

## Conciencia política y experiencia corporal en Pasolini. La teoría social de un intelectual plebeyo\*

Nuria Sánchez Madrid<sup>1</sup>

Recibido: 13 de marzo de 2023/ Aceptado: 22 de abril de 2023

**Resumen.** Este escrito propone una lectura de la crítica de la sociedad capitalista de Pier Paolo Pasolini. La primera sección se ocupa de analizar la exploración sociológica *sui generis* que este autor realiza de la realidad cultural italiana, buscando en las formas de vida y expresiones populares fórmulas de liberación con respecto a la imposición de una normatividad que es extraña al sujeto subalterno. En segundo lugar, se aborda el diálogo que Pasolini abre con el legado de Gramsci sobre el presente y futuro del Pci, del que no termina de dissociarse del todo, sino en el que intenta introducir patrones de localización contextual de qué sectores deben ser defendidos como representantes creíbles del pueblo. Finalmente, en la tercera parte del trabajo se planteará la “mimesis” del proyecto poético-civil de Dante, en el que Pasolini encontrará siempre un dispositivo de crítica cultural hermanado con el suyo, cargado de futuro, toda vez que admite actualizarse en cualquier momento histórico. El texto concluye que a juicio de Pasolini los poetas deben proteger el recuerdo de una “fuerza del pasado”, susceptible aún de porvenir en el plano social y político.

**Palabras clave:** Pasolini; teoría social; Gramsci; capitalismo; cultura burguesa; cultura proletaria; subalternidad.

### [en] Political Consciousness and Bodily Experience in Pasolini. The Social Theory of a Plebeian Intellectual

**Abstract.** This paper suggests a reading of Pier Paolo Pasolini’s cultural criticism of capitalist society. First it addresses the sociological survey of contemporary Italian cultural reality that Pasolini displays, to highlight the forms of life and popular expressions it contains for emancipating the subaltern subject from an alien normativity. Second it broaches the dialogue Pasolini opened with Gramsci’s legacy about the present and future of the Pci, taking into account that Pasolini never broke up with the Italian communist party. Yet he claimed to identify in each context which people fulfils the role of the popular and thus requires to be defended. Finally, the last section of the paper displays the “mimesis” of Dante’s political and civil project by Pasolini, who deems this dispositive of cultural criticism might be reloaded at every historic point. The text draws as conclusion that in Pasolini’s view the poet must keep alive the memory of a “force of the past”, as this one is full of future from a social and political standpoint.

**Keywords:** Pasolini; Social Theory; Gramsci; Capitalism; Bourgeois Culture; Proletarian Culture; Subalternity.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Celebrando la condición analfabeta: la sociedad liberada del universal burgués. 3. La actitud ambigua hacia Gramsci: el escepticismo de Pasolini frente a la conciencia política. 4. El ejemplo de Dante como poeta civil: combatir el conformismo y la mediocridad del consenso burgués. 5. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Sánchez Madrid, N. (2023). Conciencia política y experiencia corporal en Pasolini. La teoría social de un intelectual plebeyo. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(2), 255-268.

### 1. Introducción

La obra literaria y cinematográfica de Pier Paolo Pasolini pone insistentemente el foco sobre una exploración poética que idealiza al pueblo como potencia mítica y arcaica, al entenderlo fuera del alcance de influencia de los gustos y fuentes de eticidad de carácter exógeno de una población troquelada por los intereses de la Modernidad. Desde la convicción de esta pauta de actividad crítica, la primera sección de

este trabajo se ocupa de analizar la exploración sociológica *sui generis* que Pasolini realiza de la realidad cultural italiana, buscando en las formas de vida y expresiones populares fórmulas de liberación con respecto a la imposición de una normatividad extraña al sujeto subalterno. Se abordarán así zonas de afinidad entre la apuesta de recuperación de una cultura sepultada por el tiempo en Pasolini y respectivamente el estudio etnográfico de Ernesto De Martino y el elogio del analfabetismo en José Bergamín, lo que

\* Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación en curso: el proyecto del plan nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-I0/AEI10.13039/501100011033), el proyecto financiado por la CAM y el Fondo Social Europeo *On Trust-CM* (H2019/HUM-5699), la COST Action *Traces as Research Agenda for Climate Change, Technology Studies, and Social Justice* (TRACTS - CA20134) y el PIMCD UCM 2022 n.º 52 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (V)*.

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
Correo electrónico: [nuriasma@ucm.es](mailto:nuriasma@ucm.es)

permite reconstruir una constelación de estudios culturales plebeyos activa en España e Italia en la primera mitad del siglo XX, cuyo legado aún debe ser debidamente diagnosticado. En segundo lugar, este escrito aborda el diálogo que Pasolini abre con Gramsci y el presente y futuro del Pci, del que no termina de disociarse del todo, sino en el que intenta introducir patrones de localización contextual de aquellos sectores que deben ser defendidos como representantes del pueblo. Esta exigencia de revisión permanente de quiénes están arriba y quiénes abajo, de quiénes desean *dominar* y quiénes se resisten a *ser dominados*, abre un vector maquiaveliano en la obra de Pasolini, que se desmarca de la construcción de conciencia política como operador principal de la emancipación civil. Finalmente, en la tercera parte del trabajo se planteará la “mímesis” del proyecto poético-civil de Dante, en el que Pasolini encontrará siempre una pieza cultural hermanada con la suya, cargada de futuro, toda vez que ayuda a articular resistencias frente a morfologías normativas hegemónicas en cualquier momento histórico. En este sentido, Pasolini descubre un dispositivo de crítica transhistórico en “La divina Comedia”, que permite reconocer las fuentes del mal y la encarnación de las tres bestias que impiden el paso al poeta en diferentes contextos socio-culturales. La articulación de estas tres dimensiones contribuye a identificar un motor de crítica social y movilización política permanente en la obra de Pasolini, que si bien incurre con frecuencia en la idealización de piezas culturales del pasado, también se muestra especialmente atenta a las condiciones de movilización política en que se mueven a lo largo de la historia los colectivos sociales oprimidos.

## 2. Celebrando la condición analfabeta: la sociedad liberada del universal burgués

Pasolini despliega una teoría poética de lo social que genera conscientemente fricciones con una mirada recortadamente sociológica, sin rechazar por ello una colaboración intuitiva con dimensiones de las ciencias sociales que permiten iluminar las tendencias y fuerzas que configuran y destruyen a un pueblo. En efecto, es conocido el lamento de este autor por el hecho de que, sin acceso a ciertos cuerpos y paisajes humanos –naturales, primitivos, a salvo de la decadencia burguesa–, su matriz poética se agostaría, al perder todo referente que describir o elogiar. Para intervenir en la historia es preciso hacerlo desde la

acumulación de contradicciones, pero estas aceleran su desaparición cuando la ideología capitalista iguala por medio de implacables dispositivos pedagógicos las formas de vida y los marcos mentales. Como es bien sabido, Pasolini reconoce en este proceso una de las claves de la “mutación antropológica” que llega a amenazar a su entender el hecho de que existir sobre la tierra siga mereciendo la pena. No en vano, la “pedagogía de las cosas” desaparece en esa nueva realidad para ceder su lugar a una homogeneidad mental que las gobierna rompiendo la magia de su diversidad original. A pesar de las tensiones con el legado de Antonio Gramsci, el autor de *La cuestión meridional*, escrito redactado durante los años transcurridos en la cárcel, dibuja el modelo de intelectual plebeyo que ilumina, no sin importantes tensiones, al Pasolini enamorado de la cultura subalterna de la Italia periférica. Este admira en efecto la resistencia que sectores cada vez más marginales de las sociedades contemporáneas ofrecen en la década de 1970, por ejemplo, a los trampantojos de la pedagogía humanista, surgida en el *Trecento* de la mano de figuras como Francesco Petrarca, Coluccio Salutati y Leonardo Bruni. En efecto, frente a la lengua polifónica de Dante –poeta heredero del florecimiento de la lengua vulgar como contestación de la autoridad de la latina en el *Duecento*–, a quien se contempla siempre como compañero de viaje y de horizonte intelectual, Pasolini encuentra en el humanismo el prototipo de la *monolingua*, una lengua toscana con mala conciencia de su genealogía gris, torpe imitadora por ello de las estructuras latinas<sup>2</sup>. El humanismo, que constituye uno de los referentes culturales señeros de la cultura italiana, se identifica, pues, con un obstáculo epistémico que impide el descubrimiento del “mundo popular subalterno”, pues –como indicaría Furio Jesi en su *Cultura di destra* (1979), todo patrimonio cultural es residuo ideológico de la derecha<sup>3</sup>–. Pasolini se encontrará a lo largo de su vida muy próximo a esta convicción, remedando así un gesto que caracterizó también al itinerario intelectual de Maquiavelo, atento a la tradición clásica, pero al mismo tiempo escéptico con respecto al planteamiento humanista de la actividad política. Con todo, en un escrito recogido en *Passione e ideologia* Pasolini se muestra atento a los imprescindibles matices sociolingüísticos y se refiere a la indistinción entre cultura burguesa y vulgar en las décadas que separan al *Duecento* del *Trecento*, a saber, precisamente el tiempo de la generación de Dante, al considerar que durante ese periodo el enemigo común al pueblo y a los burgueses eran los aris-

<sup>2</sup> Cf. P. Desogus, “Classi popolari e subalternità. Alcune questioni sull’influenza di Gramsci nella poetica di Pasolini attraverso *L’Italiano è ladro*”, *Rhesis* 8/2 (2017), pp. 72-73: “Nel suo poemetto [*L’italiano è ladro*] egli mostra come il politico sia radicato anche nell’umano, nelle sue passioni e nell’irrazionale che cerca di divenire forma espressiva, parola. Tutto questo non è dunque riducibile a una semplice fuga nell’estetico. Il tentativo di Pasolini è infatti quello di conferire all’elemento prepolitico una forma espressiva al fine di integrare nella storicità della parola letteraria la complessità dell’umano, la sua contraddittorietà. Ed è proprio attraverso questo processo che si dispiega l’*engagement* pasoliniano: la coscienza storicopolitica dell’ingiustizia e dello sfruttamento si muove per lui di pari passo alla tensione verso l’altro colto anche nel suo vitalismo. In termini gramsciani diremmo infatti che non c’è politica senza questa passione verso l’alterità subalterna, verso coloro i quali sono accomunati da uno stesso destino”.

