laFuga

Restos de un futuro que se ha vuelto pasado: ¿cómo resistir?

Por Vinícius Nicastro Honesko

Tags | **Cine de autor | Gesto | Poder | Estudio cultural | Filosofía política | Italia**

Profesor del Departamiento de História y del Programa de Pós-Graduação em História de la Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil. El presente texto fue escrito como parte del proyecto de investigación financiado - CAPES-PRINT 2021 - por la Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES.

El 20 de julio de 1969 a las 22:56 horas con 20 segundos, Neil Armstrong pronunciaba la sentencia que hoy figura en el *hall* de las frases más famosas de la historia de nuestra especie: "Es un pequeño paso para un hombre, pero un gran salto para la humanidad". John Noble Wilford (1969), el periodista del *New York Times* que desde Houston cubrió aquel momento impar resaltó luego, en el reportaje que ocupó toda la portada del diario, el llamado telefónico de Nixon a los astronautas:

> "Debido a lo que han hecho", dijo el presidente a los astronautas, "los cielos se han convertido en parte del mundo de la humanidad. Y mientras nos hablan desde el Mar de la Tranquilidad, se requería que redobláramos nuestros esfuerzos para traer paz y tranquilidad a la Tierra. Por un momento invaluable en toda la historia de la humanidad, todas las personas en esta tierra son verdaderamente una –una en su orgullo por lo que han hecho y una en nuestras oraciones para que regresen a salvo a la Tierra". (p.1)

En su reportaje, Wilford se suma a los elogios públicos a la misión. Con una retórica inequívoca en aquellos años de la carrera espacial, Wilford esboza una confianza que funciona como una forma de agenciamiento de las conciencias estadounidenses ante la aceleración del proceso histórico, por una parte, y ante la apertura de un momento en sentido doble: la minimización efectiva de lo humano frente a un universo infinito y la maximización de la posición de lo humano en cuanto centro ontológico-trascendental de ese mismo universo:

> "Fue el primer aterrizaje del ser humano en otro mundo; la realización de siglos de sueños; el cumplimiento de una década de esfuerzo; un triunfo de la tecnología moderna y el coraje personal; la demostración más dramática de lo que el ser humano puede hacer si utiliza su mente y sus recursos con determinación resuelta". (p. 1)

La conquista del espacio exterior, de mundos más allá de lo humano, se instala aquí en el discurso imperial estadounidense como baluarte del cosmopolitismo universal que sienta sus bases en el corolario del iluminismo kantiano. Sería necesario que los humanos se adentren en el Mar de la Tranquilidad de lo insondable para traer a su playa noticias apaciguadoras bajo la forma irrebatible de la unión de todos en uno; en efecto, el universo sería uno y estos pequeños caminantes del planeta azul, en ese ínfimo paso de un solo hombre, estarían conquistando el infinito, estarían como y serían *uno*. Es así como, en medio de la carrera espacial, el llamado telefónico de Nixon a Armstrong se impregna como una imagen límpida del sujeto trascendental que se sitúa fuera del campo de experiencia –y esa especie de metáfora real, por así decir, de Armstrong pisando la Luna es aquí crucial– [1] para garantizar, justamente, cualquier posibilidad de experiencia: la paz y la tranquilidad (que Immanuel Kant anhelara como perpetuas) aparecen como horizonte del Imperio espectacular que, en aquel momento, tendría que aguardar veinte años para integrarse por completo.

El 9 de agosto de 1969 Pasolini escribe para su serie de columnas titulada *Il Caos*, publicada en el semanario *Tempo*, el texto *Un gran hecho histórico*, en el cual medita críticamente sobre los eventos descritos por Wilford (y vistos en las televisiones en blanco y negro a lo ancho del orbe), haciendo

incluso un contrapunto. Allí Pasolini reflexiona acerca de cómo las noticias sobre la conquista de la luna no comportan efectos más reales en la vida de las personas que el resultado del último partido de fútbol del Milán versus el Manchester (se refiere sobre todo a los italianos). Además, observa que no parece haber un involucramiento emocional, identificador, de los sujetos en relación con aquel gran evento histórico. A partir de estas observaciones y de su propia experiencia, Pasolini levanta algunas hipótesis sobre las razones de esa falta de involucramiento: le parece detestable el nombre "Apollo" en tanto ridículo residuo humanista y emblema de una civilización ya puramente tecnológica; siente antipatía por los tres astronautas pequeñoburgueses (hombres "faltos de estética, pero funcionales, carentes de fantasía y pasión, pero despiadadamente prácticos y obedientes") y repulsión frente al mundo pequeñoburgués que podía percibir por detrás de aquellos hombres (sus "hijitos rubios, tan delicados y ya tan determinados por un futuro totalmente condicionado"); sus mujeres Penélope "que saben reducirlo todo, en el momento oportuno, al café y los pastelitos (...) que se ofrece a la vecina de al lado". Finalmente, afirma que esa resistencia a identificarse con este gran evento es provocada por el hecho de que toda aquella empresa estadounidense es tan sólo una operación del Poder:

> "Y no me refiero sólo al Poder capitalista, sino también al Poder soviético. Las empresas espectaculares del Poder tienden a reducirnos a un estado infantil. El Poder lleva a cabo (financiándolas) las más grandes empresas y todos nosotros nos quedamos con la boca abierta de admiración. Está claro que no queremos volvemos demasiado infantiles, que no queremos que se nos reduzca continuamente a la condición filial. Por ello detestamos también todos esos enmascaramientos del paternalismo más feroz de la historia (porque es indudablemente el más poderoso): la falsa democracia, la demagogia populista, el sentimentalismo familiar, la espantosa retórica de la obediencia."

El sentimiento pueril, la reducción a un estado filial que pretende extenderse al infinito, y todas las máscaras que han atravesado la historia como portadoras de un camino hacia la emancipación, pero que, en el fondo, pretendían demagógicamente doblegar a los sujetos humanos al poder; tienen ahora, en la civilización tecnológica, su realización inequívoca. Y, así, en el sentido de la expansión del conocimiento bajo los moldes kantianos es posible contraponer a esta proyección extraterrena de un conocimiento universal emancipador su faz terrena, por así decir, "real", aquella del cosmopolitismo estatal que se impone violentamente a los diversos mundos que llenan/pueblan la Tierra.

En este sentido, podemos recordar que Pasolini señala que la "conquista de la Luna" –ese evento poscopernicano– difiere con mucho del viaje a América de Cristóbal Colón en los primordios de la expansión globalizadora, hecho que los medios de prensa de entonces insistían en colocar como parangonable a la hazaña estadounidense. Según Pasolini, aunque Colón haya sido financiado por el Poder de la época, habría "una disociación evidente entre el individuo, o héroe, Colón, y el Poder financiador", algo que no ocurre en el caso de los astronautas. El héroe de la hazaña de 1969 no era aquel pequeñoburgués travestido, como un simple robot, en trajes hiper tecnológicos; el auténtico héroe era la técnica, es decir, la figura del sujeto racional que se coloca en el exterior de la Tierra. Así, en la civilización tecnológica, la técnica no sería la personificación de Colón –"que se aprovecha del financiamiento del Poder para llevar a cabo, casi en un plano metahistórico, su descubrimiento"–, sino el propio aspecto pragmático del Poder. Pasolini percibe aquí algo que el Comité Invisible declara a todo pulmón 45 años después: el poder es logístico, el poder es la propia lógica del Poder (algo que, en paralelo, podemos afirmar respecto de la razón expansionista eurocéntrica, que diezma los mundos que difieren de ella en pro de un supuesto común universal).

La civilización tecnológica, a través de la hazaña que fue la conquista de la Luna, ilumina para Pasolini un problema que tomará por asalto sus reflexiones durante los próximos años: el Poder de esta civilización sobrepasa las dimensiones históricas que hasta entonces modelaban los modos de existencia de los seres humanos (tanto en el ámbito del Estado capitalista como en el entonces comunismo) para tomarlos por entero, algo que, algunos años después, Pasolini denunciará como una mutación antropológica. Al final de su columna del 9 de agosto de 1969, el poeta ya nos da las pistas, todavía con un cierto anhelo optimista, por así decirlo, de su modo de leer el mundo y el Poder (una lectura que hallará su concreción última, ya sin ninguna prospección optimista, en el filme *Salò* (1975):

> "Y aún hay una última observación que hacer, que el lector me perdone si insisto en un tema que afirmo falto de interés, cuando en realidad quiero decir que su interés es otro que el que la prensa querría hacernos creer (es decir, un enorme anuncio televisivo que hace propaganda del tipo de vida medio norteamericano y de los gastos militares). He tratado otras veces en esta misma sección de revalorar la palabra "humanidad", venida a menos durante un cuarto de siglo de justa aunque moralizadora polémica marxista contra el humanitarismo. Está claro que la historia, en lo sucesivo, ya no será una historia de las naciones, es decir, de los poderes nacionales: será, por el contrario, historia de toda la humanidad, unificada y homogeneizada por la civilización industrial y tecnológica, por decirlo con sencillez máxima. El Poder, de nacional que era, tiende a convertirse en internacional: sin dejar de ser poder. Para el caso, haciendo suya la conquista de la luna. La conquista de la luna, por tanto, ya es estadísticamente (con el sentir futurible, además, de la posteridad fingida) una aventura de la humanidad: pero para que esto sea cierto es preciso que la susodicha humanidad sea libre. Hablo como un utópico, lo sé. Pero hay que ser utópico o morir."

