

JOSÉ EXPEDITO PASSOS LIMA

CRÍTICA E RECUSA DO PRESENTE


A Realidade Como Experiência Filosófica em Pier Paolo Pasolini

**ORIENTADOR: Prof^ª Dr^ª Theresa Vaz Calvet de Magalhães
LINHA DA PESQUISA: Filosofia Social e Política**

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.**

**Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
1998**

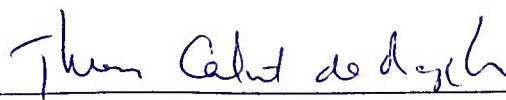
Dissertação defendida e a prova com a nota 9,5 pela
Banca Examinadora, constituída pelos Professores:



Prof. Dr. João Antônio de Paula



Prof. Dr. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte



Profª Drª Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães
(Orientadora)

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 22 de maio de 1998.

Lima, José Expedito Passos

Crítica e Recusa do Presente: A realidade como experiência filosófica em Pier Paolo Pasolini.

Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.

145 p. (Dissertação Mestrado)

1. Pasolini, Pier Paolo, 1922-1975
2. Filosofia 3. Filosofia Política
4. Política 5. Ética 6. Estética.

A Giacchino Valbruni,
Gabriella Verolini e
Giovanni Valbruni

in memoriam.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES/PICD, pela concessão da bolsa que me permitiu, durante o período de 1986-88, participar do Curso de Mestrado em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais e realizar a pesquisa de que resultou a elaboração deste trabalho. Sou muito grato, acima de tudo, à Profª Drª Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães, de quem recebi toda a atenção e a orientação rigorosa que tornaram possível esta dissertação; especialmente, agradeço o carinho, a amizade e a dedicação que me foram dispensados por ela durante todos esses anos de convivência e que foram fundamentais durante a orientação. À Banca Examinadora deste trabalho, pela disposição em ler, avaliar e sugerir.

Ao Prof. João Emiliano Fortaleza de Aquino pelas sugestões e a digitação final.

Ao Prof. Alexandre Vale pelo cuidado e o carinho dispensados à tradução inglesa do Resumo.

À amiga Araci Correa São Thiago, de quem recebi sempre o apoio e o estímulo, inclusive e principalmente nos momentos mais difíceis.

À amiga Tereza Cristina Esmeraldo, pelo companheirismo, a solidariedade e a atenção constantes.

Ao Prof. Aduino Lopes pelo incentivo constante.

A Andréa e Dalton Valbruni pela digitação.

Ao amigo Afonso Rodrigues (*in memoriam*), pela atenção e a solidariedade durante a minha estada em Belo Horizonte.

À Dª. Mirian e Nema pela hospitalidade durante os três anos em sua residência em Santo Agostinho.

Aos Profs. Luiz Bicalho (*in memoriam*), J. Chasin e demais professores que compõem o quadro docente do Mestrado em Filosofia da UFMG.

Aos amigos Lourdes Ferreira, José (*in memoriam*), Valder (*in memoriam*), Ricardo Rezende, Henrique, Fernando, Prof. Joel Neves e Prof. Ronaldo Duarte pelos dias em Belo Horizonte.

À Profª Albertina Misici que me ensinou a amar a língua e a literatura italianas.

À Profª Drª Nelci Gonçalves, pela atenção carinhosa dada à leitura desse texto.

Aos amigos Ricardo Sérgio, Soledade, Lídia Giusti Valente, Josimar Pitombeira e Zé Pretinho (*in memoriam*).

A toda a minha família.

“Gostaria de contar de novo a história da Bela Adormecida.

Ela dorme, cercada por uma sebe de espinhos. Então, após tantos e tantos anos, acorda. Mas não com o beijo de um príncipe feliz.

O cozinheiro a acordou, quando deu em seu ajudante a bofetada que ressoou pelo castelo, retumbante pela força acumulada de tantos anos.

Uma criança bonita dorme atrás da sebe de espinhos das páginas que seguem.

Que nenhum príncipe de sorte, na armadura resplandecente da ciência, se aproxime dela. Pois no beijo nupcial ela o morderá”.

Walter Benjamin

RESUMO

Esta dissertação busca, por um lado, ao privilegiar os escritos e filmes de Pier Paolo Pasolini dos anos setenta (o que não significa esquecer e ignorar a sua obra de juventude), explicitar uma certa dimensão filosófica (ontológica) que se expressa, enquanto experiência da realidade, na sua crítica do presente. E, por outro lado, indicar a existência, isso no que diz respeito a esse período de sua obra, de uma pretensa inspiração de autores ligados à Escola de Frankfurt no confronto com os novos fenômenos estabelecidos após o processo de “modernização” das relações econômico-sociais no capitalismo italiano do pós-guerra. Procura-se, no entanto, manter sempre a proximidade com os “textos” de Pasolini, deixando para um outro momento, um confronto crítico com os vários comentadores ou com outras “leituras” de sua obra. O presente estudo estabelece, contudo, alguns critérios e pressupostos para uma leitura que se distancie das que se estabeleceram após a sua morte, ligadas tão-somente à dimensão de sua vida pessoal. Enfatiza-se aqui, sobretudo, a atualidade dos problemas históricos, sociais, culturais, políticos... enfrentados por Pasolini na sua crítica à sociedade contemporânea.

ABSTRACT

Giving privilege to the writings and films of Pier Paolo Pasolini during the seventies, but not forgetting or ignoring the works he produced earlier, in his youth, this thesis aims to unveil a certain philosophical dimension (ontological) that is expressed, as an experience of reality, in his critical reading of the present time. It aims also to indicate the existence of an influence of the Frankfurt School theorists on Pasolini's work over that decade, and this particularly in his critique of the new phenomena arised from the "modernization" process of the social and economic relations in the post-war Italian capitalism. But the goal is an explication of the "texts" written by Pasolini, and not a critical dialogue with the main interpreters of his work (this would result in a different work). Nevertheless, this study does develop some criteria and presuppositions for a critical reading that is quite distinct from those made after Pasolini's death, exclusively concerned with aspects of his personal life. The emphasis is here on the actuality of the historical, social, cultural and political problem faced by Pasolini in his critique of the contemporary society.

ÍNDICE

Introdução	02
I. Sentido e História: da busca e de sua crise	09
1.1. Da questão acerca do sentido	09
1.2. A crise do “sentido unitário”	13
1.3. Da presença do “sentido sistêmico”	17
1.4. A problemática do sentido e do presente em Pasolini	22
II. Racionalidade Tecnológica e Mutação Antropológica: A degradação do presente	35
2.1. O fenômeno da mutação antropológica	35
2.2. A mutação antropológica e o novo fascismo	40
2.3. O novo fascismo e o genocídio	46
2.4. A violência e a revolta: o fim da história	51
III. A recusa do presente como mundo vazio de sentido	62
3.1. A abjuração da “Trilogia da Vida”	62
3.2. <i>Salò</i> : a parábola da morte	70
3.3. <i>Petrolio</i> : a inexpressividade da “nova juventude”	74
3.4. A impossibilidade do eros	83
IV. O apelo ao passado: Uma exigência de sentido na crítica ao presente	93
4.1. O <i>passado</i> e a sua representação	93
4.2. Do mito à arqueologia da modernidade	102
4.3. Do sagrado à abjuração permanente	109
4.4. Uma nova <i>paidéia</i> para o presente	115
Conclusão	123
Bibliografia	136

Introdução

Esta pesquisa pretende resgatar a importância da crítica de Pier Paolo Pasolini (1922-1975) em relação ao *presente*. Destacam-se, nesse resgate, os aspectos *ontológico* e *ético* de sua recusa em relação à realidade produzida pelas transformações econômicas, sociais, culturais e políticas - e, nesse sentido, é importante ressaltar a questão do advento da modernização do capitalismo italiano - como uma reflexão que nasce de uma verdadeira “experiência filosófica”.

