Il Sud come “forma di vita”. L’esempio di Napoli nell’opera di P.P. Pasolini

Davide Luglio

Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/narrativa/677>

ISSN: 2804-1224

Editore

Presses universitaires de Paris Nanterre

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 décembre 2017

Paginazione: 81-90

ISBN: 978-2-84016-289-6

ISSN: 1166-3243

Notizia bibliografica digitale

Davide Luglio, «Il Sud come “forma di vita”. L’esempio di Napoli nell’opera di P.P. Pasolini», *Narrativa* [Online], 39 | 2017, online dal 01 décembre 2021, consultato il 14 janvier 2022. URL: <http://journals.openedition.org/narrativa/677>

Narrativa est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

*Il Sud come “forma di vita”.
L'esempio di Napoli nell'opera di P.P. Pasolini*

Vorrei cominciare chiarendo brevemente ciò che intendo per Sud e precisando il concetto che ho posto al centro del mio intervento ovvero quello di “forma di vita”.

Col termine sud non intendo un'entità puramente geografica, di cui tra l'altro è evidente la relatività – si è sempre il sud o il nord di qualcuno. Intendo invece indicare quell'insieme di realtà, sociali, economiche, culturali, artistiche che si costituiscono come alternativa e/o opposizione alle realtà caratteristiche di un Nord egemonico ed egemonizzante. Sud è dunque, in qualche modo, uno spazio alternativo e in quanto tale, come dicevo, non è da intendersi in termini puramente geografici dato che realtà geografica e realtà socio-economica, culturale e simbolica non sempre coincidono – anche se spesso corrispondono. A questo va aggiunto che si tratta di una realtà mobile da definirsi rispetto ad una realtà antagonistica dalle caratteristiche analoghe ma opposte, ovvero il Nord. Naturalmente questo implica che si definiscano le caratteristiche del Nord, ma queste, semplificando, sono abbastanza semplici da definire *a minima* facendole consistere, appunto, in tutti i fenomeni di egemonizzazione caratteristici della società neo-capitalistica globalizzata e negli strumenti, politici, economici e culturali che accompagnano tale egemonia.

Nella prospettiva culturale, artistica e letteraria che è quella che adotto, il Sud è dunque una realtà oggi non confinata geograficamente e purtuttavia è un luogo. Se questo luogo si definisce per opposizione al Nord va però sottolineato che, come cercherò di dimostrare avvalendomi in particolare dell'opera di Pasolini, tale luogo non partecipa alla dialettica tra egemonico ed egemonizzato, definiti uno rispetto all'altro, ma vi si sottrae. Per dirlo in parole povere, il Sud di cui parlo non interagisce dialetticamente con la realtà egemone, esso non è, insomma, il nord di domani. Sottratto alla polarità tradizionale, tale sud è caratterizzato da una radicale, inassimilabile alterità. Si tratta di ciò che potremmo

definire “uno spazio terzo”, eventualmente mobile e radicalmente altro e come tale sottratto alle dinamiche di potere caratteristiche del mondo egemone. È a questo “terzo spazio” che, come vedremo, sembra alludere Pasolini quando parla di Napoli.