La lectura de la civilización tecnológica como destructora de los mundos humanos ya estaba presente en Pasolini hace algunos años, por no decir que puede comprenderse como una suerte de piedra de toque que atraviesa toda la obra del "poeta de la nostalgia de la vida". En la columna citada esta mirada adquiere un tono más severo y comienza a entrever que aquello que llamamos "globalización" (y que en la época de Marshall McLuhan figuraba con el nombre de "aldea global"), desde el punto de vista técnico, es una forma de destrucción irrestricta que amenaza, incluso, la posibilidad misma de la libertad (proclamada al final del texto). En las famosas entrevistas con Jean Duflot, realizadas entre 1969 y 1970, Pasolini esboza una definición de este Poder que durante aquellos años comienza a tomar la forma que hoy, tal vez, vemos con mayor definición en sus detalles:

> Es un poder que escapa incluso a la gran industria, en la medida en que la transnacionalidad de la industria "nacional" ha desplazado a los verdaderos centros de decisión en materia de desarrollo, producción, inversiones... Este poder está en la propia totalización de los modelos industriales: es una especie de posesión global de las mentalidades por la obsesión de producir, consumir y vivir en función de ello. Es un poder histérico, que tiende a masificar los comportamientos (...)

En suma, Pasolini está definiendo aquello que denominó, para escándalo de algunos, como nuevo fascismo (más allá de esta denominación, es en *Saló* donde Pasolini nos hace ver a este Poder en acción, desprovisto ya de las máscaras sociales que remediaban su sordidez). [2]

Frente al Poder –o frente a cualquier otra autoridad que se equipare a la noción de terror (de allí que el subtítulo de su columna *Il Caos* fuera "contra el terror")–, esto es, delante de esa forma que el Poder asume como totalidad lógica que elimina cualquier posible diferencia en pro de uno (recordemos el llamado telefónico de Nixon); Pasolini, como intelectual, se ve obligado a la denuncia, aún cuando esta sea ingrata y desesperada, tal como señala en la primera entrega de *Il Caos.* A la supuesta autoridad que le era conferida por quienes daban reconocimiento a su obra (pues a estas alturas, Pasolini ya era reconocido internacionalmente), el poeta contrapone apenas una necesidad de denuncia (la que, como se sabe, alcanza su fase más aguda durante los así llamados "años corsarios"), lo que por cierto podía acarrearle más de alguna contradicción. En su posición de comunista notable, Pasolini se siente solo. No se define como independiente (una posición que él mismo califica de hipócrita), más bien la suya es una posición de independencia con rabia, dolor y humillación; y, justificando su participación en la revista (un comunista que escribe para un medio capitalista), afirma públicamente que lo hace como un "cínico": "me sirvo de las estructuras capitalistas para expresarme y por eso lo hago cínicamente" (1981c). En su utopía y para no desaparecer, Pasolini se sitúa, tal como el perro Diógenes, bajo el pórtico de entrada de la ciudad para, desde allí, desde ese no lugar, expresarse en su lucha.

Recientemente, en 2016, Ursula Le Guin escribió un prefacio para *Utopía*, de Tomás Moro. Allí, la escritora reflexiona sobre una poderosa metáfora de la feminista Audrey Lorde: "no se puede desmantelar la casa del amo con las herramientas del amo". (p. 290) De cierto modo, la idea de Lorde estaría ligada a la necesidad de la completa reinvención del poder emancipador, más allá de la concientización que por fortuna se pueda alcanzar con los instrumentos del amo (una consciencia de la explotación y de la opresión y un consecuente deseo subversivo de igualdad y justicia). Sin esa

reinvención, toda revolución estaría condenada a fracasar. Le Guin, por su parte, reconoce la fuerza de la metáfora, pero también ve en ella ciertas limitaciones:

> "En general, las revoluciones fracasan. Pero creo que su fracaso empieza cuando el intento de reconstruir la casa para que todos puedan vivir en ella se convierte en el intento de agarrar todas las sierras y los martillos, hacer un fuerte en el cobertizo del antiguo amo y dejar a los demás fuera. El poder no solo corrompe, sino que causa dependencia. El trabajo se convierte en destrucción. Nada se construye.
>
> Las sociedades cambian con violencia y sin ella. La reinvención es posible. La construcción es posible. ¿Qué otras herramientas tenemos para construir sino martillos, clavos y sierras, vale decir, educación, aprender a pensar, capacidades de aprendizaje?
>
> ¿Existen, en efecto, herramientas que aún no se han inventado, que debemos inventar para construir la casa donde queremos que vivan nuestros hijos? ¿Podemos basarnos en lo que sabemos ahora, o es lo que sabemos ahora un obstáculo para descubrir lo que necesitamos saber? Para aprender lo que la gente de color, las mujeres, los pobres necesitan enseñar, para aprender los conocimientos que necesitamos, ¿debemos desaprender todos los conocimientos de los blancos, los hombres, los poderosos? Junto con el sacerdocio y la falocracia, ¿debemos descartar la ciencia y la democracia? ¿Acaso acabaremos intentando construir sin ninguna herramienta, más allá de nuestras propias manos? La metáfora es fértil y peligrosa. No puedo [3] responder a las preguntas que suscita. (pp. 290-291)"