<sup>3</sup> Sobre la reivindicación de Pasolini de una “experiencia no dialéctica de la contradicción”, cf. el capítulo que le dedica Cassano en *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 111-118.

tócratas y el clero, usuarios habituales de una lengua latina devenida pieza de museo, muy distante de la vitalidad propia de la lengua vulgar:

[P]ara este periodo “burgués” quiere decir todavía lo mismo que “popular”, esencialmente, por cuanto la nueva clase dirigente está en formación y no se ha escindido del pueblo del que se está produciendo. [...]

Y es precisamente en el *Trecento* y el *Quattrocento* cuando puede nacer la poesía popular, tal y como la poseemos y entendemos, en tanto que traída a la luz por la conciencia estética y literaria de la clase culta: y en tanto que concebida por el pueblo cantante por el influjo de aquella clase culta tan próxima a él<sup>4</sup>.

La mutación histórica de los ejes de subordinación de la cultura popular permite configurar así una morfología variable que desplaza el elemento “popular”, un elemento clave en la crítica social pasoliniana, como puede advertirse en el reproche dirigido a la juventud estudiantil italiana tras los desórdenes de Valle Giulia, en marzo de 1968, cuando los estudiantes desalojados el día anterior por la policía de La Sapienza la emprendieron a golpes con las fuerzas de seguridad estatales que tenían el mandato de disolverlos. El poema “Il Pci ai giovani”<sup>5</sup>, como veremos, deja constancia de la exigencia de renovar la cartografía de las posiciones políticas de manera adecuada en cada contexto. Ningún colectivo puede vivir de las rentas de su pasado reivindicativo en aras de la emancipación política. Precisamente por ello resultaría de interés partir de esta idea para reconocer una constelación intelectual que en la década de 1930 y 1940 toma forma en la Europa del Sur, especialmente en Italia y España, para apostar por una suerte de redescubrimiento de las realidades populares eclipsadas por el marco ideológico aportado por el proyecto civil de la Ilustración. En esta línea, podría decirse que Pasolini no deja de abogar por una suerte de repetición del gesto educativo humanista, pero que pretende ahora rehabilitar la pureza e inocencia de enteros lechos sociales despreciados durante siglos por primitivos y salvajes.

Quizás por ello no haya una pieza más representativa de este proyecto de regeneración civil que las piezas cinematográficas que integran la “Trilogía de la Vida”, que posee más de un elemento en común con el proyecto etnográfico de De Martino, que pretende sacar a la luz la específica historicidad del

“mundo mágico” de los territorios sustraídos a la aceleración urbana, en consonancia con la llamada de atención literaria sobre la cultura rural del *Mezzogiorno* mostrada en la novela *Cristo si è fermato ad Eboli* (1945) de Carlo Levi<sup>6</sup>. Sin embargo, cabe reconocer en la obsesión por el pasado de Pasolini una cierta tendencia a convertir a aquel en una colección de fósiles o reliquias rituales, desconectados de los niveles de historicidad analizados cuidadosamente por estudiosos como De Martino. Reducidas a ese aislamiento sacralizado, esas piezas del pasado se revelan incapaces de regenerar las mediaciones que les permitieron encarnar la vida de la mente de generaciones pasadas, lo que neutraliza necesariamente el potencial de interpelación contenido en tales evidencias de formas de vida periclitadas que una vez fueron posibles. Como señala De Martino en *La terra del rimorso* (1961), la exploración del antropólogo es “un viaje que no quiere ser contemplación de un paisaje místico, sino comprensión histórica de un paisaje humano”<sup>7</sup>. Frente a las decisiones metodológicas de De Martino, cabría afirmar que en Pasolini la única historia posible siempre la dicta el mito y el sentido que este transmite al sujeto, sin parangón posible con la maquinaria de homogeneización puesta en marcha por la racionalidad moderna.

Si De Martino resulta un socio epistémico idóneo para reparar en el potencial y limitaciones de la apuesta filopopular de Pasolini, en el ámbito hispanohablante el rastreo de los vestigios de una sociabilidad primitiva y la sensibilidad hacia las pautas de su destrucción ha gozado asimismo de un notorio éxito, del que puede dar buena cuenta la magistral recepción que Juan-Ramón Capella ha dedicado a la obra pasoliniana<sup>8</sup>. Menos atención parece haberse dirigido a las afinidades que cabe advertir entre la mirada que Pasolini lanza al maltrecho mundo rural italiano y una conferencia que el intelectual republicano madrileño, José Bergamín, dictaría en la Residencia de Señoritas en 1930. La conferencia se titulaba “La decadencia del analfabetismo”, y se publicaría posteriormente en la revista *Cruz y Raya*, la revista del más y el menos, o de afirmación y negación, como rezaba su subtítulo, que acabaría siendo legendaria en el espacio cultural español contemporáneo. En ese escrito se contraponen al terreno del juego el ingreso traumático del infante en las letras, que como había denunciado décadas antes –en los aledaños de la Semana Trágica de Barcelona de 1909– el pedagogo

<sup>4</sup> P. P. Pasolini, *Passione e ideologia*, Milano, Garzanti, 1994, p. 182. Trad. mía.

<sup>5</sup> Cf. P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti 1981, pp. 151-156.

<sup>6</sup> La antropología de De Martino dejaría una impronta indeleble, por ejemplo, en el joven Carlo Ginzburg, hijo de la novelista y traductora Natalia Ginzburg –la María de Betania de *La pasión según San Mateo* (1964)–, cuya tesis de licenciatura publicada en 1966 estaría dedicada precisamente a los juicios de brujería a los que se sometería a los llamados *benandanti* en el Friuli del siglo XVI y XVII –región de la que era originaria Susanna Colussi, madre de Pasolini.

<sup>7</sup> E. De Martino, *Terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1994 [1961], p. 269.

<sup>8</sup> Cf. la definición del método aplicado por Pasolini a la exploración de las patologías de su tiempo en J.-R. Capella, *Entrada en la barbarie*, Madrid, Trotta, 2007, p. 105: “Pasolini hace ciencia social cualitativa, inventando metáforas. Otros se contentan con reseñar datos estadísticos, a menudo como si esos datos fueran cosas y no expresión de operaciones humanas que es preciso considerar en su concreción, analizar críticamente y enjuiciar moralmente. La aproximación de Pasolini a la comprensión del mundo se basa en la sensibilidad. La «mutación antropológica» es una de sus metáforas más potentes”.

anarquista catalán Francisco Ferrer Guardia, ejecutado por el gobierno de Alfonso XIII, solo “con sangre entra” según la tradición educativa española, tan determinada por la intervención jesuita. Esta se encontraba dominada por comunidades religiosas como la de la orden fundada por Ignacio de Loyola, retratada en todo su sadismo en la novela *A.M.D.G.* (1910) de Ramón Pérez de Ayala y antes en la *Electra* (1901) de Benito Pérez Galdós. Nada en este festival de sadismo al que sometía esta pedagogía a los cuerpos y mentes de los jóvenes respondía a los principios de la Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1976 por Giner de los Ríos, en compañía de la plana mayor de los intelectuales krausistas, oprimidos por la disciplina regresiva de la Restauración. La culpable *letra* sería así a juicio de Bergamín el primer golpe infligido al *espíritu* humano. Con todo, la cultura analfabeta andaluza –como la denomina el intelectual madrileño– obstaculizaba con fuerza su absorción por una letra que tiende a formalizarlo todo. En efecto, esas mismas hondas raíces poéticas de un pueblo despertarían la admiración del maestro del saber analfabeto hacia el campeón del *casticismo* castellano que fue Miguel de Unamuno. Las resonancias de la nostalgia pasoliniana por un pueblo en extinción son aquí poderosas, pero pueden proyectarse igualmente a la comprensión de la acción revolucionaria. La aproximación de Bergamín al potencial revolucionario de la cultura subalterna le permite asimismo dirigir una dura crítica al decurso de la revolución rusa, deudora de sus conexiones con el mundo rural medieval, transformada por Stalin en una empresa de administración técnica de justicia, al considerar que esa metamorfosis pervierte las raíces materiales y sociales de ese movimiento de emancipación:

Quando el zarismo perecía, dejó paso abierto a todas las *figuraciones revolucionarias* del analfabetismo o espiritualismo más puro [...] Pero hubo quienes tomaron la revolución también literalmente, matando por la letra su palabra. El soviétismo se apoderó literalmente del poder y para mantenerlo cumple, literalmente, todavía, con las peores supersticiones alfabéticas: el artificio burocrático, policíaco y militar, estalinista, es el más perfecto de todos los órdenes alfabéticos que se han inventado. Por eso la voz viva de Trosky le acusó, exactamente, con verdadera precisión, cuando le acusó de desfiguración revolucionaria: de haber desfigurado la revolución. [...] Una revolución desfigurada o desquiciada, sacada de quicio, es una contrarrevolución: lo peor de todo. Porque una revolución no puede cesar. Sin cesar de serlo: ya que todo estado que permanece popular, permanece revolucionario. La revolución, en definitiva, la voluntad de la revolución: la Historia, es voluntad divina<sup>9</sup>.