Contudo, é preciso esclarecer, neste momento, a título de introdução, alguns problemas que, sem dúvida, se apresentam hoje a todo aquele que decida ler e compreender a obra pasoliniana: o primeiro desses problemas diz respeito a uma “imagem” muito difundida em relação a Pasolini pelos “meios de comunicação”, tanto na Itália como no exterior, uma imagem que acentua as características de um “personagem escandaloso”, um “contratipo moral” e um “réprobo”. Toda a sua obra fica, assim, comprometida em termos de “opinião pública”, a partir de alguns episódios de sua vida privada, muitas vezes distorcidos intencionalmente por motivos ideológico-políticos. Um outro problema é, na realidade, o das várias leituras e interpretações que se desenvolveram após a sua morte e que privilegiaram tão-somente aspectos ou conteúdos associados à dimensão público-privada, ou mesmo biográfica, seja de sua “personalidade”, seja de “circunstâncias” que o teriam conduzido ou “determinado” à morte.

Este estudo *pressupõe*, na verdade, todos esses obstáculos que dificultam muitas vezes um acesso e uma compreensão mais rigorosos do “texto” pasoliniano. É por esse motivo que se busca um retorno ao *autor* e à sua *obra* - e, mais especificamente, a sua produção relativa ao final dos anos sessenta e início dos anos setenta - deixando, para um momento posterior, uma discussão mais aprofundada com as diversas leituras e interpretações que foram feitas no decorrer desses anos.

Esta dissertação se distancia, portanto, das leituras que abstraíram da obra pasoliniana toda a *preocupação social e política* que sempre o acompanhou em vida, tanto no confronto com as grandes questões históricas como nas problemáticas menores em torno da sociabilidade contemporânea. Pretende-se, com isso, liberá-lo, também, de uma certa “representação” de sua *morte* que terminou “deslizando”(contribuiu para isso o fato da perseguição sistemática da qual participaram políticos, jornalistas, juristas...) para um plano inclinado de *pequeno incidente* ou algo provocado por uma “sexualidade atormentada”.

O título desta dissertação recorta, por um lado, uma problemática que se justifica a partir da experiência histórica e social de Pasolini e da importância e atualidade dos problemas enfrentados pela sua crítica. E destaca, por outro lado, a força de sua recusa do presente enquanto vazio de sentido.

Contudo, esta reflexão não remove a presença de elementos “perturbantes” da análise e na atitude pasolinianas - que brotaram da sua experiência individual e coletiva com a realidade -, mas os mesmos serão conduzidos, em termos metodológicos, à dimensão crítica e combativa do seu pensamento e ao seu aspecto “transgressor”. Este estudo busca, antes de tudo, resgatar Pasolini para fora das “antologias”, dos “livros de memória”, das “mesas-redondas” e “mostras comemorativas”, para fora, inclusive, de uma certa “oficialidade”.

Esse resgate se dá a partir de uma leitura que explicita toda a sua experiência e testemunho em relação a um momento histórico de crise - o de impossibilidade de vida dada a perda de expressividade e esvaziamento da individualidade na sociabilidade contemporânea.

Mas, este retorno a Pasolini tem também as suas exigências éticas e políticas: um compromisso com todo um movimento que, nestes últimos anos, tem impulsionado intelectuais e artistas como *Laura Betti*, *Nico Naldini* e *Marco Tullio Giordana*, entre outros, a esclarecer e denunciar as determinantes sociais, ideológicas e políticas que interferiram no *masqueamento* dos “verdadeiros” responsáveis de seu assassinato.

É nesse sentido que se privilegia, neste trabalho, a última fase de sua obra - a *fase corsária* - e que se busca explicitar e compreender não apenas todo o desespero e ceticismo pasolinianos em relação ao presente, mas, acima de tudo, a radicalidade de sua crítica face às deformidades e degenerescências da sociedade italiana contemporânea.

Pasolini vivenciou as transformações decorrentes da modernização das relações econômicas na Itália desses anos - a rápida transformação da base produtiva, o advento de tecnologias avançadas, a expansão das atividades terciárias, a alteração da configuração tradicional das classes e de sua mudança em termos de conflitos culturais e políticos, o advento dos *mass media*, da neovanguarda - e exprimiu todo o seu dissenso diante da perda dos antigos laços sociais ligados à cultura, a valores e modos de vida de uma sociabilidade não sujeita ainda ao processo de industrialização generalizado e ao consumismo.

Ele se defrontou com esse momento histórico e reagiu com toda dramaticidade ao constatar que o seu “subproletariado” - que povoou os seus romances dos anos cinquenta e alguns de seus filmes dos anos sessenta - fora completamente assimilado pelos novos valores e modo de vida da cultura da *civilização de consumo*. Desapareceu, assim também, para o antigo intelectual gramsciano, a possibilidade de ainda conceber obras “nacionais-populares”.

Não há mais lugar, nesse último momento da obra de Pier Paolo Pasolini, para as “ilusões” e “esperanças” dos anos cinquenta - uma década que marcou de forma decisiva a sua produção artística e intelectual. Nesse momento, ele teve que “abjurar” (numa forma quase teológico-religiosa) “a ridícula década” do interior de seu isolamento, pois sentia-se repellido pelos novos protagonistas da nova forma da cultura. Foi essa, na realidade, a maneira que encontrou para compreender e expressar a morte do passado - com a falência de sua cultura, e modo de vida - dada à própria *ruína do presente*.

A escolha desse último período de sua obra, como objeto de reflexão desta dissertação, está associada também à “atualidade” das *questões* levantadas por seu “pensamento corsário”, em que denuncia as degenerescências e deformidades socioculturais - causadas pela modernização capitalista - que vão desde a ameaça no que diz respeito à individualidade até o consumismo, os riscos causados pela televisão, o meio ambiente, a nova urbanização, a terciarização, a crise educacional, a droga, a violência, a falência entre os jovens de toda perspectiva de futuro, a frustração diante dos novos modelos sociais e a impossibilidade de realizá-los concretamente...

Pasolini “diagnosticou” na sua experiência também de semiólogo - a do “empirista herético” e de seu projeto “filosófico” de uma “semiologia geral da realidade”, como o apresenta Michel Lahud - essas danificações que comprometem a vida social, através da “linguagem da presença física”, da “linguagem do comportamento” e da “linguagem oral e escrita”.