El límite al que Le Guin apunta y para el cual no halla respuesta, Pasolini lo asume para sí como una contradicción: el deseo de destruir un mundo destructor pasa por la necesidad de hacer uso de *ese* mundo como posibilidad de resistir ante el mismo. Así, Pasolini traspasa aquel límite, lo transforma en una especie de umbral, un *no man's land* donde la batalla puede ser librada, aunque implique para él la paradoja, la soledad y el escándalo; la desesperación y el lugar marginal tanto en relación con los marxistas como con los democratacristianos. De algún modo, el poeta señala un exceso en la posición de la crítica a través de su figura de intelectual. Dado que no admite para sí el lugar de autoridad –como fruto del reconocimiento a sus obras– puesto que toda autoridad desempeña también el papel del Poder, y, a la vez, no dispensa el uso necesario, aunque cínico, de los medios del Poder para expresarse en lucha contra el mismo; Pasolini parece revelar aquel excedente no eliminable que constituye su figura excéntrica y marginal. En ese sentido, Pasolini se posiciona tal y como Frantz Fanon lo hiciera una década antes en relación con el discurso colonial. Achille Mbembe (2016) señala cómo la posición de Fanon –para quien la denominación de "negro" proviene de un mecanismo de atribución y no de un acto de autodesignación– daba ocasión a la apertura de ese excedente no eliminable al decirse "soy una persona humana y con eso basta". (p.159) Mbembe cita a Fanon:

> "¨Negro¨ es, entonces, un apodo, la túnica con que otro me ha arropado y bajo la cual ha pretendido encerrarme para siempre. Pero entre el apodo, lo que se pretende que ese apodo diga y la persona humana obligada a portarlo existe una suerte de distancia que subsistirá siempre. Es esa distancia la que el sujeto debe cultivar e, incluso, radicalizar. (p. 159)"

En el contexto de Pasolini, frente a la civilización tecnológica que engullía todo y a todos, la radicalización de esta distancia está en el acto de exponerse, a pesar de todo (y los años de *Il Caos* corresponden a la apertura de este proceso de radicalización de su exposición en cuanto intelectual, proceso que alcanza su ápice dos años antes de su muerte en 1975). El intelectual no podía dejarse capturar en un modelo, en una figura, en una especie de sujeto cuyas habilidades y capacidades estarían predeterminadas por un sistema, aun cuando ese mismo intelectual alzara sus críticas contra tal sistema *en* tal sistema. En otras palabras, a la imagen de la razón trascendental encarnada en el intelectual, Pasolini contrapone una razón en contradicción, una razón que encuentra sus límites en las diferencias de mundos que todavía son internas a la Tierra (para retomar la metáfora extraterrena de la fundamentación racional kantiana).

Para Pasolini (1981b), la figura del intelectual como "guía espiritual de la aristocracia obrera y también de la burguesía culta" se ha transformado, en aquella década (no por casualidad, en la década del *boom* tecnológico global, de la expansión efectivamente extraterrena), en "el bufón de un pueblo y de una burguesía en paz con la propia conciencia y, por consiguiente, en busca de evasiones

apacibles". Pasolini rechaza la identificación con cualquier forma de autoridad [4] y se niega a aceptar la idea común de intelectual; revelando con ello esa forma de exceso no eliminable, de contradicción presente en todo sujeto (algo que, algunos años después, definiría como su modo de actuar oximorónico). A través de este gesto, Pasolini abre el campo para la acción política, aunque fuese tan solo para el más simple gesto de resistencia encontrado en la denuncia, en la provocación, en la exposición sin reservas y en el escándalo de los pequeños burgueses ante esta imagen diferente del intelectual: un sujeto solitario y débil, carente de los pavoneos de la autoridad y desvinculado de cualquier pretensión de Poder.

Podemos, ahora, abordar algunas cuestiones respecto de esta otra figura del intelectual que Pasolini comienza a esbozar en *Il Caos*: ¿qué asuntos le producen asombro? ¿Qué cuestiones, en su condición débil y solitaria, lo escandalizan? En un primer momento, podemos delinear algunas respuestas a partir de los proyectos en que Pasolini se involucró durante sus últimos 8 o 9 años de vida. Por lo pronto, es posible afirmar que su noción de escándalo estaría ligada inexorablemente a aquella de San Pablo, descrita de manera elocuente en la primera Carta a los corintios: "Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos" (1 Cor, 1, 22-24). Así como en *El Evangelio según San Mateo* (1964) Pasolini busca en la debilidad del solitario Cristo la fuerza histórica del hombre, entre 1968 y 1974 desarrolla un guion, que no llega a filmar, sobre San Pablo (ambientado en el siglo XX, en el París de la ocupación nazi y en algunas otras ciudades en la época contemporánea) en el cual el apóstol, más allá de su papel como fundador del cristianismo, sería expuesto en su humanidad. A partir de una nota de 1966 sobre el filme, podemos colegir la idea fundamental que guía a Pasolini (1982) en esa exposición del escándalo:

> "Está claro que San Pablo derribó revolucionariamente, con la simple fuerza de su mensaje religioso, un tipo de sociedad basada en la lucha de clases, el imperialismo y sobre todo el esclavismo: por consiguiente, está claro que la aristocracia romana y las distintas clases dirigentes colaboracionistas son sustituidas, por analogía, por la clase burguesa actual que tiene en sus manos el capital, mientras que los humildes y sometidos son sustituidos, por analogía, por los burgueses avanzados, los obreros y subproletarios de hoy." (pp.10-11)

Es de aquella debilidad de un hombre solitario –recordemos una vez más que Pasolini insistió en mostrar a Cristo como revolucionario y humano, demasiado humano en *El Evangelio según Mateo* – de donde surge el escándalo; "pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte", diría San Pablo (2 Cor, 12, 10). Respecto de esa debilidad paulina, es Giorgio Agamben (2009) quien nos muestra que se trata de un operador fundamental para pensar un mesianismo más allá de la institucionalización universalista. De hecho, el filósofo nos recuerda, luego de un largo trabajo filológico y analítico sobre Pablo, que la *astheneia* (la debilidad) puede ser asociada a la dimensión de la *steresis* (la privación) que define, en el pensamiento de Aristóteles, la condición de la potencia, de la posibilidad o imposibilidad de que algo pase de su pura potencialidad al acto. (p. 99) Efectivamente, el mesianismo paulino leído en esta clave –y, en cierta medida, la elaboración de un Pablo humano por parte de Pasolini ya nos lleva a esa lectura– activa esa potencia especial de la debilidad, es decir, la negación absoluta de la categorización de la potencia como parte de un dispositivo doble (potencia/acto) y su liberación en una potencia de otro orden, que sería anterior a la división misma entre debilidad y fuerza, entre potencia y acto, o, en los términos de Pasolini, que no se resigna a la determinación, y, en el caso del intelectual, que no acepta una designación de la autoridad del intelectual. La fuerza que proviene de la debilidad sería justamente el cultivo o la radicalización, tal como propone Mbembe, de esa distancia entre el epíteto, el sentido atribuido al mismo y el ser humano llamado a asumirlo. En otras palabras, para quien sea que realice la crítica a las operaciones del Poder en la civilización tecnológica, no hay posibilidad alguna de hipostasiarse como figura en un lugar extraterreno –ya sea como el supuesto intelectual guía o como su reverso, el bufón que brinda evasiones apacibles– no es posible realizar una elaboración trascendental de la experiencia ni de la crítica; tan solo cabe la posibilidad de una necesaria implicación paradojal que pueda extraer de esa condición débil su propia fuerza.

A la semana siguiente de su columna sobre el gran hecho histórico, Pasolini (1981a) vuelve a escribir sobre el mismo evento, pero esta vez reflexionando sobre la foto de Armstrong pisando la luna:

> "Lo que conmueve en ese paseo tan prosaico y hasta un poco cretino de los norteamericanos en la luna no es el futuro, sino el pasado: el destino de todo futuro, consistente en convertirse en pasado, si no lo es ya. Y la repetición continua de estas búsquedas tanteadoras y prontas del hombre obstinado -que, al perder en una huella suya que sobrevive la continuidad lógica y el sentido total, dan de golpe la justa medida de su grandeza y de su pequeñez- reafirma al que le ha caído en suerte vivir en la actualidad (creyéndose inmortal o menos mortal que los demás): lo reafirma en la capacidad exhaustiva y poética del presente puro, inagotable o, en cualquier caso, irrevocable."

Ese presente puro inagotable o ahora indeleble que, en esta visión de Pasolini, se expande más allá del simple punto de pasaje entre el pasado y el futuro, puede ser leído en la configuración mesiánica de la debilidad que se hace potencia: no un mesianismo escatológico y milenarista, programático, por así decirlo, sino un mesianismo profano, tal como inventariaba Walter Benjamin (2005- 2012), que articula el pasado históricamente a través de una especie de sentimiento de la historia, algo que Pasolini (2011) esboza en un texto sobre su filme *Medea* (1970), todavía en su época de cronista de *Il Caos*: "⊠⊠el 'sentimiento de la historia' es una cosa muy poética, y puede ser suscitado dentro de nosotros, y conmocionarnos hasta las lágrimas, por cualquier cosa: porque lo que nos atrae hacia atrás es tan humano y necesario como lo que nos impulsa a ir hacia adelante" (1970).