Al tecnificarse, el acto revolucionario se somete a los dictados del *Komintern* o *Kominform* que persi-

guen toda disidencia y peinan toda singularidad, con igual aceleración de la entrada en el infierno que las enciclopedias ilustradas prepararían para la civilización mundial. Solo la poesía podría interrumpir este curso de los acontecimientos, vitaminizando la cultura y el espíritu como solo podría hacerlo el analfabetismo verdadero, no impostado en virtud de un folclorismo devenido material de consumo, que Bergamín califica como origen del lenguaje, a saber, “el espíritu creador de un pueblo: su poesía y su pensamiento”. El historiador que no procede como el poeta “miente hasta cuando dice la verdad”, sostendrá Bergamín en *Aforismos de la cabeza parlante*, mientras que el poeta “dice la verdad, aunque mienta”, fundamentalmente porque la poesía no se deja orientar por el yo, sino que lo trasciende, como ocurre con todo producto natural. Esta admiración hacia el saber no académico depositado en las gentes del pueblo conduce a Bergamín a dedicar páginas memorables sobre lo que califica como “música callada del toreo”, en las que da cuenta de varias faenas del “torero gitanísimo” Rafael de Paula –cito– “en la pequeña plaza de Vista Alegre de Carabanchel –antes pueblerina, ahora la verdaderamente madrileña frente a la desproporcionada y de tan feísima arquitectura de la de Ventas”<sup>10</sup>. Si no estuviera atravesado por ese duende artístico –sostiene Bergamín–, no habría manera de distinguir el arte del toreo de “una bárbara y ritual matanza”<sup>11</sup>. No es difícil apreciar en este elogio de la condición analfabeta de José Bergamín una propuesta afín a la que conducirá a Pasolini a volver objeto prioritario de su arte a la clase subproletaria italiana, hundida en la antinomia abierta por la superstición religiosa y la supervivencia material más salvaje.

A la luz de un rápido cotejo con los caminos hollados por De Martino y Bergamín, puede afirmarse que el pueblo se manifiesta en Pasolini solo tras una demorada práctica de escucha activa, que pretende romper el presunto progreso temporal abriendo espirales temporales que nos conducen a un pasado remoto, pero al mismo tiempo actual y vivo. Por ello, era preciso emprender como intelectual el combate contra los dispositivos –educativos, institucionales, administrativos, culturales– encargados de equiparar la experiencia de cualesquiera sujetos, con independencia de su situación de clase con arreglo a una vara de medir burguesa. Tal empresa agudiza el olfato sociológico de Pasolini, que sin embargo no recibirá el merecido reconocimiento por su lejanía con respecto a la metodología habitual en las ciencias sociales. Cuando en una entrevista con Paolo Spriano, publicado en *L'Unità* en abril de 1963, nuestro autor se refiera al “horror inmobiliario” que circunda los arrabales y ciudades-dormitorio de una capital como Roma, anunciará más de un análisis centrado en la violencia inmobiliaria que atenaza en la actualidad la mera existencia de amplias capas de la población

<sup>9</sup> J. Bergamín, “La decadencia del analfabetismo” en *idem*, *La importancia del demonio*, Madrid, Siruela, 2006, p. 87.

<sup>10</sup> J. Bergamín, *Alto y difícil*, Madrid, Fundación Banco Santander, 2008, p. 116.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 118.



a nivel global, sometida como está a una obediencia financiera casi infinita por inimaginable. Tras la decadencia de la “antropología clásica”, Pasolini encuentra en las “ciudades visibles” –tan diferentes a las recortadamente utópicas de Italo Calvino– que se abren paso en las grandes urbes italianas “una nueva Prehistoria [que] sostendrá el neocapitalismo”<sup>12</sup>. Esta observación le animará a concentrar sus primeros proyectos cinematográficos —*Accattone* o *Mamma Roma*— en mostrar el deseo social del lumpen-proletariado, a saber, la clase excedente por definición, descartada por todos los procesos civilizatorios occidentales, justamente para contestar con fuerza la hegemonía cultural-material de la clase burguesa. Pero nada de ello podía llevarse a cabo sin una atención suficiente a la información que la socio-lingüística ofrecía acerca de los estados de opinión dominantes en la sociedad italiana de 1960.

Bortolini ha propuesto una hipótesis atractiva para comprender la “indiferencia” que la investigación sociológica italiana ha mantenido hacia los análisis que Pasolini dedicó a los procesos de aculturización del capitalismo avanzado. Esta reacción podría estar a su vez conectada con la urgencia de la academia sociológica italiana por legitimar su camino en un mapa en que la producción extranjera dicta las tendencias que resultan por *mainstream* legítimas en la disciplina, lo que implicaba posicionarse claramente contra la “sociología-literatura” en favor de la “sociología-ciencia”<sup>13</sup>. En el contexto de esta disputa, Pasolini respondió enérgicamente a las acusaciones de “esteticismo” de Maurizio Ferraris y Franco Ferrarotti en el artículo *Abrogare Pasolini* publicado el 26 de julio 1974, en el que reprocha a los sociólogos profesionales su “feliz nominalismo” y afirma que “al sociólogo y al político de profesión no importa personalmente nada «este» joven, «este» obrero”<sup>14</sup>. La búsqueda de tipos ideales eleva a ojos del intelectual boloñés un muro insuperable que impide penetrar con provecho en la realidad concreta de una sociedad. Por ello es preciso proceder de abajo arriba y guiarse por la iluminación producida por el encuentro con seres humanos singulares. No debe olvidarse que esta toma de posición estuvo también motivada por la extendida corrección metodológica que reducía la mirada de Pasolini a la de un literato incapaz de domar sus veleidades subjetivas, lo que pone de manifiesto uno de los flancos débiles de la vida académica,

a saber, el monopolio del reconocimiento al que aspiran los especialistas en las diferentes disciplinas. Era esta una experiencia del *ethos* intelectual que nada tenía que ver con las aspiraciones de Pasolini como mero individuo insertado en un cuerpo social que siempre consideró determinante para la construcción de la propia identidad. Un artículo recogido en *Scritti corsari*, titulado “Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo”, de junio de 1974, permite perfilar un poco más la ontología del gesto que vincula el análisis social de Pasolini con decisiones presentes en la poética de Kafka o en la crítica cultural de Walter Benjamin. En él Pasolini repara en la importancia de los comportamientos colectivos para identificar las fuerzas que atraviesan una comunidad. La tendencia juvenil a dejarse crecer el cabello, la barba o el bigote en los varones revela así la penetración de dinámicas de obediencia que dejan su huella en la sociedad italiana de comienzos de la década de 1970:

Hay algunos locos que miran los rostros de la gente y su comportamiento. Pero no porque sean epígonos del positivismo lombrosiano [...], sino porque conocen la semiología. Saben que la cultura produce códigos; que los códigos producen el comportamiento; que el comportamiento es un lenguaje; y que en un momento histórico en el que el lenguaje verbal es completamente convencional y esterilizado (tecnificado) el lenguaje del comportamiento (físico y mímico) asume una importancia decisiva.

Para volver así al comienzo de nuestro discurso, me parece que hay buenas razones para sostener que la cultura de una nación (en el caso concreto de Italia) se expresa hoy sobre todo a través del lenguaje del comportamiento, o del lenguaje físico, más un cierto cuantitativo –completamente convencionalizado y extremadamente pobre– de lenguaje verbal<sup>15</sup>.

La observación ofrece claves decisivas para captar la interacción entre conocimiento, cuerpo y sufrimiento que Pasolini asocia con el análisis de la vida social. Los cambios que afectan a los gestos, modas y costumbres advierten acerca del modelo de Poder que ha devenido hegemónico en un espacio humano determinado y, por tanto, transmiten quién es el enemigo a batir. Sin embargo, se trata de un enemigo borroso, naturalizado en prácticas y pensamientos, y por ello mismo complicado de abatir<sup>16</sup>. ¿Cómo co-

<sup>12</sup> P. Pasolini, “Pasolini: voto Pci per contribuire a salvare il futuro”, en *idem, Interviste corsare sulla politica e sulla vita. 1955-1975*, Roma, Liberal-Atlantide, 1995, pp. 94-95. Cf. el comentario de estas declaraciones en Gimeno, *Una fuerza del pasado. El pensamiento social de Pasolini*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 50ss.

<sup>13</sup> Cf. M. Bortolini, “Gli indifferenti. I sociologi, Pier Paolo Pasolini e la modernizzazione dell’Italia”, *Studi Culturali*, anno IX, n.º 3 (2012), pp. 347-348.

<sup>14</sup> Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Milano, 1999, pp. 345-346. Cf. Bortolini, “Gli indifferenti...”, *op. cit.*, pp. 364ss.

<sup>15</sup> P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, *op. cit.*, p. 47. Trad. mía.