Quanto al concetto di “forma di vita”, esso si giustifica precisamente in relazione al carattere del Sud che ho appena delineato. È noto come nell’ultimo secolo, la riflessione sulle forme di vita sia stata particolarmente viva in vari contesti teorici: da Wittgenstein alla biopolitica alla teoria critica della scuola francofortese. L’espressione “forma di vita”, *lebensform*, è utilizzata da Wittgenstein in un contesto linguistico. Nelle *Ricerche filosofiche* leggiamo: “immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita”¹ o anche “il parlare un linguaggio fa parte di un’attività, o di una forma di vita”². È noto come nel *Libro marrone* che anticipa le *Ricerche* Wittgenstein utilizzi “cultura” al posto di “forma di vita”. E del resto, per quanto ancora oggetto di interpretazioni leggermente diverse, l’espressione può essere ricondotta all’idea di contesto socio-culturale se per questo intendiamo tutte quelle strutture e presupposti che costituiscono lo sfondo in cui si formano le tradizioni, le convinzioni condivise, le istituzioni (culturali, religiose, famigliari ecc.) e in seno al quale si svolgono le relazioni vissute dagli individui. Ciò che mi preme sottolineare è la ragione per la quale, a mio avviso, Wittgenstein sceglie di passare dal termine *Kultur* all’espressione *Lebensform*, ovvero la necessità di legare la valenza del linguaggio in senso lato (non solo la lingua verbale, ma l’insieme dei linguaggi di cui dispone l’uomo) e dei suoi significati al contesto vitale in cui si esprimono. In altri termini, vi è un rapporto stretto tra la forma della vita e l’espressione linguistica e concettuale. A un certo punto Wittgenstein osserva che il fondamento dell’accordo tra gli esseri umani non è il prodotto della verità o della falsità delle proposizioni che enunciano, ma della condivisione o meno di una stessa forma di vita³. Se un concetto fa riferimento a un carattere della scrittura umana, aggiunge, non è applicabile a degli esseri che non scrivono⁴. Le implicazioni di questa considerazione in apparenza evidente sono numerose e complesse. Per darne un’idea

1. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Ricerche filosofiche*, § 19, Torino, Einaudi, 1995.

2. *Ibid.*, § 23.

3. “Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso! – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita” (*Ibid.*, § 241).

4. *Ibid.*, seconda parte, p. 229.

citerò una considerazione fatta da Michel Houellebecq in una recente intervista⁵ rilasciata tra il primo e il secondo turno delle elezioni presidenziali del 2017. Houellebecq diceva di essere un po' preoccupato di non capire gli elettori del Front National. Per un romanziere, spiegava, è sempre un brutto segno sentirsi completamente scollato da una parte della società. E concludendo aggiungeva di essere evidentemente troppo ricco per poter votare Front National. Ecco, quello di cui stava parlando Houellebecq in quel momento, e che riconduceva semplificando a una questione di reddito o di classe sociale, era precisamente ciò a cui Wittgenstein avrebbe dato il nome di "forma di vita". Ci sarebbe molto da dire sul linguaggio interpretato dai politici, sui "giochi linguistici", direbbe Wittgenstein, per corrispondere, per entrare in contatto con questa o quella forma di vita, ma questo ci porterebbe lontano.

Vorrei ora invece evocare brevemente la ripresa del concetto di forma di vita nel contesto del pensiero biopolitico. Naturalmente può stupire che io parli di ripresa quando i due pensatori della biopolitica che più hanno parlato di forma di vita, Foucault e Agamben, non si riferiscono praticamente mai a Wittgenstein. Non solo, quando Foucault parla di forma di vita lo fa stravolgendo il significato che le attribuisce Wittgenstein, mentre più ambivalente è la posizione di Agamben. Ma se lo faccio è perché esiste una prossimità di fatto tra il pensiero foucaultiano, al quale poi si ispira Agamben, e la filosofia del pensatore austriaco. Tale prossimità attiene alla critica del soggetto che entrambi conducono, del soggetto sovrano, in particolare come soggetto della conoscenza, il cui modello è classicamente l'ego cogito cartesiano. Sia per Wittgenstein che per Foucault il soggetto non è riconducibile a una sostanza individuale e pensante, a una coscienza posta in una posizione dominante rispetto al reale nel quale è immersa. A tale concezione del soggetto entrambi sostituiscono una nozione di soggettività intesa come il prodotto di un'interazione tra la libertà individuale e il potere di una serie di "dispositivi". La soggettività è dunque il risultato di una serie di processi legati alla società e alle sue istituzioni, ai rapporti di potere, alle pratiche discorsive, alla comunità di cultura e di linguaggio a cui appartiene, insomma, a tutto quello che Wittgenstein chiamerebbe "forma di vita". Nell'ultimo Foucault la riflessione sulla soggettività prende una piega particolare poiché, dopo aver a lungo elaborato una critica del soggetto classico