Ele retomou, todavia, na sua fase de *polemista-corsário*, essa experiência de “semiólogo”, mas agora numa perspectiva *mais social e política*. Diagnosticou, a partir das “linguagens” verbal, fisionômica e comportamental, as marcas e sinais deixados pela “mutação antropológica” decorrentes da modernização capitalista. Ele considerou essas linguagens, na sua crítica ao presente, como fundamentais, uma vez que revelavam (fazendo inclusive alusão a Wittgenstein) determinadas “formas de vida”.

Mas, a experiência e a crítica da sociabilidade no último Pasolini não se confunde com qualquer cânone disciplinar pré-constituído. Ele se apartava, na verdade, de toda e qualquer “convenção” dominante tanto da semiologia como da sociologia. Isso justificaria, num certo sentido, a maneira como se explora, neste trabalho, os seus últimos escritos jornalísticos e a sua última produção literária e filmográfica, a partir de sua concepção filosófica própria - que não se identifica com algo disciplinar ou acadêmico - mas como a sua forma mesma de contato com a própria *realidade*.

Uma experiência filosófica, portanto, a partir da vida espontânea, mas mediada pela crítica na medida em que Pasolini buscou “nomear” fenômenos que dizem respeito à dimensão social e etnoantropológica, denunciando os riscos que, no *presente*, ameaçam a sociabilidade. E também um exercício da crítica num momento em que inúmeros setores da vida cultural e política foram reduzidos ao silêncio e em que, como ele mesmo atestou nessa sua última produção, o *indifferentismo* predominava.

É com o propósito de elaborar, então, um discurso mais articulado em torno das principais questões que envolvem a obra do último Pasolini, que se dividiu esta dissertação em quatro capítulos.

Assim, o primeiro capítulo [“Sentido e História: da busca e de sua crise”] principia com uma discussão em torno dos pressupostos da relação entre História e Sentido, a partir da perspectiva da “filosofia da história” e de sua crise. Busca-se apoio, para essa discussão, na reflexão de Agnes Heller em relação às categorias com as quais a “filosofia da história” pensa a História e seu sentido, na crítica de Gianni Vattimo à idéia de “sentido unitário” e ainda na denúncia de Pietro Barcellona da presença do “sentido sistêmico”. Anuncia-se já, de forma introdutória, a problemática do presente e do sentido em Pier Paolo Pasolini. Pretende-se explicitar aqui a necessidade não somente teórica e filosófica de se estabelecer um *sentido*, como exigência de racionalidade, mas também em termos práticos, por se tratar de uma exigência fundamental para as relações cotidianas e imediatas dos indivíduos.

O segundo capítulo [“Racionalidade Tecnológica e Mutação Antropológica: A degradação do presente”] explicita a denúncia pasoliniana da degradação do presente, fruto da “mutação antropológica” que ocorreu após a aplicação dos novos recursos tecnológicos com a modernização das relações capitalistas na Itália. Discute-se ainda, neste capítulo, a problemática do *genocídio* das antigas culturas e valores da Itália anterior à industrialização, como também a problemática do “novo fascismo”, ou seja, a forma como o novo poder econômico e político se efetivou na sociedade neocapitalista, com a sua integração totalitária a partir do consumismo. O segundo capítulo termina explicitando a crítica de Pasolini em relação à violência e à revolta entre os jovens, entendidas por ele como consequência de uma crise provocada pelo genocídio dos códigos culturais e valores que antes norteavam suas vidas.

No terceiro capítulo [“A recusa do presente como mundo vazio de sentido”] se expõe a questão da *abjuração pasoliniana* às três obras que compõem a *Trilogia da Vida*, motivada por sua recusa do presente, uma recusa que está diretamente ligada ao desaparecimento do “mundo popular” e à impossibilidade de representá-lo até mesmo através

de uma *idealização estética*. São estudadas aqui as obras que exprimem a sua abjuração em relação ao “modo de vida” e valores da Itália neocapitalista (*Salò e Petrolio*) e que explicitam a sua denúncia em relação aos problemas que tanto afetaram os jovens.

Enfim, o último capítulo [“O apelo ao passado: Uma exigência de sentido na crítica ao presente”] tem início com uma abordagem em torno da *representação do passado*, em Pasolini, incluindo uma rápida incursão em algumas obras do seu período de juventude. Essa representação é explicitada em termos de uma *exigência de sentido* diante da degradação da sociabilidade no presente. Discute-se, ainda, sob a perspectiva da questão do *passado*, a adesão pasoliniana ao mito. Todo esse seu procedimento tem como finalidade exprimir a sua recusa em relação à Modernidade e denunciar os seus rumos na contemporaneidade. Este capítulo termina, contudo, destacando a recusa e a abjuração pasolinianas face ao novo *ethos* da “*civilização de consumo*” a partir de suas últimas posições ético-pedagógicas, que defendem a necessidade de buscar a *diversidade* e a *diferença* contra uma sociedade culturalmente homologada que lança os indivíduos numa *falsa igualdade*.

Esta pesquisa se apóia também no pensamento de outros autores - a saber, Agnes Heller, Gianni Vattimo e Pietro Barcellona - no que diz respeito ao capítulo introdutório deste trabalho, na medida em que estes filósofos pensam a problemática da “crise da modernidade”, oferecendo inclusive alguns elementos importantes (“busca do sentido”, “crise do sentido unitário”, “fim das grandes narrativas”, “fim da história”, “sentido sistêmico”, “tecnificação da vida”...), necessários a uma compreensão que possibilite assim explicitar os problemas levantados pela obra pasoliniana. Trata-se, nesses termos, de proceder numa reflexão que identifique na experiência e na obra de Pier Paolo Pasolini as marcas da crise histórica, social, cultural, política... no presente, mas que reconheça também a presença de novos paradigmas que possibilitam hoje explicitar, de forma mais rigorosa e concreta, a crítica desse autor em relação às degenerescências provocadas pela modernização das relações capitalistas na vida social contemporânea.

É importante mencionar - para concluir esta apresentação - o paralelo feito por Michel Lahud entre Pasolini e o intelectual com que “sonhava” Michel Foucault: o intelectual “destruidor das evidências e das universalidades”, que capta, a partir das “inércias e coibições do presente”, os pontos fracos, as linhas de força e incessantemente se desloca e não sabe ao certo onde estará nem o que pensará amanhã, pois se encontra “atento ao presente”, precisamente porque busca refletir sobre o seu próprio presente.

Pasolini representa - nesse paralelo de Lahud com o intelectual foucauldiano - aquele para quem a luta não é uma tarefa exterior ao próprio trabalho intelectual, mas se confunde

com o próprio trabalho, que não é mais um “teórico do universal”, mas um verdadeiro “estrategista” que, na sua “aderência ao real”, está obrigado a um constante deslocamento, ou a um “desprendimento de si mesmo”, numa incessante mudança de armas, de alvos, de campos de confronto.