<sup>16</sup> Como señala oportunamente Gimeno, *Una fuerza del pasado*, *op. cit.*, pp. 94s., si bien en 1968 podía tener sentido que los jóvenes comunistas imitaran la estética del Che Guevara, en la década de 1970 Pasolini solo encuentra una traición a la cultura de izquierdas en los “melenudos” [*capelloni*] de los setenta, como apunta en un artículo de enero de 1973. Cf. P. P. Pasolini, “Il «Discorso» dei capelli”, en *idem, Scritti corsari*, *op. cit.*, p. 10: “Aquellos cabellos largos aludían por tanto a «cosas» de Derechas. El ciclo se ha cumplido. La subcultura en el poder ha absorbido a la subcultura en la oposición y se la ha apropiado: con diabólica habilidad ha hecho pacientemente una moda de ella, que, si no se puede decir propiamente fascista en el sentido clásico de la palabra, sin embargo, es de una «extrema derecha» real”. Trad. mía.

municar a la sociedad italiana los abismos vinculados a los cambios de las formas de deseo toleradas por la oligarquía democristiana, correa de transmisión de los intereses de la clase empresarial, en la Italia de las décadas de 1960 y 1970 sin indisponerse completamente con buena parte del público? Pasolini era muy consciente en 1974 de que no quedaba otra salida que triturar literalmente esa fábrica del orden social que supone el gusto, un proyecto que quedaría ligado para siempre a su último film, *Salò, o los cien días de Sodoma* (1975)<sup>17</sup>. La exigencia que acompaña a la mirada que Pasolini dirige a la sociedad de su propio tiempo se encuentra asimismo guiada por una obsesión por alimentarse de una “fuerza del pasado”, esto es, por orientarse tomando el origen como vector dominante, que el intelectual boloñés encuentra de manera notoria en la figura de la madre que conduce a sacralizar de manera militante la concepción y gestación de cada nuevo ser humano. La sociedad desnuda de *eticidad* moderna, esto es, de la mala conciencia que justifica la eliminación de piezas de un pasado que resulta incómodo desde el punto de vista de la modernización nacional, propicia asimismo una meditación difícil de asimilar sobre el derecho al aborto de la mujer, en el que Pasolini encuentra en buena parte el resultado de un control capitalista de la vida, esto es, de una biopolítica que impone que el Poder decida sobre el nacimiento y la muerte de los cuerpos<sup>18</sup>.

### 3. La actitud ambigua hacia Gramsci: el escepticismo de Pasolini frente a la conciencia política

La conversación que Pasolini mantiene con el pensamiento de izquierdas de su país, le conduce a sostener que “quien posee una cultura propia y se expresa por medio de ella es rico, aunque lo que él es y expresa sea (respecto a la clase que lo domina) falta de libertad y miseria”<sup>19</sup>. Es viable, por tanto, preferir la potencia política de la identidad cultural a la construcción de una conciencia nítida de la propia opresión. Esta preferencia no implica que el camino gramsciano haya despreciado la atención a la riqueza cultural del mundo marginal de los pobres y desaharrados, los olvidados del proceso de unificación italiana. Por el contrario, con anterioridad a la generación de Pasolini y antes la De Martino, Gramsci también mostró una inquietud importante hacia el fenómeno de las tradiciones populares. Originario de Sardeña, una isla de fuerte pervivencia neolítica en la Italia posterior al *Risorgimento*, evocada en novelas como

*Padre padrone* (1975) de Gavino Ledda, que llevarían al cine los hermanos Taviani en 1977, Gramsci pregunta desde la cárcel a su madre si en la comarca de Oristano se sigue escuchando a los cantores sardos o se celebran festejos típicos. “El folclore solo puede entenderse como un reflejo de las condiciones de la vida cultural de pueblo, si bien algunas concepciones propias del folclore pueden prolongarse después de que las condiciones sean (o parezcan) modificadas o den lugar a combinaciones extrañas”<sup>20</sup>. La cita confirma la legendaria atención gramsciana a las peculiaridades de la construcción subjetiva ligada a una determinada condición social, lo que obliga al intelectual marxista a traducir constantemente los referentes de un grupo determinado –por ejemplo, la clase trabajadora sarda, consistente en mineros o pastores– a otro –por ejemplo, los trabajadores turineses, generalmente obreros de fábrica–. Como Gramsci señalaba a los compañeros del PCI, los trabajadores sardos habían sido convencidos por las fuerzas del ejército de que los obreros del norte eran unos señoritos cuyas huelgas respondían a la más pura frivolidad, generando una desidentificación que Gramsci en cambio contrarrestaba de la mano de su esforzada labor de traductor social. Si la clase obrera estaba en condiciones de comprender la legitimidad de su lucha, solo descifrable por medio de la iluminación de sus bases contextuales, su capacidad de determinación a nivel político sería imparable. Bloques ideológicos densos mantenían a zonas nada desdeñables de la población proletaria italiana en el más absoluto inmovilismo o, si se prefiere, en la más profunda incomunicación con sectores afines, una situación en la que resulta inviable la configuración de un programa de acción colectiva. A mi entender se advierte aquí un punto de discrepancia crucial con Pasolini, del que es síntoma la carta *Il PCI ai giovani* (1968), desde el momento en que el último opta por conceder un privilegio epistémico al campo óptico –cinematográfico– con el que el lenguaje gestual de una clase eclipsa al de otra. Desde esta perspectiva, la sociedad se convierte en un juego de todo o nada, en que la conversación entre diferentes perspectivas debe desembocar en la escucha de lo sagrado que representan los cuerpos no degradados por el extractivismo visual y consumista tardocapitalista. Una posición más matizada de esta contraposición de realidades sociales cabe reconocer en la configuración del filósofo democrático tal y como lo retrata Gramsci en *Cuadernos de la cárcel*:

La posición de la filosofía de la práctica es antitética de la católica: la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los “sencillos” en su filosofía primitiva del

<sup>17</sup> Cf. S. Franchi, “Living thought and living things On Roberto Esposito’s *Il pensiero vivente*”, *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 29 (2013), p. 28: “Pasolini’s last and truly unendurable movie –*Salò o le 120 giornate di Sodoma*– stages the ultimate meaninglessness of history and its subjects, the absurd and horrific mystery of life’s absolute arbitrariness, the disappearance of any difference between victims and torturers and the mutual contamination of their acts. Pasolini’s experience of the «unendurable» thus closes off the previous development of the history/life relationship while protruding toward a future that will put at its center the reflection upon the groundlessness of power”.

<sup>18</sup> Sobre esta cuestión cf. M. A. Bazzocchi, *Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mondadori, 1998.

<sup>19</sup> P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e la società*, op. cit., p. 461.

<sup>20</sup> A. Gramsci: “Osservazioni sul folklore”, Cuaderno XXVII, en *Letteratura e vita nazionale*, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 267-268.

sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque moral intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas, y no solo de reducidos grupos intelectuales<sup>21</sup>.

Si bien la propuesta de Gramsci para conformar una filosofía plebeya busca reorientar la reflexión y la práctica conceptual para responder a las necesidades de la clase trabajadora, Pasolini parece mucho menos confiado en que esa tarea pueda desplegarse de manera orgánica. A su juicio, solo cabe elegir una forma de vida natural y primitiva como antídoto frente a la cultura vampírica de la burguesía, que no ha tenido reparo alguno en extraer la vitalidad del proletario, al que ha transformado en una víctima “calculadora, agresiva, terrorista, *igual que él*”<sup>22</sup>. Por mucho que el intelectual liberado de hipotecas burguesas pretenda intervenir en la configuración del *sentido común*, no cabe aceptar trasvases entre el mapa cognitivo de la emancipación ilustrada y las aspiraciones inmanentes de los desclasados, sino por el contrario reivindicar la enseñanza tácita y contundente generada por los espacios materiales en que transcurre la vida de los segundos. Con ello, la mirada y la proyección de formas de vida amenazadas por la homogeneidad material e ideológica que trae consigo el capitalismo hace valer su autoridad metodológica para suscitar una alarma general, rastreada en el “todos estamos en peligro” que Pasolini proclamó en la entrevista que concedió al periodista Furio Colombo el 1 de noviembre de 1975, la última que mantendría en vida, publicada póstumamente en *La Stampa*. De la misma manera en que las luciérnagas habían desaparecido por la contaminación del aire y del agua de la Roma de los años setenta, y ya solo conservaban la realidad fantasmática de “un recuerdo, bastante estragante, del pasado”<sup>23</sup>, los cuerpos humanos amados por el poeta boloñés corrían peligro de desaparecer en la Italia diseñada según los intereses del poder democristiano y empresarial<sup>24</sup>. Encaja sin fricciones en esta conciencia del peligro la atención que el poeta dedicará a la pedagogía operada por el “lenguaje primario de las cosas”, cuya importancia recuerda frente al improba-

ble discípulo napolitano Gennariello. El poder de las cortinas que en los espacios domésticos de las casas familiares se muestran capaces de alcanzar un significado cósmico a ojos del infante les hace aparecer también en este programa de rehabilitación educativa como “signos lingüísticos”, que sitúan al sujeto en un ecosistema integrado por una densa red de relaciones antropológicas<sup>25</sup>. Cuando ese acceso a la propia socialización desaparece, también lo hace la alteridad, un proceso frecuente en la Bolonia que había dejado de ser “contadina” para convertirse en foco de irradiación del desarrollo industrial y consumista de la Italia septentrional. Considero que esta voluntad de entender la pedagogía política no como un espacio de negociación, sino como campo de batalla, inspira a Pasolini a componer en la década de 1950 los poemas que conforman *Le ceneri di Gramsci*, donde el poeta boloñés pronuncia unos elocuentes versos que nos lo representan ante la tumba de Gramsci en el cementerio *acattolico* del barrio romano Testaccio:

Lo scandalo del contraddirmi, dell'essere  
con te e contro te; con te nel cuore,  
in luce, contro te nelle buie viscere; [...]

attratto da una vita proletaria  
a te anteriore, è per me religione

la sua allegria, non la millenaria  
sua lotta: la sua natura, non la sua  
coscienza.

*El escándalo de contradecirme, del estar  
contigo y contra ti; contigo en el corazón,  
en la luz, contra ti en las oscuras vísceras; [...]*

*atraído por una vida proletaria  
anterior a ti, es para mí religión*

*su alegría, no su milenaria  
lucha: su naturaleza, no su conciencia*<sup>26</sup>.