5. "Houellebecq: Macron, c'est 'une thérapie de groupe'", intervista a Houellebecq pubblicata dal quotidiano *Le Point* il 5 maggio 2017 (in http://www.lepoint.fr/presidentielle/houellebecq-macron-c-est-une-therapie-de-groupe-05-05-2017-2125116_3121.php).

e aver riflettuto sui dispositivi di sapere/potere che determinano i processi di soggettivazione, il filosofo comincia a interrogarsi sulla maniera, per un individuo, di conservare una distanza critica rispetto a tali dispositivi. È tutta quella parte della riflessione foucaultiana che si riallaccia alle tecniche di sé e alle tecniche di vita.

Se è vero che la soggettività è il risultato di un'interazione tra la libertà dell'individuo e una serie di dispositivi di dominio e di potere (dal linguaggio alle istituzioni, dalla politica alla tecnologia) che la determinano e controllano e se è vero che nell'era della biopolitica tali dispositivi sono sempre meno apparenti e più diffusi e giungono a controllare la vita stessa delle popolazioni, che margine esiste per reintrodurre una dimensione etica nella vita politica e civile? Che margine esiste perché l'individuo eserciti una distanza critica rispetto a tali dispositivi sottraendosi ad essi e resistendo al loro potere di controllo?

È interessante notare che nel momento in cui Foucault cerca di pensare in termini etici a una forma di resistenza sente il bisogno di volgersi verso una forma di radicale alterità rispetto a quella in cui è sorta, sulla scorta dei suoi monoteismi, la civiltà cosiddetta occidentale. L'alterità a cui guarda è l'antichità e in particolare la Grecia antica. Caratteristica della civiltà ellenistica, secondo Foucault, è quella di aver pensato a un'etica che di fatto è un'estetica dell'esistenza. Secondo i Greci la vita giusta e buona, la vita esemplare, quella che merita di essere tramandata come esempio di vita è una vita bella. Che cos'è una vita bella? Per gli antichi a cui guarda Foucault, la vita bella è una vita che non si limita ad obbedire a questa o quella regola di vita, che non si limita a seguire il cammino tracciato da questa o quella convenzione, che non si adagia nella conformità a questo o quel modello sociale, professionale, politico ecc. Al contrario, è bella la vita di chi cerca di sottrarsi alla convenzione per darsi una propria forma. La vita bella, spiega Foucault, non obbedisce a una regola ma ricerca una forma, uno stile, e lo fa seguendo una tecnica, una *technè tou bion*, una tecnica di vita. Allo stesso modo in cui un'opera d'arte si differenzia da una semplice realizzazione artigianale per il proprio stile originale, per la propria particolare forma. Non si tratta di considerazioni estetizzanti ma precisamente di pensare alla possibilità di sottrarre la propria vita all'insieme di dispositivi di controllo e di dominio per riappropriarsene imprimendovi una propria forma, una forma di vita⁶.

6. "En revanche la vie philosophique, ou la vie telle qu'elle est définie, prescrite par les philosophes comme étant celle qu'on obtient grâce à la *technè*, n'obéit pas à une *regula* (une règle) : elle obéit à une *forma* (une forme). C'est un style de vie, c'est une sorte

Nel passaggio da Wittgenstein a Foucault la forma di vita ha cambiato di segno, ma è significativo che l'espressione con la quale il filosofo austriaco designava l'insieme dei dispositivi che dall'esterno danno forma alla vita diventi nella prospettiva resistenziale di Foucault il nome di una sottrazione al determinismo socio-culturale e della riappropriazione da parte dell'individuo di una propria forma di autodeterminazione.