Ante una pregunta de Jean Duflot (1971) sobre la búsqueda de una salida posible ante la alienación generalizada y diseminada por el poder tecnológico en la tierra, Pasolini responde en un sentido equivalente:

> "La salida está en la historia humana. Que yo sepa, el porvenir no está privado de historia. Si la finalidad posible de nuestra historia es la industrialización planetaria, eso no excluye que el futuro del hombre no se desarrolle mecánicamente. El futuro es previsible, la historia no. Dicho de otra manera, los sociólogos pueden prever cantidad de cosas: las formas de hábitat, la cantidad de botones de los pantalones que se fabricará en Alemania, quizás el número de niños que nacerán "albinos"... Pero la fluidez histórica del futuro siempre se les escapará. No es expresable." (p. 81)

Esa fluidez histórica, eso que escapa a nuestra capacidad de aprehensión y que, sin embargo, será lo que nos hará posible dar con algún tipo de salida del proceso destructivo del poder logístico (o del poder tecnológico desarrollado en la época de Pasolini y que hoy asume su sentido algorítmico y extremadamente capilar), es algo que el Comité Invisible designa como un retorno a la tierra, "dejar de vivir en la ignorancia de las condiciones de nuestra existencia" ⊠⊠(p. 58): he aquí otro modo de retorno a la tierra, que no es aquel de los robots de la tecnología del Imperio –esos robots que habrían de regresar a sus Penélope– sino una especie de acontecimiento que escandaliza y que, por eso mismo, expone una debilidad que puede ser fuerza.

Si podemos afirmar con cierta claridad que esa dimensión de un mesianismo profano es evidente en Pasolini, también debemos tener presente, por otro lado, aquello que él llama "nostalgia de la vida" o "nostalgia de lo sagrado", y que, en varias de sus intervenciones puede ser entendido como su elogio a la barbarie: "Confieso que la palabra barbarie es la palabra que más me gusta del mundo" (p. 107), le dice a Jean Duflot. Pasolini le atribuye a esta palabra el valor de aquello que precede a nuestra civilización que está siempre mirando hacia el futuro, el sentido maravilloso de lo bárbaro, sentido que escaparía a la "divinidad bifronte de la burguesía" (p.108), la Razón-*pragma*. Al pragmatismo mecánico tecnológico –que, como diría Benjamin, escande el tiempo en vistas de un proyecto futuro– él opone ese sentido irrestricto de lo antiguo, arcaico, que permanece siempre presente y que, como una expresión de recusa, es una línea de fuga de las postulaciones dominantes de la razón etnocéntrica. En los mismos años de las columnas en *Il Caos*, durante la filmación de *Medea*, Pasolini expresa su dimensión de la recusa en un poema dedicado a María Callas (Duflot,1971):

Dos cosas que fueron (y son) siempre contemporá

neas.

¡Las superaciones, las síntesis! Ilusiones,

Digo, de europeo vulgar, pero sin el menor cinismo.

Y Levy-Bruhl basaba el racionalismo de las socie-

dades...

Superiores (y tenía razón) sobre "el tiempo, el espa-

cio y la sustancia",

¡Trinidad de la que carecen (y tenían pues razón...

Las sociedades *inferiores*) las dos primeras situa-

ciones! La tesis

y la antítesis coexisten com la síntesis: he aqui

La verdadera trinidad del hombre ni pre-lógico ni ló-

gico,

Sino real. Sé, pues, sabio con tus síntesis

Que te permiten avanzar (y progresar) en el tiempo

(que no existe),

Pero sé igualmente místico, frente a frente demo-

cráticamente

Con el mismo tabernáculo, con síntesis, tesis y antí-

tesis.

La historia no existe, digamos, solamente la sus-

tancia: es aparición.

Así tu podrás vivir, como un sabio ciudadano revo-

lucionario,

En la historia, la única ilusión posible para ti. (p. 189)

La paradoja de la barbarie se muestra, entonces, como la apuesta de Pasolini en pos de una vida posible en medio de la destrucción obrada por la civilización tecnológica. O mejor, al futuro programado opone una utopía contra la desaparición.

A modo de *post-scriptum* me gustaría apuntar hacia el futuro de Pasolini que, pese a todo, es el tiempo que a nosotros nos fue dado vivir como presente y que permanecerá como un pasado escrito en la arena, a la orilla del mar. A lo largo de toda su campaña para las elecciones presidenciales brasileñas, Jair Bolsonaro hizo declaraciones sobre la "inclusión de los indígenas" en la "nación" brasileña, como forma de garantizar libertad para todos; declaraciones acerca de la necesidad de terminar con la demarcación de tierras indígenas. Recién electo, Bolsonaro concedió una entrevista al periodista José Luís Datena. En determinado momento, al tocar el asunto de las reservas indígenas –que, de acuerdo

con sus palabras, "ya no serán demarcadas"–, Bolsonaro señala:

> "Como el indígena es un ser humano como nosotros, quiere evolucionar; quiere electricidad, quiere un médico, quiere un dentista, quiere Internet, quiere jugar al fútbol, quiere um coche, quiere viajar en avión, porque cuanto más contacto tiene con la civilización, se adapta rápidamente a esa nueva forma de vivir que es muy diferente y mejor que la suya. El indígena no puede seguir encerrado en una zona delimitada como si fuera un animal en un zoológico. En Bolivia, sin profundizar en los pormenores, hay un presidente indígena. Porque aquí el nuestro aqui tiene que tener un... y, y, el indígena no puede tener libertad para nada. Lo que queremos es que el indígena tenga libertad: si quiere vender parte de su tierra, que la venda, si quiere explorarla, que la explore, y ya está. Eso es lo que queremos."