A pesar de mantener discrepancias fuertes con derivadas ideológicas que correrían el riesgo de menoscabar la naturalidad de la conducta proletaria, para la que la actividad laboral no supone tampoco ninguna centralidad, Pasolini mantendrá asimismo hasta el fi-

<sup>21</sup> A. Gramsci, *Escritos. Antología*, cuaderno 11, §12, trad. de M. Sacristán y C. Rendueles, Madrid, Alianza, 2017, p. 286.

<sup>22</sup> P. P. Pasolini, “Il perché di questa rubrica”, *Tempo* 32, 6 de agosto de 1968, en *idem, Il Caos*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 39.

<sup>23</sup> P. P. Pasolini, “L’articolo delle lucciole”, in *idem, Scritti corsari*, op. cit., p. 129.

<sup>24</sup> La distancia que Pasolini toma con respecto a Gramsci no debe llamar a engaño, de suerte que se atribuya una disparidad de percepción en ambos con respecto al pasado. Cf. a este respecto un pasaje revelador de Pasolini, *Volgar’ eloquio*, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 53-54: “No es cierto que Gramsci no adoptase una postura en este sentido; ni que adoptara una postura favorable a una cultura popular, retrasada desde cierto punto de vista, sea reaccionario, una vuelta atrás. Gramsci estaba a favor de eso; habría deseado la supervivencia de esas culturas que eran las de los obreros, los proletarios, los subproletarios y los campesinos. Está claro que no deseaba la destrucción de sus culturas. Lo que quería es que entrasen dialécticamente en relación con la gran cultura burguesa en la que él mismo, como Engels, se había formado. Era, pues, absolutamente contrario a su genocidio”. Cf. comentario de este pasaje en Gimeno, *Una fuerza del pasado*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>25</sup> Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, trad. J.-R. Capella, Madrid, Trotta, 1997, p. 36: “[Los objetos y los primeros recuerdos] [m]e enseñaban dónde había nacido, en qué mundo vivía y, sobre todo, cómo debía concebir mi nacimiento y mi vida. Al tratarse de un discurso pedagógico inarticulado, fijo, indiscutible, solo podía ser, como se dice hoy, autoritario y represivo. Lo que me dijo y lo que me enseñó aquella cortina no admitía (ni admite) réplicas. Con ella no era posible ni admisible ningún diálogo ni acto autoeducativo alguno”.

<sup>26</sup> P. P. Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, Milano, Garzanti, 2009a, pp. 55-56. Trad. mía.



nal de su vida la convicción de que el Partido Comunista Italiano —el Pci— era la única fuera política que no había participado en la empresa de saqueo generalizado de la nación italiana y se había preocupado de proceder a una “unificación de la cultural nacional” que partiera de los referentes proletarios<sup>27</sup>. No en vano, este compromiso no dogmático con el comunismo italiano da forma a un programa “corsario” de resistencia social que Martinelli ha descrito con tonos que enfatizan las afinidades de Pasolini con el programa metodológico de la Escuela de Frankfurt:

La función del intelectual [...] en un sistema social que bloquea, prohíbe, censura y deforma el saber, no es ya posicionarse para decir la verdad muda de todos, sino más bien, reivindicaba el filósofo, luchar contra las formas de poder donde este es al mismo tiempo el objeto y el instrumento: lucha en el orden del saber, de la conciencia, del discurso.

Casi como si Pasolini tuviera que elegir: convertirse en un intelectual del sistema, al servicio del Estado o del Capital (lo que era absurdo por la repugnancia de entrar en un Palacio-mundo semejante, en el cual, una vez admitido, no habría podido ya hablar) o decir todo. Pero decir todo significaba decir tres verdades: que el Capital era total, que el Poder era absoluto (y que, por tanto, no había —o ya no había— oposición) y que era preciso decir la Verdad. La tercera verdad, de hecho, para el intelectual, consistía en tener el coraje potencial de revelar las dos verdades precedentes<sup>28</sup>.

La transmisión de un mensaje de tal calado, perentorio y omniabarcante, requería una articulación de fuerzas que sobrepujan al individuo y precisan de una plataforma colectiva, pero al mismo tiempo de espacios y acciones que pusieran al desnudo “la función hedonista” con que se abría paso el aburguesamiento vampírico de las clases subalternas<sup>29</sup>. En el itinerario vital de Pasolini supuso a este respecto un ejemplo paradigmático de la *parrhesía* con la que este autor pretendía relacionarse con el Pci la ya aludida crítica a los jóvenes estudiantes romanos que agredieron a los policías en marzo de 1968 en respuesta a la represión a que los había sometido el Rectorado de La Sapienza días antes. Como es bien sabido, Pasolini les dirigía el encendido escrito “¡El Pci a los jóvenes!” en el que denunciaría la hipocresía de una juventud criada entre algodones y empeñada en hacer de la lucha por la emancipación política un instrumento más para visibilizar la centralidad de su deseo de sustituir como generación “lacedemonia” a la “ateniense” de los seniors:

Cuando ayer, en Valle Giulia, la habéis emprendido a palos  
Con la policía,  
¡Yo simpatizaba con la policía!  
Porque los policías son hijos de pobres,  
Vienen de periferias, ya sean rurales o urbanas<sup>30</sup>.

Este modelo de contestación sordo al reparto de la opresión social activo en cada contexto determinado no modifica ni un ápice el sistema ni la ideología que parece haber alumbrado a los jóvenes contestatarios, de suerte que “los *hijos de papá* se vuelven contra los *papás*”<sup>31</sup>, esto es, elevan una protesta que busca fundamentalmente aumentar la visibilidad de su generación, que podríamos calificar como ascendente, en sentido orteguiano, frente a la declinante de sus padres, pero igualmente dominante. Era menester articular, precisamente por esta patente traición de una izquierda sedicente, un tejido cultural y político capaz de alimentar la confianza en la victoria del comunismo. La intervención de Pasolini en el Congreso de Partido Radical celebrado el año de su muerte confirma este proyecto de regeneración civil:

Antes que nada, debo justificar la presencia de mi persona aquí. No estoy aquí como radical. No estoy aquí como socialista. No estoy aquí como progresista. Estoy aquí como un marxista que vota al Pci y tiene mucha confianza en la nueva generación de comunistas. Tiene confianza en la nueva generación de comunistas al menos como confianza en los radicales. Por tanto, con aquella mezcla de voluntad y de irracionalidad e incluso arbitrio que permiten desplazar —incluso mirando de reojo a Wittgenstein— la realidad, para razonar libremente sobre ella.

Por ejemplo: el Pci oficial declara aceptar ya, y *sine die*, la praxis democrática. Entonces no tengo que tener dudas: no se trata ciertamente de la praxis democrática codificada y convencionalizada por el uso de estas tres décadas a la que se refiere el Pci: se refiere sin duda a la praxis democrática entendida en la pureza originaria de su forma, o si se prefiere, de su pacto formal. A la religión laica de la democracia<sup>32</sup>.

Una confesión como esta reclama la independencia del legado comunista con respecto a toda adscripción partidista del mismo. El Pci debía identificarse con la disposición ética para transformar lo que está mal en el mundo de los vivos, adhiriéndose así a una “religión laica” que pregunta a cada cual qué está en su mano para impedir que el desierto crezca. A la luz

<sup>27</sup> P. P. Pasolini, *Il sogno del centauro*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 152.

<sup>28</sup> L. Martellini, “La dialettica, il Palazzo-Potere, la Verità (Per un Pasolini francofortese)”, *Cuadernos de Filología Italiana*, 29 (2022), p. 77.

<sup>29</sup> Sobre esta cuestión cf. Gimeno, *Una fuerza del pasado*, op. cit., pp. 77ss.

<sup>30</sup> Cf. P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, op. cit., pp. 151-152.

<sup>31</sup> P. P. Pasolini, “Vi odio studenti”, en *idem*, *Interviste corsare*, op. cit., pp. 144-145.

<sup>32</sup> P. P. Pasolini, “Intervento al congresso del Partito Radicale”, en *idem*, *Lettere Luterane*, op. cit., p. 185. Asor Rosa afirma en su presentación de *Passione e ideologia* que en Pasolini “[c]ontradicción» y «experimentación» no son [...] nada más que las dos caras —la una, histórico-ideológica, la otra, lingüístico-estilística— de la «posición» pasoliniana, estrechamente, es más, indisolublemente unidas entre sí. Sobre todo, es preciso comprender que para él la «experimentación» es el arte de poner en versos y en prosa la «contradicción», en Pasolini, *Passione e ideologia*, op. cit., p. XXI.



de esta exigencia civil, Pasolini no entiende que sus conflictos puntuales con la dimensión más tecnocrática del Pci puedan poner en peligro su compromiso con la libertad y el bienestar de absolutamente todos los sujetos que integran la sociedad italiana y, por supuesto, la humanidad en general. Por tanto, la integración de las contradicciones de la militancia política de Pasolini responde propiamente a la autoridad que manifiesta tener en su reflexión la voluntad de salvar formas de vida y de pensamiento seriamente amenazadas por la *forma mentis* de un capitalismo aculturizador.