Se mi sono soffermato sulla nozione di "forma di vita" nelle due accezioni wittgensteiniana e foucaultiana – lascerò in questa sede da parte, per ragioni di tempo, l'elaborazione agambeniana della nozione – è perché mi sembra contenga, come si sarà già intuito, i caratteri che Pasolini attribuisce alla propria concezione del Sud. Un insieme di caratteri che non solo anticipano le considerazioni che il pensiero biopolitico elaborerà in seguito sulla questione cruciale dell'antagonismo e della resistenza ai biopoteri ma che mi sembra offrano ancora oggi elementi importanti per una riflessione sul valore che possiamo attribuire alla nozione di un Sud inteso, come accennavo inizialmente, come "terzo spazio". Naturalmente, Pasolini non affronta la questione in chiave scientifica ma da artista proietta in una realtà simbolica la propria descrizione e analisi di quello che intende per Sud. E questa realtà è Napoli. Ma prima di citare la struggente descrizione che il poeta offre di questo luogo, vorrei fare una considerazione sull'uso del concetto di forma di vita in Pasolini. Osserverò innanzitutto che la *Lebensform* wittgensteiniana corrisponde in modo sorprendentemente preciso alle considerazioni semiologiche e linguistiche che Pasolini formula in *Empirismo eretico* che raccoglie saggi della metà degli anni Sessanta. Tuttavia le *Ricerche filosofiche* sono tradotte in italiano per la prima volta nel '67. È molto probabile che Pasolini non le legga però prima del '74-'75. Ma una volta lette, Wittgenstein diventa un riferimento costante. L'espressione "forma

de forme que l'on doit donner à sa vie. Par exemple, pour construire un beau temple selon la *tekhné* des architectes, il faut bien entendu obéir à des règles, des règles techniques indispensables. Mais le bon architecte est celui qui use assez de sa liberté pour donner au temple une *forma*, une forme qui est belle. De la même façon, celui qui veut faire œuvre de vie, celui qui veut utiliser comme il faut la *tekhné tou bion*, ce qu'il doit avoir dans la tête, ce n'est pas tellement la trame, le tissu, l'épais feutrage d'une régularité qui le suit perpétuellement, à laquelle il devrait se soumettre. Ni l'obéissance à la règle, ni l'obéissance tout court ne peuvent, dans l'esprit d'un Romain et d'un Grec, constituer [une] œuvre belle. L'œuvre belle, c'est celle qui obéit à l'idée d'une certaine *forma* (un certain style, une certaine forme de vie). C'est la raison, sans doute, pour laquelle vous ne trouvez absolument pas dans l'ascétique des philosophes ce même catalogue si précis de tous les exercices à faire, à chaque moment de la vie, à chaque moment de la journée, que vous trouvez chez les chrétiens» (FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-82*, Paris, Hautes Études, 2001, pp. 405-406).

di vita” diventa allora ricorrente, la troviamo negli *Scritti corsari*, nelle *Lettere luterane*, e nelle interviste e interventi del '75. Il celebre *Intervento al congresso del partito radicale*, letto a Firenze due giorni dopo la morte di Pasolini e pubblicato il 13 dicembre 1975 sul *Mondo* col titolo *Il suo testamento*, è addirittura posto esplicitamente, fin dalle prime parole, sotto il segno di Wittgenstein.

In questo testo Pasolini distingue molto significativamente tra coscienza di classe e diritti civili marxistizzati. Mentre gli estremisti, sostenitori di questi ultimi, lottano pragmaticamente in nome di una identificazione finale fra sfruttato e sfruttatore, ovvero in nome di una egemonizzazione, i comunisti, i comunisti ideali a cui pensa Pasolini, sostenitori della lotta di classe, dovrebbero lottare per i diritti civili in nome di una *alterità*. “Alterità, spiega, (non semplice alternativa) che per sua stessa natura esclude ogni possibile assimilazione degli sfruttati con gli sfruttatori”⁷. Ed è proprio in riferimento alla lotta di classe che Pasolini introduce il concetto di “forma di vita” affermando:

La lotta di classe è stata finora anche una lotta per la prevalenza di un'altra forma di vita (per citare ancora Wittgenstein potenziale antropologo), cioè di un'altra cultura. Tanto è vero che le due classi in lotta erano anche come dire? – razzialmente diverse. E in realtà, in sostanza, ancora lo sono. In piena età dei Consumi⁸.

