetto se non gli si concedeva una certa permissività in campo sessuale. Ma anche a questo modello il giovane dell'Italia arretrata cerca di adeguarsi in modo goffo, disperato e sempre nevrotizzante. O infine un terzo modello, quello che io chiamo dell'afasia, della perdita della capacità linguistica. Tutta l'Italia centro-meridionale aveva proprie tradizioni regionali, o cittadine, di una lingua viva, di un dialetto che era rigenerato da continue invenzioni, e all'interno di questo dialetto, di gerghi ricchi di invenzioni quasi poetiche: a cui contribuivano tutti, giorno per giorno, ogni serata nasceva una battuta nuova, una spiritosaggine, una parola impreveduta; c'era una meravigliosa vitalità linguistica. Il modello messo ora lì dalla classe dominante li ha bloccati linguisticamente: a Roma, per esempio, non si è più capaci di inventare, si è caduti in una specie di nevrosi afasica; o si parla una lingua finta, che non conosce difficoltà e resistenze, come se tutto fosse facilmente parlabile – ci si esprime come nei libri stampati – oppure si arriva addirittura alla vera e propria afasia nel senso clinico della parola, si è incapaci di inventare metafore e movimenti linguistici reali, quasi si mugola, o ci si danno spintoni, o si sghignazza senza saper dire altro. Questo solo per dare un breve riassunto della mia visione infernale, che purtroppo io vivo esistenzialmente. (227-229)

Si perdonerà la lunga citazione, che nondimeno mi pare giustificata dalle non poche ragioni di interesse del brano: 1) abbiamo qui un commento d'autore e anzi una decifrazione puntuale delle allegorie che, come vedremo, si affollano all'interno della visione del Merda: un luogo di poetica che ricostruisce le ragioni teoriche di quel testo narrativo; 2) l'intervento alla Festa dell'Unità di Milano ci permette di collocare nel tempo la stessa visione del Merda, alla quale Pasolini stava dunque lavorando nell'«estate 1974», e di individuarne senza possibilità d'errore il tema principale, ossia il genocidio culturale («sto scrivendo il passo di una mia opera in cui affronto questo tema»); 3) ancora: lo scrittore pone l'accento precisamente su quelle metafore e figure («affronto questo tema in modo [...] immaginoso, metaforico») che costituiscono la peculiarità del trattamento spettralizzante del soprannaturale e il procedimento principe della fantasticizzazione; 4) Pasolini ritorna per l'ennesima volta sul determinismo mimetico che induce le vittime della mutazione ad abbandonare i propri modelli e valori culturali per assumere acriticamente quelli, falsi e inadeguati, della piccola borghesia, rivelando come dietro questa *imitatio infernalis* ci sia un piano deliberato di manipolazione delle menti e della morale («un determinato modello di vita messo lì di soppiatto dal potere», «cercano di imitare il modello nuovo messo lì dalla classe dominante di nascosto»); 5) come nel caso del

fornarino, anche nei giovani proletari delle periferie romane il mimetismo produce infelicità e nevrosi («un giovane povero di Roma non è ancora in grado di realizzare questi modelli, e ciò crea in lui ansie e frustrazioni che lo portano alle soglie della nevrosi»); 6) e come nel caso degli «slavati, feroci, infelici fantasmi» delle *Lettere luterane*, anche qui gli abitanti della «grandiosa metropoli plebea», «divenuti larvali calchi di un altro modo di essere e di concepire l'essere» (1981: 155), cominciano ad assomigliare a degli zombi, perdendo la «capacità linguistica» e cadendo in una «vera e propria afasia nel senso clinico della parola», ed emettendo i famosi mugolii inarticolati che contraddistinguono i morti viventi in tutta la più nota filmografia di genere («si mugola, o ci si danno spintoni, o si sghignazza senza saper dire altro»).

7. Un esempio narrativo: la visione del Merda in *Petrolio*

E proprio con la visione del Merda di *Petrolio*, dopo averla nominata numerose volte, vorrei concludere: cioè con un esempio di scrittura narrativa ma fortemente contaminata da moduli e stilemi saggistici.¹⁶ Come nei casi precedenti, come nella grande letteratura impegnata italiana degli anni Sessanta e Settanta, anche in questo caso il tema della spettralità e i procedimenti fantasticizzanti costituiscono il tramite di un discorso sul Potere, i rapporti di potere e l'oppressione esercitata sull'individuo. Negli appunti 71-74 di *Petrolio*, che corrispondono appunto alla grande fantasmagoria della visione del Merda, la spettralità è contemporaneamente struttura della visione e contenuto della medesima. Il protagonista Carlo contempla qui *intellettualmente*¹⁷ due scene fantomaticamente sovrapposte l'una all'altra; dietro o dentro la Scena della Visione affiora la Scena della Realtà, che risale a qualche anno prima:

L'attenzione va portata sulla Scena Reale riprodotta dalla Scena della Visione: la prima resta dentro la seconda, come un 'doppio', coperto completamente dalla sua riproduzione, è vero, ma non senza una leggera sfasatura, che permette di poter riconoscerlo e tenerlo sempre presente. Questo 'doppio', o Scena Reale, non è contemporaneo, cronologicamente, all'aspetto presente, o Scena della Visione.