#### 4. El ejemplo de Dante como poeta civil: combatir el conformismo y la mediocridad del consenso burgués

Si bien Pasolini no duda en situar a Gramsci –con Leopardi, otro legendario intelectual atravesado por la marca de la diversidad funcional física, señalado pues por esa “tara” social en la cultura italiana– como un hipotético Virgilio, en el remedo del *poema sacro* dantiano que supone *La divina mimesis*, en el que trabajará con grandes interrupciones desde 1963 a 1967, sin duda comparte con el antes mencionado Bergamín la percepción de que el poeta posee una “consciencia sociológica” más auténtica que la del ideólogo. Los dos primeros cantos estaba previsto que se publicaran en diciembre de 1975<sup>33</sup>. Pasolini admira en Dante la capacidad para retratar tanto las formas discursivas de la élite social encarnada por Francesca, protagonista del canto V del *Inferno*, como la jerga de la gente de malvivir. Algunos de los últimos –como el temible y zafio ladrón Vanni Fucci– “squadra[no] le fiche” al cielo, tal y como se lee en el canto XXV del *Inferno*, haciendo así exhibición de un “estilo indirecto libre” que expone la convivencia de las diferentes normas lingüísticas activas en la península italiana de finales del *Duecento* y que inspirará la “subjetiva libre indirecta” de la práctica cinematográfica de Pasolini. Pero Dante no se limita para Pasolini a ser un bardo del polifonismo lingüístico y dialectal europeo de la Edad Media –no olvidemos que el poeta Arnault Daniel habla en su propia lengua en la *Commedia* (*Purg.* XXVI)–, sino que como poeta desenmascara la “mala mimesis” que realiza del decir de los auténticos delincuentes el mencionado penderciere de Pistoia Vanni Fucci, antiguo güelfo negro e hijo natural de un noble toscano, cuyo hurto sacrílego en la Catedral de San Zeno en una noche de carnaval describe la *Commedia*. En efecto, se trata de un tipo desclasado, que revela su inautenticidad al adoptar solo aparentemente la apariencia de *i ragazzi di vita* de la época. Como sostiene Pasolini en un trabajo recogido en *Empirismo eretico*

(1972), publicado previamente en la revista *Paragone* (1966):

La figura de Vanni Fucci no se reduce a la culpa de un violento ni a la de un ladrón. La suya no es la lengua de un señor violento ni la de un ladrón plebeyo: es la lengua de un señor que por violencia se ha convertido en ladrón. Se ha desclasado. Ha abandonado los hábitos que podían ser de un gentilhombre, tanto lingüísticamente como socialmente (si esto no fuera una endiádis), para asumir artificialmente los hábitos socio-lingüísticos de un malhechor<sup>34</sup>.

Pasolini admira profundamente en Dante la capacidad para *presentificar* –en el sentido formulado por Hans-Ulrich Gumbrecht– a los personajes a través del habla que encarnan. Precisamente por ello en su escrito sobre el estilo indirecto libre lamentará que el discurso interior de un obrero no haya sido “revivido” aún en su lenguaje específico, quizás porque no conocía novelas como *La tribuna* (1891) de Emilia Pardo Bazán, cumbre del naturalismo decimonónico europeo, en la que toman la palabra las cigarreras de la fábrica de tabacos de A Coruña, con cuyo retrato hubiera empatizado de manera previsible. La ausencia que ha dejado en la literatura italiana la figura poética de Dante es correlativa del peligro de que la lengua del obrero se solape –enfatisa Pasolini– con la lengua del tecnócrata, de suerte que la técnica acabe por considerarse la unidad de medida de toda acción comunicativa. Como el Dante apólogo de la lengua vernácula como medio de transmisión cultural frente al declinante latín en una obra del exilio como *Convivio*, Pasolini califica en los escritos de *Passione e ideologia* (1948-1958) a la lengua burguesa del siglo XIX como sustituto del latín de la clase teológico-feudal del Medioevo<sup>35</sup>, frente a la que únicamente poetas de la categoría de Giovanni Pascoli habrían opuesto un plurilingüismo consonante con su cultivo de la poesía como pieza clave para suscitar el efecto de la “infancia recuperada”, un mundo de ayer declinante ya en el tiempo de este poeta. A Pascoli dedicó Pasolini su tesis de licenciatura, dirigida en la Universidad de Bolonia por Carlo Calcaterra, una vez extraviada en Pisa tras el armisticio del 45 la primera que inició, dedicada a la pintura contemporánea por encargo del profesor Longhi. Pasolini mencionará para legitimar su elección ante Calcaterra una cita de Giovanni Pascoli en *Il fanciullino* (1897): “[La poesía] es la que mejora y regenera la humanidad, excluyendo el mal no de propósito, sino naturalmente lo impoético. Pero poco a poco se advierte que lo impoético es lo que la moral reconoce como malo y la estética proclama feo”. Pascoli mostraba una actitud de resistencia en el ambiente de revolución fallida que Vincenzo Cuoco había analizado en su *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* (1800), que

<sup>33</sup> Cf. una contextualización de esta obra de Pasolini en E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Milano, Mondadori, 2005, pp. 330-333.

<sup>34</sup> P. P. Pasolini *Empirismo eretico*, op. cit., p. 116. Trad. mía.

<sup>35</sup> P. P. Pasolini, *Passione e ideologia*, op. cit., pp. 181-182.

volvía impracticables los programas emancipadores desplegados por los intelectuales, al carecer estos de implantación nacional-popular, como un siglo más tarde señalaría Gramsci. Por ello mismo, Pasolini se enfrentará a Edoardo Sanguinetti y el Grupo '63 por su disposición a romper con las tradiciones culturales del pasado, dejando huella de ello en el lenguaje empleado:

Yo me esfuerzo en crear un lenguaje que ponga en crisis las relaciones del hombre con el medio, del espectador medio, con el lenguaje de los *mass media*, por ejemplo. A la par que odio las instituciones [...] y que lucho contra ellas, siento una inmensa ternura por la institución que es la lengua italiana como *koiné*, por la lengua italiana en el sentido más amplio del término: ese es el marco que me permite innovar y el código que me permite fraternizar con la gente<sup>36</sup>.

Si el lenguaje no es capaz de llegar al alma proletaria, generará un efecto elitista que impide a la obra suscitar ningún tipo de emancipación. La escucha de idiolectos reconocibles para las clases subalternas era así la única vía para la supervivencia de esa *koiné* italiana que despertaba en Pasolini un inequívoco respeto. La expresividad debía sustituir a la instrumentación y funcionalización de todos los rasgos de la condición humana. Ahora bien, nada del archivo literario y poético del pasado italiano quedaba en pie allí donde la interlocución la deciden los medios de comunicación capitalistas y especialmente uno entre ellos, a saber, la diabólica televisión, un anticristo que merecerá en Pasolini catilnarias solo comparables a las que Joseph Roth dedicara al efecto derivado del dispositivo de imágenes de Hollywood en la Europa de 1930. Las consecuencias derivadas de esta catástrofe cultural debían ponerse de manifiesto y esas conclusiones esbozar cauces programáticos básicos para cualquier intelectual de izquierdas. En el aparato televisivo y sus dotes de doma social encuentra Pasolini un medio específicamente autoritario, que transmite una coerción inequívoca al público que la contempla:

[N]o hay posibilidad de diálogo entre la pantalla y el espectador. La pantalla es una cátedra, y cuando se habla por la pantalla se habla necesariamente *ex cathedra*. [...] La pantalla representa, en suma, la opinión y la voluntad de una única fuente de información, que es, genéricamente, la del Poder<sup>37</sup>.

El retrato de este aparato técnico lo rodea con tonos propios de la autoridad epistémica medieval. Un nuevo feudalismo regresa, pero en esta ocasión sin prometer el misterio de ninguna trascendencia. La hipertrofia de la comunicación informativa arranca

regiones enteras de un lenguaje atemporal, depositado en cosas y textos para ser descifrado sin prisa alguna. Como Dante, Pasolini se rebela ante la generalización de formas de comunicación que fomentan la corrupción de las energías psíquicas y convierten al sujeto en una suerte de peón al servicio de poderes que lo instrumentalizan de manera nihilista. Si en el tiempo de Dante la política a la medida de la lógica proto-capitalista de las ciudades-Estado –los *comuni*– dominaba el paisaje cultural y la *cornice* teológica de una obra como *La divina Comedia* ofrecía una alternativa a ese modelo de relación social, Pasolini se siente sitiado por la imagen social troquelada por un sistema de producción y consumo que no deja en pie ninguna de las formas precedentes de lenguaje e identidad. Ahora bien, la posibilidad de recurrir a un marco teológico parece haberse esfumado del ambiente cultural de la época, a pesar de las frecuentes citas que la cinematografía y escritura de Pasolini realizarán al mundo medieval como paraíso perdido. Se advierte así una suerte de efecto de “vidas paralelas” entre el sufrimiento social padecido por Dante y el experimentado por Pasolini. No es extraño, pues, que la estela de Dante como poeta y político profético atravesase la obra del segundo y desemboque en el ensayo tardío que representa *La divina mimesis* (1963-1975)<sup>38</sup>. Esta obra inacabada –la noche de su asesinato Pasolini llevaba encima anotaciones para los cantos de esta obra– remeda la experiencia de crisis existencial narrada por el *sommo* poeta en los primeros años del *Trecento*, conservando un odio insobornable a la capacidad de destrucción de los vínculos sociales y morales del capitalismo consumista. Naturalmente, el contexto del relato cambia. *La divina mimesis* inicia la mañana de un domingo de 1963 en el cine *Splendid*, situado en el *quartiere* Aurelio, Via Pier delle Vigne, en el que se celebró un mitin del PCI en protesta por el asesinato de Julián Grimau a manos de la dictadura franquista. Poco antes Enrique Irazoqui –el Jesús del film de 1964– y su profesor Manuel Sacristán habían sido detenidos en la comisaría de Via Laietana tras asistir precisamente a una manifestación de condena por la ejecución de Grimau. La noticia positiva de esa mañana romana fue la inscripción de 18 nuevos jóvenes en el Pci. Pero, a pesar de ello, nada consigue levantar el ánimo de Pasolini, sumido en una crisis por la conciencia de vivir en el infierno del consumismo con que la Normalidad, el Conformismo y la Vulgaridad, traducciones actuales de la lujuria, la soberbia y la avaricia, representadas por las bestias simbólicas que cerraron el paso Dante en el ascenso a la colina –la *lonza*, el león y la loba–, están troquelando la identidad social de su tiempo, narcotizando tanto a la razón como a la emoción. Si bien el poeta sospecha que su Virgilio podría ser Gramsci, incluso Leopardi o Rimbaud, lectura ju-

<sup>36</sup> P. P. Pasolini, *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini*, trad. de Joaquim Jordá, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 67.