La difesa dell'alterità alla quale strenuamente chiama Pasolini ha come assunto la sua analisi del pericolo insito in quella che chiama la seconda rivoluzione industriale, quella in corso in quegli anni. In cosa consiste tale pericolo? Esso consiste nella produzione di “rapporti sociali” immutabili ovvero nella prevalenza di un'unica “forma di vita”. “Questa – aggiunge – è la grande e forse tragica domanda che oggi va posta. E questo è in definitiva il senso della borghesizzazione totale che si sta verificando in tutti i paesi: definitivamente nei grandi paesi capitalistici, drammaticamente in Italia”⁹. Perché drammaticamente in Italia? Perché in Italia il processo di egemonizzazione condotto dalla rivoluzione consumistica e dalla sua “forma di vita” si scontra ancora con alcune sacche di resistenza.

7. PASOLINI, Pier Paolo, “Intervento al Partito Radicale”, in ID., *Scritti sull'arte e sulla società*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 710-711.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, pp. 711-712.

Una di queste zone di resistenza, di sottrazione, uno di questi luoghi in cui l'alterità "esclude ogni possibile assimilazione degli sfruttati con gli sfruttatori" è Napoli:

Napoli – dichiara Pasolini nel '71 – è stata una grande capitale, centro di una particolare civiltà ecc. ecc.; ma strano, ciò che conta non è questo. Io non so se gli "esclusi dal potere" napoletani preesistessero, così come sono, al potere, o ne siano un effetto. Cioè, non so se tutti i poteri che si sono susseguiti a Napoli, così stranamente simili tra loro, siano stati condizionati dalla plebe napoletana o l'abbiano prodotta. Certamente c'è una risposta a questo problema; basta leggere la storia napoletana, non da dilettanti o casualmente, ma con onestà scientifica. Questo io finora non l'ho fatto, perché non mi si è presentata l'occasione, o forse perché non mi interessa. Ciò che si ama tende a imporsi come ontologico. Io so questo: che i napoletani oggi sono una grande tribù, che anziché vivere nel deserto o nella savana, come i Tuareg o i Beja, vive nel ventre di una grande città di mare. Questa tribù ha deciso – in quanto tale, senza rispondere delle proprie possibili mutazioni coatte – di estinguersi, rifiutando il nuovo potere, ossia quella che chiamiamo la storia, o altrimenti la modernità. La stessa cosa fanno nel deserto i Tuareg o nella savana i Beja (o fanno anche, da secoli, gli zingari): è un rifiuto, sorto dal cuore della collettività (si sa anche di suicidi collettivi di mandrie di animali); una negazione fatale contro cui non c'è niente da fare. Essa dà una profonda malinconia, come tutte le tragedie che si compiono lentamente; ma anche una profonda consolazione, perché questo rifiuto, questa negazione alla storia, è giusto, è sacrosanto. La vecchia tribù dei napoletani, nei suoi vichi, nelle sue piazzette nere o rosa, continua come se nulla fosse successo, a fare i suoi gesti, a lanciare le sue esclamazioni, a dare nelle sue escandescenze, a compiere le proprie guappesche prepotenze, a servire, a comandare, a lamentarsi, a ridere, a gridare, a sfottere; nel frattempo, e per trasferimenti imposti in altri quartieri (per esempio il quartiere Traiano) o per il diffondersi di un certo irrisorio benessere (era fatale!), tale tribù sta diventando altra. Finché i veri napoletani ci saranno, ci saranno, quando non ci saranno più, saranno altri (non saranno dei napoletani trasformati). I napoletani hanno deciso di estinguersi, restando fino all'ultimo napoletani, cioè irripetibili, irriducibili e incorruttibili¹⁰.