Esse intelectual não é mais - de acordo com a reflexão que Lahud faz sobre a posição pasoliniana a partir da perspectiva do “intelectual do presente” - um “sujeito representante da verdade de todos e de sempre”, mas é, ao contrário, um “decifrador militante” dos erros e dos males do presente, que, quando se lança de corpo inteiro na luta pela transformação da realidade, seria capaz de sentir na sua própria pele as marcas e sinais desse mesmo presente.

Sem dúvida, a atualidade das questões assumidas por Pier Paolo Pasolini justificaria o interesse por sua obra da parte de pensadores como Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Nestor Perlongher, Roland Barthes e também por um filósofo como Michel Foucault, que opta por um pensamento crítico que tomou a forma de uma “ontologia do presente”, enquanto “ontologia de nós mesmos”. Uma “ontologia crítica” que não se exprime mais como *teoria* ou como *doutrina*, nem tampouco como corpo permanente de saber que se acumula, mas como atitude ou *ethos* em que a vida filosófica e a crítica do que “nós somos” são, por sua vez, uma análise histórica dos limites que se colocam para nós no presente.

“Nossas experiências, informações, ações e interpretações, são, fundamentalmente, orientadas e modeladas pelo presente histórico. Ao situá-las, conceptualizá-las e expressá-las, nós lhes damos sentido. Se fracassamos ao inserir certos fenômenos ou experiências dentro da estrutura explicatória de nosso presente histórico, estes parecerão ‘sem sentido’ ou mesmo ‘inexplicáveis’. Se experiências ‘sem sentido’ ou ‘inexplicáveis’, em sua totalidade não forem residuais, mas se tornarem esmagadoras, a personalidade... cria para si mesma uma ordem ‘secundária’: a ordem da desilusão, da loucura”.

Agnes Heller

CAPÍTULO I

Sentido e História: da busca e de sua crise

Uma exposição acerca da crítica de Pasolini à realidade social contemporânea exige, de início, um tratamento em termos de pressupostos que conduza, num primeiro momento, a uma discussão em torno da idéia de história e de determinação de seu sentido - discussão esta tomada como solo possível de uma tematização filosófica - e que, num segundo momento, explicita a crise instaurada no âmbito dessa reflexão, indicando as suas determinações histórico-sociais e, ao mesmo tempo, as transformações dos paradigmas que permitem captar o presente e indicar seu sentido.

1.1 Da questão acerca do sentido

Gianni Vattimo¹, comentando o caráter da cultura italiana, aponta por parte do grande público de leitores e telespectadores um interesse por temáticas filosóficas superiores às de muitos países do mundo industrializado. Esse fenômeno tem sido descrito como caracterizando o atraso da sociedade italiana, “uma sociedade por demais inclinada (...) a perder-se na jactância da ideologia e bem pouco habituada a uma consideração sóbria, pragmática, concreta, dos problemas da existência individual e social”². Mas, Vattimo aponta ainda para uma “outra leitura” que seria talvez mais legítima, a que considera essa receptividade da cultura italiana em torno dos debates ideológicos como sendo “um sinônimo de vitalidade, indício de uma capacidade não adormecida de se apaixonar pelos aspectos universais dos problemas, segundo a linha de uma tradição humanista que remonta pelo

1. Professor de Filosofia da Universidade de Turim. Além de estudos sobre Aristóteles, Schleiermacher, Nietzsche e Heidegger é autor de: *Poesia e Ontologia*, Milano, Mursia, 1968; *Le Avventure della Differenza*, Milano, Garzanti, 1979 (trad. port. de José Eduardo Rodil, *As Aventuras da Diferença, O que significa pensar depois de Heidegger e de Nietzsche*, Lisboa, Edições 70, 1988); *Al di là del Soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1981; *Il Pensiero Debole* (em colaboração com P.A. Rovatti et al.), Milano, Feltrinelli, 1983; *La Fine della Modernità*, Milano, Garzante, 1985 (trad. port. de Maria de Fátima Boavida, *O Fim da Modernidade, Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Lisboa, Presença, 1987); *Le Mezze Verità*, Torino, La Stampa, 1988; *La Società Trasparente*, Milano, Garzanti, 1989 (trad. port. de Carlos Aboim de Brito, *A Sociedade Transparente*, Lisboa, Edições 70, 1991); *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg, 1980; *Filosofia al Presente*, Conversazioni con F. Barone et al., Milano, Garzanti, 1990; *Post-moderno, Tecnologia, Ontologia*, mimeo; *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994; *Credere di Credere*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

2. G. Vattimo, *Filosofia al Presente*, p. 7. Ver também G. Vattimo, *Le Mezze Verità*, pp. 174-177.

menos a Vico, De Sanctis, Croce e Gramsci”³. Ora, uma das questões enfrentadas no seu diálogo com outros filósofos italianos contemporâneos⁴ diz respeito à questão da “história sem sentido” ou à crise de um “sentido unitário da história”, uma vez que a própria idéia e a construção do sentido ligam-se à necessidade de se constituir “uma norma a partir da qual se possa regular a própria conduta”⁵. E, para dizer com Vattimo: se o sentido global da história não se puder mais indicar, parece que também o sentido da existência terá se perdido⁶.

A busca de um sentido em relação à história e à existência humana é certamente a meta das “filosofias da história” na modernidade como diz Heller, cujo objeto é “a história com a inicial maiúscula”⁷, estando as histórias humanas particulares sujeitas a ela enquanto ramos da árvore chamada História ou ainda manifestações de sua própria essência⁸. A História é pensada como *mudança* que se expressa numa tendência geral que se realizaria nas tendências particulares inerentes à manifestação da História. Tal tendência geral⁹ seria concebida como Progresso, Regresso e Repetição, pois estas categorias serão utilizadas de

3. Ibidem.

4. E, mais particularmente, com Remo Bodei, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino... todos participantes das conversações com G. Vattimo em *Filosofia al Presente*.

5. Ibidem, p. 9.

6. Por outro lado Remo Bodei interroga: “Como dar sentido à própria vida dentro de um contexto histórico complexo e em movimento, que forma desde já o horizonte em parte opaco e obscuro da inteligibilidade da condição de cada um?” (G. Vattimo, *Filosofia al Presente*, p. 11).

7. A. Heller, *Uma Teoria da História* [1981]. Trad. bras. Dilson Bento de Faria F. Lima, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993, p. 256. Essa busca de sentido que se dirige à “História Universal” se explicita em Vico, ao refletir o problema da relação entre fim universal e fins particulares (Providência/Homem), negando, quanto a esse curso, uma direção alheia ou entregue ao acaso, pois “os próprios homens fizeram este mundo das nações, ... mas ele é proveniente, sem dúvida, de uma mente freqüentemente diferente e, por vezes, totalmente contrária e sempre superior a esses fins particulares, que os próprios homens propuseram; como fins limitados, tornados meios para servir a fins mais amplos, adotou-os para conservar a geração humana nesta terra” (G. Vico, *Principi di una Scienza Nuova* [1744]. Firenze, Sansoni, 1971, p. 700); e também em Kant, quando afirma que os homens, “enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente o propósito da natureza” (I. Kant, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* [1784]. Trad. bras. Rodrigo Naves e Ricardo. R. Terra, São Paulo, Brasiliense, p. 10); e, em Hegel, ao enunciar que “a razão governa o mundo e o que conta é um fim último, não um fim particular do espírito subjetivo ou do ânimo” (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofia de la História Universal* [1837]. Trad. esp. José Gaos, Madrid, Alianza, 1985, p. 44).