<sup>37</sup> P. P. Pasolini, “Giornalisti, opinioni e TV”, artículo de diciembre de 1968, en *idem*, *Il caos, op. cit.*, pp. 105-106. Trad. mía.

<sup>38</sup> Para una interpretación contextualizada de este escrito de Pasolini, cf. M.-P. Coriasso, “Le tre fiere di Dante in Pasolini: dalla Divina Commedia alla Divina Mimesis”, *Estudios Románicos*, Volumen 31, 2022, pp. 405-418, especialmente p. 406.

venil, encuentra finalmente el apoyo de un anónimo poeta civil de la elocuente década de 1950. Entonces se decidiría en Italia la entrega del país al macizo ideológico representado por la Democracia Cristiana. En su compañía recorre las tristes figuras de los primeros pecadores –en el canto III–, que desean ser un hombre *qualunque*. Pasolini los califica de “moralistas del deber ser como todos”<sup>39</sup>, cuya religión es la falta de religión, el no tener nada por sagrado en la existencia y cuya ley del *contrapasso* consiste en sufrir por aquello a lo que han renunciado. En una de las *Cartas luteranas*, titulada “Fuori del Palazzo”, Pasolini retoma un motivo clásico de Maquiavelo –la distinta perspectiva de la realidad que tiene el sujeto en el Palacio o en la calle– para señalar que la masa que contempla a comienzos de los setenta en unos baños de Ostia ahora le repugna. Salir del Palacio ya no promete ningún afuera, sino que más bien al contrario, fuera del Palacio solo se recae en un adentro, a saber, el del “penitenciario del consumismo”<sup>40</sup>. En tales circunstancias, Pasolini opta por convertirse en un “pícaro fuera del Palacio”<sup>41</sup>, un *flâneur* plebeyo que se mueve por barrios como Monterverdi Vecchio, Torpignattara o Garbatella, sin ninguna intención de readaptación a las nuevas coordenadas capitalistas que habían producido toda una revolución cultural en la democracia cristiana de Moro y Andreotti.

En las páginas redactadas de este viaje infernal que en realidad lleva aparejado el peregrinaje urbano por Roma del poeta, nos topamos en los fragmentos de lo que habría tenido que ser el canto IV con las razones de la singularidad del poeta como testigo inigualable de la realidad:

El poeta vive el ansia de la adquisición en el estado puro. ¿Por qué, en efecto, aquí, en este Jardín, no hay sombra de vulgaridad? Porque las figuras están deshechas por su propia ansia. De hecho, el poeta quiere vivir todas las figuras económicas posibles, quiere la miseria y la riqueza juntas. ¡Él no es un adquisidor! ¡Él es un productor que no gana! ¡Es uno que produce mercancía que puede y no puede ser adquirida! ¡Y, si se adquiere por casualidad, no puede consumirse!<sup>42</sup>

La cualidad principal del poeta es “la altura de su estilo, a pureza de su palabra”<sup>43</sup>, que le permite aproximarse a las fuerzas invisibles que sostienen lo que consideramos realidad y separarse de los *letterati*, de los que el Infierno está lleno, una figura también an-

tipática a Dante y a Gramsci, en tanto que intelectuales orgánicos de fuerzas periclitadas y coyunturales, desconectadas de la tradición y el pasado. El año de su muerte Pasolini levantaría acta de este infierno social en artículos publicados en el diario *Il Corriere della Sera* y el semanario *Il Mondo*. En ellos llegaría a abjurar de su *Trilogía de la vida*, declarando “ahora odio los cuerpos y los órganos sexuales [...]. La vida es un cúmulo de ruinas insignificantes e irónicas”<sup>44</sup> y señalando los límites propios del lenguaje cinematográfico como código en que las cosas siguen siendo cosas, no se convierten en símbolos<sup>45</sup>. La distancia adoptada con respecto a la exploración gramsciana de la construcción de conciencia hunde a Pasolini en un sinfín de paradojas, como la que le hará afirmar que la última escena de la *revolución pasiva* democristiana es el derecho de los pobres a una existencia mejor, que ha servido de señuelo para degradar sus formas de vida<sup>46</sup>. También se sumerge el poeta en innumerables discusiones con coetáneos como Calvino –que le acusan de querer retornar a la presunta edad de oro de la “Italieta”–. A Calvino le replicará en una carta abierta publicada en *Paese sera* que “esta Italieta ha sido un país de gendarmes que me ha arrestado, procesado, perseguido, atormentado, linchado durante dos décadas”<sup>47</sup>, augurando al colega que, si volvieran los jóvenes fascistas al país, carecería de instrumentos para reconocerlos y recalando que la “edad de oro” no es la “edad del pan” que Pasolini reivindica como estadio en que el ser humano siente satisfechas sus necesidades básicas, lejos de todo hedonismo extendido por la revolución de derechas iniciada en 1971-72, tras la breve pausa del 68. Amigos como Moravia le afearán su condena moral del derecho al aborto y le aconsejarán no dramatizar en relación con la barbarie del consumismo como rasgo definitorio de la época. Pasolini puntualizará –en un escrito recogido en *Scritti corsari* con el título de *Sacer*, cuando el término no se encontraba tan uncido al nombre de Giorgio Agamben– que él no puede escribir en medio de una sociedad de la que abomina, de la que se siente exiliado y nunca a salvo, ni siquiera en la India ni en Yemen:

[T]ú estás dispuesto a aceptar pragmáticamente el *status quo*, pero yo, que soy idealista, no. “El consumismo existe, ¿qué quieres?”, pareces querer decirme. Y entonces deja que te responda: para ti el consumismo existe y ya está, no te toca, salvo –como se dice– mo-

<sup>39</sup> P. P. Pasolini, *La divina mimesis*, Milano, Mondadori, 2019, p. 28. Cf. Gimeno, *Una fuerza del pasado*, *op. cit.*, p. 117: “En el «Palacio» de Pasolini viven, pues, personas que *no conocen* la calle: políticos profesionales y un grueso de *hombres de letras* que califican como fenómenos marginales la drogadicción o la violencia cotidiana”. Pasolini siempre impugna este desconocimiento por parte del intelectual y del político del pueblo que le es propio.

<sup>40</sup> P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 92-96. Trad. mía.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 125. Trad. mía.

<sup>42</sup> P. P. Pasolini, *La divina mimesis*, *op. cit.*, p. 37. Trad. mía.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>44</sup> P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>47</sup> P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1990, p. 51.



ralmente, mientras desde el punto de vista práctico te toca como toca a todos. Tu profunda vida personal sale indemne de él. Para mí, sin embargo, no. En cuanto ciudadano, es verdad, me toca como a ti, y padezco como tú una violencia que me ofende (y en esto estamos hermanados, podemos pensar juntos en un exilio común): pero como persona (lo sabes bien) estoy infinitamente más implicado que tú. El consumismo consiste en efecto en un verdadero cataclismo antropológico: y yo *vivo*, existencialmente, un cataclismo semejante que, al menos por ahora, es pura degradación: lo vivo en mis días, en las formas de mi existencia, *en mi cuerpo*. Puesto que mi vida social burguesa se agota en el trabajo, mi vida social por lo general depende completamente de lo que la gente es. Digo “gente” por buenas razones, entendiéndolo que es la sociedad, el pueblo, la masa, en el momento en que entra existencialmente (incluso solo visualmente) en contacto conmigo. De esa experiencia, existencial, directa, concreta, dramática, *corporal*, nacen en conclusión todos mis discursos ideológicos. En tanto que transformación (por el momento, degradación) antropológica de la “gente”, para mí el consumismo es una tragedia, que se manifiesta como desilusión, rabia, *taedium vitae*, acidia y, finalmente, como revuelta idealista, como rechazo del *status quo*. No veo cómo puede un amigo bromear sobre todo esto<sup>48</sup>.