Va da sé che la visione pasoliniana di Napoli non è soltanto mitica. Il Sud di cui sta parlando, sia esso nel cuore di una grande città mediterranea, nel deserto del Sahara o nella savana africana è innanzitutto una "forma di vita" popolare e storica la cui principale caratteristica è appunto di resistere al movimento della

10. Dichiarazione del 1971, in GHIRELLI, Antonio, *La Napoletanità: un saggio-inchiesta*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1976, in PASOLINI, Pier Paolo, *Scritti sull'arte e sulla società*, cit., pp. 230-231.

storia che, come sappiamo, in questo caso è quello della seconda rivoluzione industriale, del nuovo capitalismo che non intende limitarsi “a cambiare storicamente un tipo di uomo: ma l’umanità stessa”¹¹. Ma nel caso specifico della Napoli irriducibile ciò che genera questa capacità di sottrazione, di resistenza è l’indifferenza all’attrazione del nuovo potere, alle sue armi di seduzione, perché in tale attrazione riconosce l’espressione di ciò che da tempo immemore l’ha prodotta o di ciò a cui da sempre resiste. Ciò che caratterizza la tribù napoletana come una “forma di vita” tanto nel senso wittgensteiniano quanto nel senso foucaultiano è una singolare forma di impurezza fatta di una mescolanza di anarchia e di autarchia. Non ho parlato di Agamben, ma sarebbe facile dimostrare che ha tenuto ben presenti queste analisi di Pasolini quando ha recentemente identificato nella figura di Pulcinella l’incarnazione, per così dire, del suo concetto di inoperosità, fondamento della sua proposta di una forma-di-vita resistente e riuscita. Tale mescolanza di anarchia e autarchia determina l’“impurezza delle ‘strutture’ della cultura popolare napoletana” che – scrive Pasolini – è fatta per scoraggiare uno strutturalista, che, evidentemente, non ama la storia con la sua confusione”. E aggiunge:

Il rovesciamento di prospettiva del napoletano che vede il mondo dall’interno del suo universo reale ma astorico, è uno scacco della storia. Se così non fosse, il mondo napoletano popolare non avrebbe una tale vitalità e un tale prestigio da presentarsi addirittura come una tremenda alternativa: anche oggi, che l’alternativa è monopolizzata dalla “coscienza di classe” proletaria, che detesta i sottoproletariati e quindi, borghesemente, le “culture popolari”, verso cui non ha mai espresso una politica decente. Rispetto ai tempi di De Blasio le cose non sono poi, oggi, molto cambiate. Basta andare a Napoli (o magari leggere il bellissimo documentario su Napoli scritto qualche anno fa da Antonietta Macciocchi.) Gergo, tatuaggi, regole d’omertà, mimica, forme di malavita, e l’intero sistema di rapporti col potere sono rimasti inalterati.

Anche l’epoca rivoluzionaria del consumismo – che ha stravolto e mutato alle radici i rapporti tra cultura centralistica del potere e culture popolari – non ha fatto che “isolare” ancora di più l’universo popolare napoletano¹².

Questa dichiarazione, contenuta negli *Scritti corsari*, andrebbe sempre tenuta presente quando si dice che l’ultimo Pasolini ha girato le spalle alle borgate romane. Se ne denuncia e condanna la grottesca borghesizzazione avvenuta

11. PASOLINI, Pier Paolo, “Intervento al Partito Radicale”, cit., p. 711.

12. ID., “Gli uomini colti e la cultura popolare”, in ID., *Scritti corsari*, in ID., *Scritti sull’arte e sulla società*, cit., pp. 473-474.

sulla scia del nuovo capitalismo, Pasolini non ha mai abbandonato pertanto la passione per quel sottoproletariato che si tiene lontano dalla dialettica della storia. Questa sottrazione più o meno consapevole al movimento della storia è sinonimo di distanza dalle logiche egemonistiche del potere. Ma soprattutto, poiché tali logiche equivalgono ormai alla negazione pura e semplice di ogni reale alternativa e quindi alla negazione della possibilità stessa di pensare l'alterità, l'enclave meridionale che costituisce la tribù napoletana va intesa come quella forma certo tremenda e ciononostante salutare di alterità che preserva la possibilità stessa di pensare a una forma di vita, di darsi una forma di vita.