In altre parole l'incrocio di Via Casilina con Via di Torpignattara della Realtà – che sta 'dietro' l'incrocio di Via Casilina con Via di Torpignattara della Visione – è 'quello di una volta', cioè di sei o sette anni fa. Ciò viene a 'istituire' la possibilità di un continuo confronto. Senza questo confronto sarebbe impossibile interpretare tutto ciò che si svolge nella Scena della Visione: gesti, sguardi, atteggiamenti, fatti, luoghi e persone. (1998: 1562)

Siamo di fronte a una sorta di palinsesto spettrale: i due 'testi' – le due 'scene' – sono visibili uno dietro l'altro, o per l'appunto uno dentro l'altro. Il «doppio» della Visione è percepibile «nell'allucinazione della sfasatura», «quasi in un errore di stampa» (1575), come il refuso di un palinsesto; la «profonda scena originale della realtà»,

¹⁶ Si veda, in proposito, il dettagliato e penetrante capitolo che Beatrice Laghezza ha dedicato a *Petrolio*: «L'ossessione dell'identità in *Petrolio* di Pier Paolo Pasolini» (in Laghezza, 2012: 195-272).

¹⁷ Cfr. Pasolini, 1998: «contemplazione intellettuale» (1569).

seppure «ingiallita come una vecchia fotografia», rimane confitta, immanente nella Scena della Visione (1578).

La Visione ha carattere allegorico e astratto: i personaggi incarnano il perbenismo borghese, o la nevrosi, o l'amore libero; la struttura allegorica della narrazione viene esibita con un'evidenza che ci aspetteremmo di incontrare in una scrittura accademico-saggistica o polemico-argomentativa, più che in un romanzo:

Dunque, riassumendo: campioni di bruttezza e ripugnanza, interclassisti all'aspetto, deturpati dal pallore della nevrosi, dediti con odiosa incoscienza all'abiura di tutto ciò che sono stati, i giovani e i ragazzi di questo Girone [il quinto] mostrano trionfalmente, con una certa spocchiosa distrazione, un nuovo loro aspetto: il perbenismo borghese. (1583)

I personaggi della visione del Merda rimandano sempre a qualcosa d'altro; e le dotte, sottili spiegazioni degli Dèi che spingono il carretto su cui siede Carlo, se aggiungono informazioni preziose per l'esegesi della scena, non tolgono a quest'ultima neppure un grammo d'astrazione allegorica. Eppure, al tempo stesso e come nell'allegoria della *Commedia* dantesca, quei personaggi sono vivi, in carne e ossa: e l'alone spettrale che li circonda, quella «specie di nebbiolina, in cui [le figure della Visione] sono [immerse e risultano] indistinte» (1566), non è soltanto il fumo dell'allegoria, bensì il segnacolo o l'emblema del destino orrido e ripugnante dell'individuo all'interno della società borghese.¹⁸ Quest'ultima riduce l'essere umano a sagoma spettrale o addirittura a zombi, come nel caso del III Girone:

I colori dei loro visi sono [...] i colori della malattia. Un pallore insano è su tutti loro, talvolta addirittura livido o cadaverico. I loro occhi sono senza luce, o pieni di una luce esaltata, oppure ancora di una luce puramente fisica, dissennata, come quella di certi animali che girano e rigirano su se stessi come impazziti perché conservano ancora l'avidità pur avendone perso le ragioni. Questo pallore della pelle e questa disperazione o apatia degli xxx sono chiari sintomi di una malattia che ha il generico nome di Nevrosi. Essa va dai casi più comuni e leggeri a casi, che fanno quasi paura, di pazzia: il pallore è spettrale, l'occhio insondabile, e, agli angoli delle bocche storte e livide, cola un po' di bava. (1580)

Ecco un vero e proprio esercito di doppi,¹⁹ quello dei giovani che stanno sul lato sinistro del marciapiede nella prima Bolgia:

Aguzzando bene gli occhi [...] nella loro penombra maledetta, [...] si finisce col fare una scoperta sconvolgente: *questi ragazzi sono gli stessi che stanno dall'altra parte* [del marciapiede]. Sono loro sosia, o, meglio ancora, loro 'doppi'. Insomma, una loro ripetizione: l'incarnazione di un'altra loro possibilità di essere. (1613)

I doppi della prima Bolgia assomigliano del resto anch'essi a un esercito di zombi,

¹⁸ Orrido nel senso più letterale e pieno della parola: i Modelli che i giovani della Visione aspirano a imitare, e le relative Statuette, sono coperti da un drappo perché la loro vista risulterebbe «insostenibile» (Pasolini, 1998: 1570). Si tratta di un affermatissimo *topos* gotico – lo si trova per esempio in Radcliffe – e poi fantastico, come mostra l'esempio del famoso racconto di Hawthorne, *The Minister's Black Veil* (1836; si veda in proposito Puglia, 2020: 15-41).