Tan pronto asumió la silla presidencial, Bolsonaro ha implementado esa política de ataque a los pueblos originarios con una serie de maniobras gubernamentales para restringir e impedir la demarcación de tierras y para autorizar la explotación minera y la explotación agropecuaria en las tierras ya demarcadas, junto a otras tantas medidas. Entre éstas se encuentra su veto a la Ley 14.021 que otorgaba un régimen de protección especial a los pueblos indígenas en el contexto de la emergencia del Covid-19. El texto de la ley, que había sido aprobado en junio por el Poder Legislativo, listaba un conjunto de servicios a ser prestados por el Gobierno "com urgência e de forma gratuita e periódica". Sin embargo, de acuerdo con la agencia de noticias del Senado brasileño (2020), el presidente suprimió esos servicios:

> "El presidente Jair Bolsonaro vetó seis de ellos: acceso universal al agua potable; distribución gratuita de materiales de higiene, limpieza y desinfección de superficies; suministro de emergencia de camas hospitalarias y unidad de cuidados intensivos (UCI); compra de ventiladores y máquinas de oxigenación de sangre; distribución de materiales informativos sobre covid-19; y puntos de internet en los pueblos."

Ante estas palabras y acciones del presidente, podemos responder en tono absolutamente pasoliniano con una voz que proviene de la ancestralidad de esta tierra, la voz arcaica y bárbara que en estos tiempos duros y oscuros todavía resuena como una *voz* posible frente a un proyecto destructor; la del líder yanomami Davi Kopenawa (2015).

> "Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: "Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?" Desde então, viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política. Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras. Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: "Sejamos amigos! Siga no nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!" Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus. Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari,* o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (...) Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente. Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos mais roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avarentos que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossa floresta para podermos comer mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos

moquear macacos e antas quando temos fome de carne. Devemos também proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos. Antigamente, não éramos obrigados a falar da floresta com raiva, pois não conhecíamos todos esses brancos comedores de terra e de árvores. Nossos pensamentos eram calmos. Escutávamos apenas nossas próprias palavras e os cantos dos *xapiri.* E é o que queremos poder voltar a fazer. Não falo da floresta sem saber." (pp. 390-391)

Bibliografía

Agamben, G (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Torino, Italia: Bollati Boringhieri). En la traducción al español: Agamben, G. (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los romanos*. (Madrid, España: Trotta).

Benjamin, W. (2005). *Teses sobre o conceito de história*. En LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio* (São Paulo: Boitempo). Trad. das teses: Gagnebin, J.M, y Lutz Müller, M.

Benjamin, W. (2012) *Fragmento Teológico-político*. En BENJAMIN, W. (2012) *O anjo da história*. Org e trad. Barrento, J. (Belo Horizonte: Autêntica), pp. 23-24.

Comite Invisível (2016) *A nuestros amigos.* (Ciudad de México, México: Ediciones anarquía es una sinfonía), pp. 49-58. Traducción al portugués: Aos nossos amigos. (*São Paulo*: N-1, 2016. Trad. Edições antipáticas), pp. 97-120.

Duflot, J. (1971) ...Y los contestatarios. En *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini*. (Barcelona, España: Anagrama), pp. 78-90. Texto original: Pasolini, P.P.(1970) *Il sogno del centauro.* En PASOLINI, Pier Paolo (1999) *Saggi sulla politica e sulla società.* Org. Siti. W., De Laude, S. (Milano, Italia: Arnoldo Mondadori)

Duflot, J. (1971) Elogio de la barbarie. Nostalgia de lo sagrado. En *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini*. (Barcelona, España: Anagrama), pp. 100-113.

Kopenawa, D., Albert, B. (2015) *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami.* Trad. Perrone-Moisés, B. (São Paulo, Brasil: Cia das Letras).

Le Guin, U. (2018) Una guerra sin fin. En *Contar es escuchar, sobre la lectura, la escritura y la imaginación* (Madrid, España: Círculo de Tiza), pp. 281-295. (Texto disponible en su lengua original:https://www.versobooks.com/blogs/3585-a-war-without-end-by-ursula-k-le-guin).

Mbembe, A. (2016) *Crítica de la razón negra* (Barcelona, España: Ned ediciones).