8. Cf. A. Heller, *Uma Teoria da História*, p. 256.

9. Segundo Heller, a tendência para o progresso, na continuidade da unidade designada por história, expressa-se como um desenvolvimento de um estágio “inferior” ou baixo para outro elevado. Filósofos como Kant, Hegel, Marx, Husserl, Bloch, Lukács e Sartre, diz ela, quase nada têm em comum, exceto essa ênfase sobre um tipo de progresso interno à História e direcionado à liberdade. Já no caso de uma abordagem em termos de *retrocesso*, a unidade chamada história é captada como o desenvolvimento de um estágio “elevado” a outro inferior. Essa tendência é representada pelas versões românticas e por Heidegger. Por último, na concepção sobre a determinação do eterno retorno, há uma combinação variável “dos mesmos padrões fundamentais”, ou “a liberdade humana, e/ou sua privação, não aumenta nem diminui, ou o aumento e diminuição na liberdade repete-se ciclicamente do mesmo modo”. Heller indica aqui como representantes dessa concepção Toynbee, Lévi-Strauss e Freud (A. Heller, *Uma Teoria da História*, pp. 272-274).

acordo com a abordagem específica de cada tratamento filosófico acerca da história enquanto reflexão que busca tomar a História como totalidade.

Na sua pretensão de totalidade e universalidade, a filosofia da história concebe a “natureza humana” como produto da “História”, sendo a “historicidade da existência humana”¹⁰ o ponto focal da sua antropologia. Na sua busca de determinar o “sentido”, a filosofia da história contrapõe o *dever ser* ao *ser* e infere o primeiro a partir do segundo, uma vez que seus “ideais” estão sempre representados “pelos valores supremos, que constituem a medida do ser (...) eles estão projetados para o futuro ou passado da História ou da historicidade”¹¹. No quadro da reflexão das “filosofias da história”, estes valores supremos são expressos na idéia de liberdade e felicidade pois a *verdade* revela-se no futuro, constituindo, assim, o *presente*, o ponto de viragem. É a partir desse *presente* que os filósofos da história buscaram uma resposta face às questões postas pelos indivíduos a partir de suas experiências vitais.

As questões postas pelas “filosofias da história” são questões *simples* “apesar de que, nem de longe, sejam simples as respostas a elas”¹². São perguntas feitas também pelo homem comum e por aqueles que refletem sobre sua experiência de vida, sobre sua atualidade. Mudanças de valores e instituições, novos eventos e acontecimentos que sacodem os indivíduos quanto às suas expectativas e esperanças face aos anos vindouros. Diria também o homem comum: qual o sentido de tudo isto? É o *presente* que solicitará tanto do indivíduo particular como do pensador a busca de um sentido enquanto princípio, ou até mesmo como normatividade e racionalidade. Assim, sentido, racionalidade e compreensibilidade coincidem. É compreensível apenas o que se dá segundo um sentido.

O sentido da existência humana é concebido como sentido da existência histórica e os “filósofos da história”, na medida em que transformam as questões concernentes ao sentido da existência humana na questão acerca do sentido da existência histórica, expressam então “a consciência histórica de uma época na qual os seres humanos adquiriram autoconsciência da historicidade de suas existências, como indivíduo e como espécie”¹³. Todo o esforço da “filosofia da história” na busca do *sentido da história* ou do *dar um sentido à história* pode ser assim explicitado, pois a problematização do presente aponta para um futuro como “salvação, juízo final ou eterno retorno”¹⁴.

10. Ibidem, p. 257.

11. Ibidem, p. 258.

12. Ibidem, p. 260.

13. Ibidem, p. 263.

14. Ibidem, p. 264. Segundo explicita A. Heller: “*Dar sentido* a alguma coisa significa mover os fenômenos, as experiências... para dentro de nosso mundo, significa transformar o desconhecido em

Prometer e Advertir são uma função das “filosofias da história” - que abordam de forma normativa e apreciativa a cultura e o modo de vida dos diversos povos e civilizações - na busca de afirmar um sentido para o gênero humano. Se nesse seu procedimento, as “filosofias da história” não visam o conhecimento de civilizações particulares, seus pressupostos buscam, no entanto, problematizar o curso da História enquanto História Universal, ou História do gênero humano, determinando uma lógica, ou racionalidade fundamental, no seu processo de realização. Esta é uma exigência que tem como finalidade pensar uma unidade ou “sentido unitário” onde o *dever ser* se põe como algo em aberto, como ideal ético a ser perseguido e conquistado. É, por isso, que as “filosofias da história” são obrigadas, de modo a terem consistência, a incluir também o futuro na lógica de sua unidade, como se esse futuro fosse ou pudesse ser conhecido por antecipação. Mas, se é partindo de um pretense conhecimento do futuro que a lógica do desenvolvimento será estabelecida, não importa se esse futuro existirá ou não.

No que diz respeito a essa lógica do desenvolvimento, “não há diferença substancial entre a formulação ‘alternativa’, ‘permissiva’ ou ‘apodítica’”¹⁵; todas as “filosofias da história” aceitam uma lógica do desenvolvimento inerente à vida humana, dado que “para poder conceber a História como unidade, como continuidade caracterizada por uma única lógica, uma única tendência de desenvolvimento, ... [devem] ordenar todas as culturas humanas numa única linha e avaliá-las com base no lugar que têm presumivelmente ocupado na vida da humanidade”¹⁶. Pode-se, assim, estabelecer um determinado quadro de classificação das culturas, em relação a povos, civilizações e sociedades, como *avançadas*, *progressistas* e *retrógradas* seguindo a lógica fundamental inerente à reflexão do processo de realização histórica.

No entanto, quanto à organização das diversas culturas, as “filosofias da história” não seguem com exatidão o percurso temporal das culturas nas suas manifestações particulares, mas “organizam (...) as culturas de modo (...) autônomo: a temporalidade é unidade na ênfase do ‘representativo’”¹⁷. O significado desta afirmação, que relaciona “temporalidade” e “representativo”, é que algumas noções, idéias ou categorias são

conhecido, o inexplicável em explicável, bem como reforçar ou alterar o mundo por ações significativas de diferentes proveniências” (Ibidem, p. 85).

15. Segundo a reflexão de Agnes Heller, para que uma lógica do desenvolvimento seja estabelecida, exige-se que se pressuponha um conhecimento do futuro, não importando que a mesma trabalhe com argumentos fortes ou frágeis. Basta que sugira o que possa ser o futuro, uma vez que indicará o próprio desfecho da lógica da história. A partir dessas indicações, teríamos as seguintes formulações: alternativa (quer... quer), a permissiva (se... então) e a apodítica (de necessidade). Ver A. Heller, op. cit. p. 268.