¹⁹ La replicazione del *Doppelgänger* all'infinito, sarà il caso di sottolinearlo, è un *topos* del fantastico, da Hoffmann a Dostoevskij e da Papini a Schnitzler.

orrendi alla vista e all'olfatto, quasi fossero divorati da un avanzato processo di decomposizione:

I ragazzi [...] sono orribili, in preda a una degradazione che li rende quasi bestiali: i visi sono deturpati da pallori cadaverici [...]. Gli gocciola bava dalla bocca. Gli occhi sono cerchiati [...] e fissano inebetiti, a causa certamente di qualche droga.

L'odore che promana da essi è quello della sporcizia più antica e repellente. I vestiti [...] sono [...] evidentemente gli unici che essi hanno, e li portano da settimane, così che il sudore e la polvere li hanno impregnati, mescolandosi al fetore che promana da chi durante la notte ha dormito senza spogliarsi, e naturalmente senza lavarsi al risveglio. Questo odore è naturalmente più forte alle bocche e ai piedi. Esso si accentua nei sessi [...]: e non è più odore di orina stantia [...], soffocato dentro slip ridotti a uno straccio, è un odore indefinibile: un odore di gas, mescolato a cipolle, tabacco rimasticato, vomito. (1613-1614)

Ma più esattamente, quello che Pasolini raffigura non è il generico destino dell'uomo, l'avvenire di una non meglio individuata umanità, bensì la trasformazione che ha investito le classi popolari – nella fattispecie i 'ragazzi di vita' delle borgate romane – nel corso degli anni Sessanta. Nella scena della Realtà i giovani sono ancora fedeli alla loro matrice proletaria, mentre nella Scena della Visione il processo di borghesizzazione risulta ormai compiuto: «la scostante dignità borghese» si è «incarnata» nei personaggi (1602), e questi ultimi hanno subito, nel corpo e nell'anima, la mutazione antropologica, recependo «il Verbo dell'edonismo e del materialismo di carattere americano, o comunque tipico dell'intera nuova civiltà» (1596). I personaggi della Visione sono dunque – precisa il narratore di *Petrolio* con la solita evidenza didascalica – «giovani del popolo che l'industrializzazione [...] [ha] appena borghesizzato» (1586): «Il vuoto lasciato dalla vita che si è ritirata dal loro corpo come un'acqua che prosciugandosi lascia la riva piena di fetenti immondizie, è riempito dalla dignità borghese» (1617). E il mutamento che si è verificato nei «sei o sette anni» (1562) che intercorrono fra la Realtà e la Visione non è «un semplice cambiamento, seppur doloroso, in quanto degradante: ma si tratta [...] di un vero e proprio genocidio» (1628). La crisi ha carattere perfino «cosmic[o]», poiché «consist[e] nel passaggio dal 'Ciclo' naturale delle stagioni, al 'Ciclo' industriale della produzione e del consumo» (1639); in una parola: nell'avvento del «neo-Capitalismo» (1168). Per questo motivo, mentre nella pur «misera prospettiva» della Scena della Realtà – una poverissima zona delle periferie romane – «cammina della gente bellissima» (1564), nella Scena della Visione Carlo contempla un autentico «museo degli orrori» (1566): la «bruttezza» e la «ripugnanza» (1569)²⁰ che contraddistinguono il primo Girone sono, in realtà, prerogativa di tutti i Gironi e di tutte le Bolge. Per colmo di squallore, Pasolini lascia intendere a più riprese – come nell'intervento alla Festa dell'Unità di Milano precedentemente esaminato – che il processo di corruzione del proletariato delle borgate è il frutto di una strategia deliberata da parte delle classi dominanti; non a caso il Modello Bifronte della terza Bolgia sorride, e il narratore di *Petrolio*, cedendo alla propria indignazione,

²⁰ La dittologia ritorna all'altro capo della Visione: «bruttezza e ripugnanza» (Pasolini, 1998: 1629).

commenta: «E può ben sorridere, e doppiamente, e magari fregarsi le mani, il nostro Sicario, mandato lì dai Padroni a massacrare: il massacro non poteva essere più completo» (1621).²¹

Il ghigno trionfante del Moloch del Potere consumistico – quel *brutto / Poter che, ascoso, a comun danno impera*, potremmo dire forzando il senso metafisico dei noti versi di Leopardi – è l’emblema perfetto, raggelante e conclusivo della mutazione: ed è, per l’ennesima volta, a un’immagine fantasticizzata che Pasolini affida il proprio messaggio.