“No entiendo cómo puede un amigo bromear sobre todo esto”. El poeta reclama el estatuto que la experiencia social posee para posibilitar su propia actividad como observador de la realidad. Si el disgusto y el asco predominan en el acceso a la exterioridad, la depresión y el encapsulamiento emergerán como instrumentos de defensa que volverán impotente la mirada de quien aspira a mejorar críticamente su circunstancia. Pasolini se siente diferente a amigos como Moravia, que parecen asimilar una implantación fáctica en su medio social muy diferente, una vez naturalizado el marco ideológico de la época, sin aparentes sacudidas para la crítica social contenida en su producción literaria. Queda así patente que, como intelectual, Pasolini reclama su derecho a disfrutar de una “vida nueva” más allá de los círculos académicos, esto es, del derecho a extraer su material de trabajo de la clase obrera y trabajadora, de la cultura popular, de suerte que la desaparición de esta población comporta el declive de su contribución a una crítica emancipadora del presente. Pasolini encuentra en el neofascismo corregido y ampliado del capitalismo tardío y sus medios de comunicación de masas un infierno –como el viejo Dante–, pero también una forma de *poder* frente al que su teoría cinematográfica como lenguaje de las cosas manifiesta su impotencia. Pasolini rechaza así paradójicamente todo proyecto de construcción de conciencia como salida airosa a la opresión cultural de las clases subalternas. Esa es su

principal diferencia con Gramsci, como hemos intentando señalar en la segunda sección de este trabajo. Pero la distancia no es insalvable. No hará más libres a los olvidados de la Italia productora y consumista comprender los procesos de acumulación originaria que les han arrebatado sus medios de subsistencia, ni tampoco captar los vericuetos por los que las oligarquías buscan aumentar siempre su tasa de ganancia, al precio que sea y sobre la destrucción de los cuerpos de los trabajadores. No se trata de vivir de la verdad de una teoría, por mucho que esta explique, como el fetichismo de la mercancía, los mecanismos por los que el deseo humano queda hechizado por la forma valor capitalista. Por el contrario, las clases populares solo podrán sobrevivir de la mano de la pervivencia de sus formas de vida, no en virtud de la conversión en derechos civiles y laborales de su resistencia a los valores propios de una productividad sin límite. El rechazo a los “capelloni”, es decir, los melnudos que empezaron a poblar las universidades a nivel global a finales de la década de 1960, responde –como veíamos– a la antipatía que el poeta siente por quienes “dicen cosas de derechas”, incluso cuando ellos mismos son incapaces de advertir la veracidad de tal declaración. Se pone de manifiesto con ello la concesión de un privilegio epistémico al miserable, al proletario con respecto a los vástagos del mundo burgués ávidos de nuevas experiencias<sup>49</sup>. Desaparecido el mundo de los subalternos, el poeta siente la falta de un calor en las vísceras al que no puede reemplazar ningún optimismo de la voluntad, ninguna lucha de clase ni configuración política de la conciencia. Desde tales coordenadas de ejercicio de una crítica de la historia y del cambio social, Pasolini formula la pregunta “¿Para qué sirve la luz?” ante la tumba de Gramsci, poniendo de manifiesto su vínculo con manifestaciones materiales de formas de vida sacralizadas, no tanto con las palabras y emociones que iluminan la vía hacia emancipación hasta en la más adversa coyuntura socio-histórica. Lejos de sostenerse con ello el descreimiento pasoliniano con respecto a la iluminación política hacia la liberación de la clase obrera, se pretende enfocar la exigencia de liberar conservando el plexo de condiciones sin las cuales la forma de vida proletaria carecería en sí misma de sentido, en todo el plexo de sus manifestaciones. Así, pues, Pasolini denuncia *avant la lettre* la tendencia de cierta izquierda –previa al declive de los marxismos y los partidos comunistas en Europa, como ocurriría con el Pci de Achille Occhetto– a olvidar que la socialización capitalista no dejará incólumes las formas de interdependencia y reconocimiento solidarias de las clases populares. Convertido en un producto más de consumo, el ideario comunista no sobrevivirá en forma de camiseta reivindicativa, slogan o anuncio televisivo, sino que quedará neutralizado por códigos acostumbrados a colonizar el deseo como matriz de

<sup>48</sup> P. P. Pasolini, “Sacer” en *idem, Scritti corsari, op. cit.*, pp. 106-107. Trad. mía.

<sup>49</sup> Cf. las oportunas observaciones de Bazzocchi sobre las limitaciones del “capital erótico” de los estudiantes de izquierdas en protesta que Pasolini encuentra en Praga y por supuesto en Italia, en “Parole della fine: l’ultima voce di Pasolini”, *Cuadernos de Filología Italiana*, 29 (2022), p. 34-36.

la más potente revolución pasiva que se haya consumado en Europa<sup>50</sup>.

## 5. Conclusiones

Como esperamos haber contribuido a mostrar en este trabajo, la crítica de la sociedad de Pasolini está atravesada de luces y sombras, de convicciones viscerales y esperanzas discursivas. Por un lado, se pretende salvar una realidad cultural y vínculos sociales que el modelo de producción y consumo capitalista está en trance de arrasar. Por otro, se busca inspirar en paisajes sociales extremadamente precarios reformulaciones creíbles de la agenda política de izquierdas. Esto último incentiva el establecimiento de alianzas entre grupos y clases sociales que la muerte de Pasolini impidió desarrollar. La hibridación cultural de la propuesta política de este autor promueve en efecto la conformación de plataformas de colaboración entre agentes distantes de los cauces partitocráticos al uso. No se aprecia ninguna concesión a las tácticas habituales en el ecosistema de los partidos políticos,

pues por el contrario la movilización política exige en este autor liberar un deseo colectivo que está experimentando un holocausto por obra del capitalismo. Ahora bien, esta experiencia crítica cuenta con un límite claro, a saber, los intensos procesos de aculturización que alejan a la clase obrera y sobre todo a la población marginal de las ciudades de sí misma, de su propio recuerdo. Ahora bien, precisamente cuando esa población flaquea por la imposición de una nueva lógica moral y económica de implantación gubernamental, en la que Pasolini vio el monstruo incivil del mundo fomentado por la Democracia Cristiana, los poetas deben seguir conservando la llama de una fuerza del pasado, susceptible aún de porvenir. El fantasma del poeta da aliento a la débil experiencia del pueblo en la contemporaneidad italiana, que tanta inquietud y agonía provocó en el pensamiento de Pasolini, motivos con los que podemos seguir empatizando desde el advenimiento del régimen de realismo capitalista que enmarca actualmente nuestra existencia.

## Bibliografía

- Bazzocchi, M. A., *Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mondadori, 1998.
- , “Parole della fine: l’ultima voce di Pasolini”, *Cuadernos de Filología Italiana*, 29 (2022), pp. 31-38.
- Bergamín, J., *Alto y difícil*, Madrid, Fundación Banco Santander, 2008.
- , *La importancia del demonio*, Madrid, Siruela, 2006.
- Bortolini, M., “Gli indifferenti. I sociologi, Pier Paolo Pasolini e la modernizzazione dell’Italia”, *Studi Culturali*, anno IX, n.º 3 (2012), pp. 345-370.
- Capella, J.-R., *Entrada en la barbarie*, Madrid, Trotta, 2007.
- Capovin, R., “Beato il popolo che non ha bisogno di intellettuali”, *Agalma*, 15 (2008), pp. 88-103.
- Cassano, F., *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Coriasso M.-P., “Le tre fiere di Dante in Pasolini: dalla *Divina Commedia* alla *Divina Mimesis*”, *Estudios Románicos*, Volumen 31, 2022, pp. 405-418.
- Desogus, P., “Classi popolari e subalternità. Alcune questioni sull’influenza di Gramsci nella poetica di Pasolini attraverso *L’Italiano è ladro*”, *Rhesis* 8/2 (2017), pp. 62-75.
- Didi-Huberman, G., *Come le lucciole*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- Franchi, S., “Living thought and living things On Roberto Esposito’s *Il pensiero vivente*”, *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 29 (2013), pp. 19-33.
- Galindo Hervás, A., “Deconstructing Agamben”, *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28, 2012.
- Gramsci, A., *Escritos. Antología*, trad. de M. Sacristán y C. Rendueles, Madrid, Alianza, 2017.
- , *Letteratura e vita nazionale*, Roma, Editori Riuniti, 1975.
- Martellini, L., “La dialettica, il Palazzo-Potere, la Verità (Per un Pasolini francofortese)”, *Cuadernos de Filología Italiana*, 29 (2022), pp. 67-85.
- De Martino, E., *Terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1994 [1961].
- Pasolini, P. P., *La divina mimesis*, Milano, Oscar Mondadori, 2019.
- , *Le cenere di Gramsci*, Milano, Garzanti, 2009a.
- , *Passione e ideologia*, Milano, Garzanti, 2009b.
- , *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Milano, 1999.

<sup>50</sup> Galindo ha reparado, de la mano de la apuesta interpretativa de Didi-Huberman, en el legado pesimista que Pasolini habría transmitido a un autor como Giorgio Agamben. Cf. A. Galindo, “Deconstructing Agamben”, *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 28 (2012), p. 275: “Bellamente lo ha expresado Didi-Huberman al remitir la desesperación de Agamben, según él continuadora de la expresada por Pasolini en los artículos de 1975 sobre la situación política italiana, a un juicio del presente hecho por contraste con la plenitud del tiempo apocalíptico y, en esta medida, subestimador de las pequeñas luces aportadas por las luciérnagas supervivientes, portadoras de resplandores de verdad provisionales, frágiles, pero suficientes para enseñarnos que la destrucción nunca es absoluta y que, en consecuencia, es superfluo creer en una salvación final, total. Para él, la condición trascendental de un juicio tal sobre el presente radica en otorgar a las imágenes teológicas valor de horizonte y no meramente epistemológico”. El ensayo de Didi-Huberman aludido es el imprescindible *Come le lucciole*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

- , *I film degli altri*, Parma, Ugo Guanda, 1996.
- , *Scritti corsari*. Milano, Garzanti, 1990.
- , *Volgar' eloquio*, Roma, Editori Riuniti, 1987.
- , *Il sogno del centauro*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- , *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti, 1981.
- , *Lettere luterane*, Torino, Einaudi, 1976 [Citamos también en ocasiones la traducción de Juan-Ramón Capella, *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta, 1997].
- , *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini*, trad. de Joaquim Jordá, Barcelona, Anagrama, 1971.
- , *Interviste corsare sulla politica e sulla vita. 1955-1975*, Roma, Liberal-Atlantide, 1995.
- , *Il Caos*, Roma, Editori Riuniti, 1981.
- Sapelli, G., *Modernizzazione senza sviluppo. Il capitalismo secondo Pasolini*, Milano, Mondadori, 2005.
- Siciliano, E., *Vita di Pasolini*, Milano, Mondadori, 2005.
- Toscano, M. A., (a cura di), *Altre sociologie*, Milano, FrancoAngeli, 2011.