16. Ibidem.

17. Ibidem, p. 269.

considerados histórico-universais, umas avançadas e outras primitivas. Isto porque os “filósofos da história” imaginam o Futuro e exprimem preferências para ações e modos de comportamentos do presente”¹⁸ e tais imagens relativas ao futuro, na medida em que apresentam o valor e os critérios de periodização, definem completamente o modo pelo qual esses filósofos organizam as diversas culturas. Evocando e advertindo a partir de “idéias-valores”¹⁹ como *Liberdade* e *Felicidade*, os filósofos da história indicam a finalidade a que está submetida a ação humana e a constituição de sentido, pois, as “filosofias da história” buscam respostas para os problemas colocados aos homens no seu presente.

1.2. A crise do “sentido unitário”

Vattimo não nega que “a existência apenas [tenha] sentido quando posta no sentido da história”²⁰, mas questiona: a idéia de um “sentido global”, ou “sentido unitário” satisfaz ainda as exigências postas pelo nosso presente, pela nossa atualidade?

Ele propõe uma possível saída para este problema, delineando a seguinte tese: a filosofia do século XX criticou com todo o direito a idéia de um significado global da história. Dois casos exemplares parecem ilustrar, com boas razões, segundo ele, tal crítica: “A filosofia após Hegel - o existencialismo nas suas várias formulações, mas também a fenomenologia e a hermenêutica - contrapôs a Hegel que a única condição para que se possa situar-se no ponto de vista do absoluto... é a de supor que o homem possa se identificar com o ponto de vista de Deus”²¹. Isto é insustentável, diz Vattimo, uma vez que cada um de nós enquanto indivíduo particular expressa interesses, paixões, preferências que nos qualificam enquanto tal. Torna-se, então, difícil falar de “sentido global da história” e, enquanto *conceito*, é melhor não utilizar tal expressão.

18. Ibidem.

19. Na reflexão kantiana acerca do desenvolvimento progressivo da história é enfatizada a importância da elevação gradual da razão sobre o instinto e o desenvolvimento ordenado de todas as disposições naturais do homem dirigidas pela razão tendo como fim a *felicidade* da espécie humana, que ele identifica com a perfeição moral e que não é, no entanto, considerado possível num breve espaço de tempo da existência individual. Em Hegel, a história é posta como auto-desenvolvimento do espírito em progresso, uma vez que é livre por sua natureza interior, e a História é o progresso da *liberdade*.

20. G. Vattimo, *Filosofia al Presente*, p. 9. Vale ressaltar aqui, quanto à preocupação dos “filósofos da história”, a busca insistente de um “sentido universalizante”. É neste aspecto que Remo Bodei afirma o seguinte: “O historicismo nasce como tentativa de revitalização da experiência. Nele está implícita a percepção de uma hemorragia em ato do sentido histórico, de uma perda e desorientação dos significados e de seus nexos. Eis a razão de a referência a uma história global aparecer no historicismo como uma exigência excessiva, um esforço generoso, mas inadequado para tapar uma brecha que se amplia” (Ibidem p. 13).

21. Ibidem, pp. 9-10.

Uma outra crítica contra a idéia de uma história dotada de um significado global parte, segundo ele, de Walter Benjamin. Em suas *Teses Sobre o Conceito de História* (1940), Benjamin falou da “história dos vencedores”, acentuando, assim, o caráter ideológico da história: “a idéia de que exista um significado unitário, determinável, descritível, da história, é uma invenção das classes dominantes. São aqueles que vencem que escrevem a história: a idéia de uma racionalidade do devir histórico é funcional à legitimação dos dominadores de hoje; a classe dominante legitima o próprio poder”²².

A crítica de Vattimo à idéia de um “sentido unitário” tem uma meta específica: “a modernidade, na hipótese que proponho, acaba quando por múltiplas razões - já não é possível falar da história como algo de unitário”²³. Não há mais como sustentar uma concepção da história a partir de um “centro” em torno do qual ordenamos os acontecimentos. A recusa a tais formulações é, na verdade, um legado da crítica desenvolvida pela filosofia entre os séculos XIX e XX que criticou radicalmente a idéia de história unitária explicitando o seu caráter ideológico. Por conseguinte, torna-se um princípio insustentável, na atualidade, uma vez que : “Não existe uma história única, existem sim imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que exista um ponto de vista supremo, globalizante, capaz de unificar todos os outros (como seria “a história” que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade...)”²⁴.

A crise da idéia de história carrega consigo também a crise da idéia de progresso. Se não se pode mais defender um curso unitário para os acontecimentos, também não é mais possível a afirmação de que eles caminhem para um determinado fim, ou que obedeçam a um plano racional que indique “melhoramento, educação, emancipação”²⁵. Para Vattimo, a consideração desta “finalidade” no curso dos acontecimentos, ligava-se na modernidade, também, à representação de um certo ideal de homem. O que significa que : “Iluministas, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todos os tipos, pensavam todos, mais ou menos da mesma maneira, que o sentido da história fosse a realização da civilização, isto é, da forma do homem europeu moderno”²⁶.

22. Ibidem. Essas teses foram publicadas na Itália in W. Benjamin, *Angelus Novus*, a cargo de R. Solmi, Turin, Einaudi, 1962. Existem duas traduções brasileiras: a de Flávio René Kothe, *Teses Sobre Filosofia da História* (Walter Benjamin, Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 50, Ática, 1985, pp. 153-164); e a de Sérgio Paulo Rouanet, *Sobre o Conceito de História* (W. Benjamin, Obras Escolhidas, vol. I, São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 221-232).

23. G. Vattimo, *A Sociedade Transparente*, p. 10.

24. Ibidem, p. 11.

25. Ibidem.

26. Ibidem. É problemática a afirmação de que Marx pense a idéia de sentido da história em consonância com a realização da civilização e na “forma do homem europeu moderno”. Antes de tudo, a preocupação marxiana não é a “História Universal”, ou ainda a “história do gênero” (Habermas), mas a

Ainda, segundo a sua hipótese, esta crise que carrega consigo todo o edifício da modernidade não está determinada apenas por acontecimentos de caráter teórico²⁷, pois “os povos ditos ‘primitivos’ colonizados pelos Europeus em nome do bom direito de civilização ‘superior’ e mais evoluída, revoltaram-se e tornaram problemática a idéia de história unitária centralizada”²⁸. Não há mais como pretender um “ideal europeu de humanidade” dado que a experiência atual aponta para um “desenraizamento” face à violência de todo e qualquer centralismo.

Essa experiência de “desenraizamento” une-se a um outro grande fenômeno determinante. Paralelo ao fim do colonialismo e do imperialismo, que concorreram para o fim da modernidade, dá-se o advento da sociedade da comunicação ou sociedade pós-moderna, onde a presença dos *mass media* exercem um papel determinante na dissolução dos pontos de vista unitários.

Para Vattimo, o aparecimento dos meios de comunicação de massa é também e talvez mais determinante do que a crise do colonialismo e imperialismo na determinação de todo esse colapso: “jornais, rádio, televisão, em geral tudo aquilo a que hoje se chama telemática - foram determinantes para o processo de dissolução dos pontos de vista centrais”²⁹, tornando-se também responsáveis pela explosão e a multiplicação generalizada de diversas visões de mundo.