Bibliografia

BLANCO, María del Pilar, e PEEREN, Esther (eds.) (2013): *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, Bloomsbury/Continuum, New York.

CESERANI, Remo (1989): [inchiesta sul postmoderno:] [1] «Postmoderno, istruzioni per l’uso 1. Una ricognizione nell’area anglosassone: meno ideologia, più artigianato», *Il Manifesto*, 30 maggio, p. 12; [2] «Quelle scarpe di Andy Warhol. Il postmoderno secondo Fredric Jameson. Una mappa generosa e debole», *Il Manifesto*, 1 giugno, p. 10; [3] «Il gioco delle epoche. Scansioni e periodi rimescolati dal postmoderno», *Il Manifesto*, 6 giugno, p. 16; [4] «Strategie per disorientarsi nell’oggi. Postmoderno, ultima fermata nei luoghi di un viaggio ancora in corso», *Il Manifesto*, 11 giugno, p. 10.

— (1996): *Il fantastico*, il Mulino, Bologna.

— (1997): *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino.

DANIEL, Marc, e BAUDRY, André (1974): *Gli omosessuali*, Vallecchi, Firenze.

DERRIDA, Jacques (1993): *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris.

DOMENICHELLI, Mario (2018): «Per Remo Ceserani. Su postmoderno, postmodernismo, scansioni epocali», in Stefano Lazzarin e Pierluigi Pellini (a cura di), *Un «osservatore e testimone attento». L’opera di Remo Ceserani nel suo tempo*, Mucchi, Modena, pp. 331-343.

ECO, Umberto (2018): *Il fascismo eterno*, La Nave di Teseo, Milano.

FREUD, Sigmund (1977): *Il perturbante*, in Sigmund Freud, *Opere. IX. 1917-1923. L’Io e l’Es e altri scritti*, a cura di Cesare Luigi Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 77-118.

LAGHEZZA, Beatrice (2012): «Una noia mortale». *Il tema del doppio nella letteratura italiana del Novecento*, Felici, Pisa.

LAZZARIN, Stefano (2014): «Il volto velato. Iperbole e reticenza in Howard Phillips Lovecraft e nel racconto fantastico e d’orrore otto-novecentesco», *Between*, IV, 7,

²¹ Alla pagina successiva, con altrettanta esplicitezza, leggiamo che l’«Idolo Bifronte [è stato] messo lì dal lontano Potere» (Pasolini, 1998: 1622).

maggio, <https://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/1072/910> [ultimo accesso 15.09.2023].

— (2016): «Tracce del fantastico nel *Padrone* (1965) di Goffredo Parise», *Critica Letteraria*, XLIV, IV, 173, pp. 733-762.

— (2018): «Spettralità: teoria e storia di un tema nella tradizione letteraria ottoneovecentesca», in Ezio Puglia, Massimo Fusillo, Stefano Lazzarin, Angelo M. Mangini (a cura di), *Ritorni spettrali. Storie e teorie della spettralità senza fantasmi*, il Mulino, Bologna, pp. 127-148.

LUCKHURST, Roger (2002): «The Contemporary London Gothic and the Limits of the ‘Spectral Turn’», *Textual Practice*, 16, 3, pp. 526-545.

MARX, Karl (1996): *Il capitale. Critica dell’economia politica*, a cura di Eugenio Sbardella, Newton Compton, Roma.

MORANTE, Elsa (1988-1990): *Opere*, 2 volumi, a cura di Carlo Cecchi e Cesare Garboli, Mondadori, Milano.

PARISE, Goffredo (2005): *Opere*, 2 volumi, terza edizione aggiornata, a cura di Bruno Callegher e Mauro Portello, introduzione di Andrea Zanzotto, Mondadori, Milano.

PASOLINI, Pier Paolo (1981): *Lettere luterane*, Einaudi, Torino.

— (1998): *Romanzi e racconti. II. 1962-1975*, a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, Mondadori, Milano.

— (2008): *Scritti corsari*, prefazione di Alfonso Berardinelli, Garzanti, Milano.

PUGLIA, Ezio (2011): «L’ostacolo della materia nella *Virgilia* di Giorgio Vigolo», *Studi e Problemi di Critica Testuale*, 82, aprile, pp. 363-372.

— (2020): *Il lato oscuro delle cose. Archeologia del fantastico e dei suoi oggetti*, postfazione di Angelo M. Mangini, Mucchi, Modena.

PUGLIA, Ezio, FUSILLO, Massimo, LAZZARIN, Stefano, MANGINI, Angelo M. (a cura di) (2018): *Ritorni spettrali. Storie e teorie della spettralità senza fantasmi*, il Mulino, Bologna.