Sempre parlando della seconda rivoluzione industriale Pasolini aggiunge:

I bisogni che il nuovo capitalismo può indurre sono totalmente e perfettamente inutili e artificiali. Ecco perché, attraverso essi, il nuovo capitalismo non si limiterebbe a cambiare storicamente un tipo d'uomo: ma l'umanità stessa. [...] sia creando, nel caso peggiore, al posto del vecchio clerico-fascismo un nuovo tecno-fascismo (che potrebbe comunque realizzarsi solo a patto di chiamarsi anti-fascismo); sia, com'è ormai più probabile, creando come contesto alla propria ideologia edonistica, un contesto di falsa tolleranza e di falso laicismo: di falsa realizzazione, cioè, dei diritti civili.

In ambedue i casi lo spazio per una reale *alterità* rivoluzionaria verrebbe ristretto all'utopia o al ricordo¹³.

Un'alterità rivoluzionaria, è questo ciò che incarna il Sud pasoliniano. E rivoluzionaria precisamente in quanto alterità in un mondo che si configura ormai senza vere alternative. Certo, l'alterità ha un prezzo, se così si può dire, ed è la sua stessa differenza. Rivolgendosi all'ipotetico Gennariello, destinatario delle *Lettere luterane*, Pasolini scrive:

Io sto scrivendo nei primi mesi del 1975: e, in questo periodo, benché sia ormai un po' di tempo che non vengo a Napoli, i napoletani rappresentano per me una categoria di persone che mi sono appunto, in concreto, e, per di più, ideologicamente, simpatici. Essi infatti in questi anni – e, per la precisione, in questo decennio non sono molto cambiati. Sono rimasti gli stessi napoletani di tutta la storia. E questo per me è molto importante, anche se so che posso essere sospettato, per questo, delle cose più terribili, fino ad apparire un traditore, un reietto, un poco di buono. Ma cosa vuoi farci, preferisco la povertà dei napoletani al benessere della repubblica italiana, preferisco l'ignoranza dei napoletani alle scuole della repubblica italiana, preferisco le scenette, sia pure un po' naturalistiche, cui si può ancora assistere nei bassi napoletani, alle scenette

13. ID., "Intervento al Partito Radicale", cit., p. 712.

della televisione della repubblica italiana. Coi napoletani mi sento in estrema confidenza, perché siamo costretti a capirci a vicenda. Coi napoletani non ho ritegno fisico, perché essi, innocentemente, non ce l'hanno con me. Coi napoletani posso presumere di poter insegnare qualcosa perché essi sanno che la loro attenzione è un favore che essi mi fanno. Lo scambio di sapere è dunque assolutamente naturale¹⁴.

Pasolini è consapevole dello scandalo che può costituire il suo preferire la povertà al benessere, l'ignoranza all'educazione, o persino il primo grado della sceneggiata di strada alle raffinatezze, per così dire, dell'universo audio-visivo. Ma il carattere provocatorio di queste sue preferenze ha il merito di ricordare che la breccia critica che apre l'alterità nell'universalismo della forma di vita egemone ha come rovescio non la falsa tolleranza della differenza, ma "il rispetto quasi mitico, e comunque pieno di allegria e di naturale affetto"¹⁵ per un sapere diverso. Questo non è certo la differenza che lotta, spesso violentemente, per giungere a sua volta all'egemonia. Il sapere diverso, nella fattispecie il sapere astorico e popolare che qualifica la tribù napoletana, è "un'alterità rivoluzionaria", autarchica e indifferente, che si erge come una sfida alla regola, come un terzo spazio a cui si rigenera la capacità di sottrarsi al dominio della norma e la possibilità di pensare un'altra forma di vita.

Davide LUGLIO
Université Paris-Sorbonne (ELCI-EA 1496)

14. ID., *Lettere luterane*, in ID., *Scritti sull'arte e sulla società*, cit., pp. 551-552.

15. *Ibid.*