Esta sociedade dos *mass media* é, para ele, o oposto da *sociedade esclarecida* pois “na sociedade dos *media*, em vez de um ideal emancipativo modelado na autoconsciência completamente definida, no perfeito conhecimento de quem sabe como estão as coisas (quer

formação econômico-social capitalista que nega o homem (estranhamento). Sua reflexão acerca da História não pretende ser uma “justificativa racional” da realidade, mas uma *crítica social* (e não da civilização) dada a impossibilidade de uma sociabilidade não-estranhada no capitalismo. Daí a relação entre crítica da economia política e crítica de uma “realidade específica”, aquela da sociedade moderna e dos sistemas científico e filosófico que a justificam. Portanto, uma investigação da “sociabilidade negada” e do fetichismo de suas relações, pois mediadas apenas pelas “coisas” e pelo “dinheiro”. Crítica do fetichismo, fruto do caráter reificante das relações nessa sociedade: como falar de “sentido unitário” numa forma de realidade histórica onde desaparecem os liames sociais e o homem é negado na sua totalidade? Seu objetivo não é recuperar esse “sentido unitário” para a vida e a ação humana, uma vez que a realidade produzida no capitalismo deixa ontologicamente de ser o lugar do “sentido”, se compreendermos por esse conceito, também, uma racionalidade da existência social fundada na práxis e na posição do sujeito das relações histórico-sociais, os indivíduos. Ao contrário do que ocorre em formações econômico-sociais pré-modernas, onde as relações de produção eram conduzidas em consonância com as “necessidades” determinadas, por antecedência, pela comunidade, na “sociabilidade” capitalista a produção e distribuição de riqueza terminou numa autonomização diante dos indivíduos, negados enquanto “sujeitos” do processo, uma vez que a práxis é obliterada, passando as relações a serem regidas por leis independentes. Ver K. Marx, *Manuscritos Econômico-filosóficos* [1844], “*Grundrisse*” [1857-1858] e o primeiro volume de *O Capital* [1867].

27. Trata-se das críticas que o historicismo no século XIX sofreu no plano das idéias, em suas vertentes “idealistas, positivistas, marxistas...” (G. Vattimo, *A Sociedade Transparente*, p. 12).

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*, p. 13.

seja o Espírito Absoluto de Hegel, quer seja o homem já não escravo da ideologia, como pensa Marx), está a surgir um ideal de emancipação que, na sua própria base, reflete oscilação, pluralidade, e, finalmente, a erosão do próprio ‘princípio de realidade’³⁰.

A possível amplitude da emancipação e libertação por parte do surgimento dos *mass media* se expressaria no “desenraizamento” que liberta as diferenças, as diversidades, como resultado da queda de uma idéia de racionalidade central da história, liberando uma multiplicidade de racionalidades “locais”, como diz Vattimo, das “minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas”³¹.

Isto responde às inquietações quando do questionamento acerca do fim de um *significado unitário*, da exigência conforme questões colocadas pelo próprio Vattimo do “que resta do significado das nossas existências individuais?”³². A resposta a toda esta problemática é a de que mesmo não mais inserindo a nossa existência num significado global da história na sua totalidade, paradoxalmente, possa se dizer que “a história tem um sentido e este consiste na dissolução do sentido, ou seja, existe um fio condutor na história da ‘queda progressiva’, no ‘declinar’... dos vários significados globais que foram atribuídos à história”³³.

É, justamente, face a uma pretensa “lacuna do presente”³⁴ que não se pode abandonar a exigência de uma idéia qualquer do curso da história, ou da continuidade de sentido, mesmo refutando, como faz Vattimo, a concepção totalizante da história. Não há como isolar a esfera da nossa experiência individual de uma certa visão de sentido. Não obstante não se poder mais pensar o sentido em termos de “apropriação, temos um outro modelo para pensar o sentido? ... talvez começar a pensar ... nos termos de ‘os sentidos’, quer dizer, da multiplicidade dos sentidos...”³⁵. Nesse caso, trata-se para ele de uma “abertura”, de um “alívio” (*alleggerimento*) no que concerne ao ser e ao sentido.

É no interior da “abertura” do ser que caracteriza a modernidade, que Vattimo propõe uma “ontologia frágil”³⁶ ou “ontologia da atualidade”, que se expressa enquanto

30. Ibidem, p. 15.

31. Ibidem, p. 17.

32. G. Vattimo, *Filosofia al Presente*, p. 10.

33. Ibidem.

34. Expressão usada por Remo Bodei que consiste, precisamente, naquilo que ele designa como “cisma entre o horizonte das expectativas que cada um de nós previne e o espaço restrito em que se vive” (G. Vattimo, *Filosofia al Presente*, p. 13). Ver também R. Bodei et al., *Il destino dell'uomo nella società post-industriale*, Laterza, Bari, 1987, pp. 135-149.

35. G. Vattimo, *Filosofia al Presente*, p. 17.

36. A “ontologia frágil” é resultado da dissolução das estruturas fortes ou autoritárias do pensamento metafísico da fundamentação, das origens. Vattimo articula este procedimento à idéia da “ontologia da atualidade” (Foucault) para interpretar o que acontece “com a transformação da ‘noção de ser’ na época pós-moderna” (Cf. G. Vattimo, *Post-Moderno, Tecnologia, Ontologia*, p. 84; M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* [1983] In: *Dits et Écrits*, IV [1980-1988], Paris, Gallimard, 1994, pp. 679-680).

“discurso que busca esclarecer o que significa o ser na situação presente”³⁷. Reconhecendo, em Heidegger, o filósofo “que fala explicitamente da essência ‘epocal’ do ser”³⁸, Vattimo conduz sua reflexão ao ser considerando-o como “evento”. O ser como evento: esse seria o vínculo do seu pensamento com “a identificação da filosofia com a sociologia, ou melhor, com uma ‘ontologia da atualidade’”³⁹.

Nesta declinação da filosofia em sociologia se instaura o primeiro modo de determinar os conteúdos deste novo proceder filosófico, dada a necessidade de se prestar contas com o nosso *presente*. É, portanto, contra os riscos da “organização total” da sociedade, ou seja, “a ameaça que este processo de racionalização social comporta, não apenas o perigo apocalítico da destruição completa da liberdade individual, do mundo dos sentimentos... [da] funcionalização universal da produção industrial massificada. O risco que aponta... [a] perda progressiva de todo significado unitário da existência que se perde na multiplicidade dos papéis sociais”⁴⁰.

A “ontologia da atualidade”, como o explicita Vattimo, não é mais do que a interpretação da nossa condição ou situação presente⁴¹, uma vez que o ser não é nada fora de seu “acontecimento”, que sucede no seu e nosso historicizar-se”⁴². Considerando o ser radicalmente como *acontecimento*, como evento, torna-se possível compreender “em que ponto” “nós e ele próprio estamos”⁴³ e reconhecemos a exigência de ultrapassar a modernidade e a metafísica.