Pasolini, P.P.(1970) Il sentimento della storia. En *Cinema Nuovo*, nº 205, mayo-junio. Traducción en portugués: *O Sentimento da História.* (2011) trad. Honesko, V. *Disponible en: http://flanagens.blogspot.com/2011/12/o-sentimento-da-historia.html*(consultado el 6 de noviembre 2018)

Pasolini, P.P.(1981a) Huellas prehistóricas. Trad. Moya, A.P. y Ferretti G.C. En *El caos. Contra el terror* (Barcelona, España: Crítica) (Trabajo original publicado en 1969) Disponible en: https://libroskalish.wordpress.com/2012/09/20/el-caos-contra-el-terror-%e2%80%93-pier-paolo-pasolini/ (consultado en febrero de 2021).

Pasolini P.P.(1981b) El caso de un intelectual. Trad. Moya, A.P. y Ferretti G.C. En *El caos. Contra el terror* (Barcelona, España: Crítica) (Trabajo original publicado en 1968) Disponible en: https://libroskalish.wordpress.com/2012/09/20/el-caos-contra-el-terror-%e2%80%93-pier-paolo-pasolini/ (consultado en febrero de 2021).

Pasolini, P.P.(1981c) El por qué de estas colaboraciones. Trad. Moya, A.P. y Ferretti G.C. En *El caos. Contra el terror* (Barcelona, España: Crítica) (Trabajo original publicado en 1968) Fragmentos disponibles en:

https://libroskalish.wordpress.com/2012/09/20/el-caos-contra-el-terror-%e2%80%93-pier-paolo-pasolini/ (consultado en febrero de 2021).

Pasolini, P.P.(1981d) Un gran hecho histórico. Trad. Moya, A.P. y Ferretti G.C. En *El caos. Contra el terror* (Barcelona, España: Crítica) (Trabajo original publicado en 1969) Disponible en: https://libroskalish.wordpress.com/2012/09/20/el-caos-contra-el-terror-%e2%80%93-pier-paolo-pasolini/ (consultado en febrero de 2021).

Pasolini, P.P.(1982) Proyecto de una película sobre San Pablo. En *San Pablo* (Barcelona, España: Ultramar), pp. 9-16. Texto original en: Pasolini, P.P.(2001) *Appendice ad "Appunti per un film su san Paolo"* En Pasolini, P. P. *Per il cinema. vol II (*Milán, Italia: Arnoldo Mondadori). Org. Siti, W, y Zabagli, F. pp. 2014-2015.

Valentim, M. A.(2015) A teoria e a queda do céu. En *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, Vol. 4 (Año 2).

Wilford, J.N.(1969) Men walk on moon. *New York Times*. Houston. 21 de julio de 1969. Disponible en: https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/learning/general/onthisday/big/0720.html?dpc

Senado Noticias, "Bolsonaro sanciona com vetos lei para proteger indígenas durante pandemia", 8 de julio de 2020. Disponible en: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/07/08/bolsonaro-sanciona-com-vetos-lei-para-proteger-indigenas-durante- (consultado el 8 de septiembre de 2020)

Notas

1

Como recuerda Marco Antônio Valentim (2015): "Decerto, enquanto centro de referência para toda objetividade possível, o sujeito kantiano teria, ao menos pretensamente, mais em comum com os habitantes etéreos de Júpiter e Saturno do que com os povos terrenos, por demais expostos à luz do Sol e, por isso, prisionados na matéria densa… Mas importa sobretudo notar que, longe de propor uma relação meramente analógica, externa, entre metafísica e cosmologia, a ideia da revolução copernicana instaura, como se dizia, uma situação cosmológica inteiramente nova, que a política correspondente, o cosmopolitismo estatal, não fará senão impor, com violência verdadeiramente sobrenatural, aos povos da terra e seus respectivos mundos". (p. 24)

2

Reflexionando, imagino qué diría Pasolini del Poder transmutado en su forma hoy dominante: el Poder sobre los algoritmos de las redes, poder éste que se ha concentrado en grandes conglomerados transnacionales –contrariando las expectativas favorables de la "democratización de las comunicaciones" que anhelaran algunos teóricos de los noventa y de la primera década de nuestro siglo– y cuyas primeras manifestaciones materiales comenzamos a sentir en los últimos tres o cuatro años

3

Nota de la traductora: he corregido un error de traducción en la edición en español, que decía "No puede responder a las preguntas que suscita". En el original disponible en la fuente web dice "I can't answer the questions it raises"

4

Un rechazo que se acoge al ejemplo dado por Aldo Braibanti, quien había sido condenado por plagio: crimen tipificado por el código penal fascista –todavía vigente en los años sesenta–, definido como "cualquier persona que someta a otro a su poder, con el fin de reducirla a un estado de

sujeción absoluta".

Como citar: Honesko, V. (2022). Restos de un futuro que se ha vuelto pasado: ¿cómo resistir?, *laFuga*, 26. [Fecha de consulta: 2024-05-09] Disponible en: http://2016.lafuga.cl/restos-de-un-futuro-que-se-ha-vuelto-pasado-como-resistir/1098