1.3. Da presença do “sentido sistêmico”

Na crítica de Pietro Barcellona⁴⁴ aos rumos tomados pela reflexão contemporânea sobre o desenvolvimento da sociedade capitalista, dois pontos são determinantes: o chamado

37. G. Vattimo, *Post-Moderno, Tecnologia, Ontologia*, p. 84.

38. *Ibidem*, p. 85.

39. *Ibidem*, p. 86.

40. *Ibidem*, p. 87.

41. Vattimo sabe da dificuldade e dos perigos que comporta falar do “ser” ou da “situação presente”; este último termo, segundo ele, é ainda muito mais problemático: “é possível que a dificuldade de compreender o que significa ‘ser’ esteja justamente ligada ao fato de que, desde a origem da filosofia, procurou-se esclarecer o sentido do ser deslocando novamente a sua relação para um outro termo do nosso discurso, isto é, a concreta situação histórica de quem fala” (G. Vattimo, *Post-Moderno, Tecnologia, Ontologia*, p. 84).

42. G. Vattimo, *O Fim da Modernidade*, p. 9.

43. *Ibidem*. Vattimo fala da exigência de uma reação contra os riscos do domínio tecnológico que a tudo submete e da funcionalização integral dos mecanismos sociais que ameaçam a objetivação das individualidades (Cf. G. Vattimo, *Post-Moderno, Tecnologia, Ontologia*, p. 87).

44. Ligado ao movimento do Uso Alternativo do Direito que se faz representar desde a década de 60 por inúmeros magistrados da “magistratura democrática”, corrente dissidente da “Associazione Nazionale

“fim das ideologias” e o declínio da “sociedade do trabalho”. Para ele: “A Crítica de Marx à ideologia parece atingir a efetivação no proclamado fim das ideologias que acompanha como uma marcha triunfal os acontecimentos deste final de século”⁴⁵. Este fenômeno se põe como resultante do avanço do capitalismo e do mercado que, para Barcellona, “parece” realizar a queda definitiva de toda alternativa real e prática face à organização integral das relações sociais, na forma do mercado. A afirmação de Marx - segundo a qual as representações que fazemos do mundo ocorrem no interior de relações sociais determinadas e quando expressas numa universalização indevida ou de forma naturalizante indica o caráter ideológico - parece, portanto, sem significado, uma vez que o mercado, como explicita Barcellona, mais do que nunca aparece como o lugar universal do encontro e da comunicação entre os homens.

Este é o *eterno presente* onde “se consome toda idéia de história, de progresso e de transformação, uma vez que tudo aparece ao mesmo tempo imóvel e fluido, abstrato e concreto num transcorrer contínuo sem tempo”⁴⁶. A queda dos regimes do Leste e o “fim das ideologias” determinam, assim, o fim da época dos grandes conflitos e das “grandes narrativas”, do compromisso e do projeto de “transformação” que mantinha um princípio fundado na exigência da crítica e da prática. A época anterior, diz ele, vem substituída pelo “desencanto” e pelo enfraquecimento do “princípio de realidade” e do “princípio de verdade”⁴⁷.

O triunfo do mercado, segundo a crítica de Barcellona, põe-se como a sanção prática do “fim das ideologias”, uma vez que nele todos os interesses e necessidades podem “abstratamente” ter igual acesso e ser tratados como trocáveis através das transações

Magistrati”, que reúne alguns dos juristas mais importantes, críticos e anti-dogmáticos. É autor de obras como: *Frutti e Profitto d'Impresa*, Milano, Giuffrè, 1970; *I Soggetti e le Norme*, Milano, Giuffrè, 1984; *L'Individualismo Proprietario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987; *L'Egoismo maturo e la Follia del Capital*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988; *Il Ritorno del Legame Sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; *Il Capitale come Puro Spirito, Un Fantasma si Aggira per il Mondo*, Roma, Riuniti, 1990; *Lo Spazio della Politica*, Roma, Riuniti, 1991; *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario, Critica della “ragione funzionalistica”*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994; *Diario Politico. Il vento de destra e le ragioni della sinistra.*, Roma, Datanews, 1994; *Quale Repubblica? L'Italia nella transizione politica, istituzionale, sociale*, Roma, Ediesse, 1996; *L'Individuo sociale*, Genova, Costa & Nolau, 1996.

45. P. Barcellona, *Il Capitale Come Puro Spirito*, p. 5.

46. Ibidem, p. 6.

47. Ibidem. Barcellona reconhece uma sintonia entre “o anti-humanismo radical” da teoria sistêmica da sociedade (Niklas Luhmann) e a “ontologia frágil” (Gianni Vattimo) com a forma das relações econômico-sociais no capitalismo contemporâneo, pois “a ‘forte organização da sociedade’ encontra correspondência... não apenas na teoria social dos sistemas que invadiu agora, inclusive, o senso comum, mas também naquilo que foi representado como ‘pensamento frágil’” (P. Barcellona, *L'Individualismo Proprietario*, p. 119). Crítica tais teorias, pelo fato de elas apresentarem uma dimensão anti-conflitiva, neutralizadoras de qualquer perspectiva de “contradição” (dialética) impossibilitando qualquer idéia de “sujeito histórico”. Ver aqui: Barcellona, *Il Capitale come Puro Spirito* [1990] e *Lo Spazio della Politica* [1991].

econômicas que adestram as “diferenças” e as traduzem em diversidades quantitativas. Portanto, tudo é compreensível em termos monetários.

É neste quadro histórico que ele enfrenta a relação ciência/tecnologia/capitalismo contemporâneo: “o mundo histórico se transformou num mundo tecnológico, afastando-nos de toda visão teleológica da história, do progresso...”⁴⁸. Nesta nova configuração, o estatuto do “sentido” deixa de ser uma categoria ligada à experiência individual e coletiva, transformando-se numa garantia do “sistema social”⁴⁹, que funciona apenas enquanto confere sentido às ações humanas. Estas são definidas a partir de cada problema de estratégia de ações possíveis, “permitidas” em conformidade com as exigências da organização e conservação do sistema

O “sentido” não é mais uma experiência, não está mais ligado à interpretação individual-social, mas ele é, afirma Barcellona, “uma forma do sistema que... ‘entrega’ [a interpretação] à contingência do experimentar do ser vivo como uma orientação... para um viajante perdido”⁵⁰. Ele se torna uma construção da “complexidade tecnológica”, elaborado a partir de estratégias e programas operacionais, segundo determinados códigos ligados à manutenção do sistema.

A idéia de “sentido”, que se efetiva a partir da “visão sistêmica” da sociedade, perde toda e qualquer determinação ontológica e ocupa apenas uma “dimensão funcional”. Esta nova idéia, mesmo que ainda referida à questão da ação, se enquadra num campo de possibilidades de ação, mas a partir de uma seleção de informações relevantes. Barcellona denomina-a de “sentido sistêmico” porque é fruto das transformações tecnológicas do capitalismo contemporâneo e serve como “conectivo das ações e das operações incluídas nas estratégias que o sistema define e põe à disposição das escolhas contingentes dos indivíduos e dos grupos”⁵¹.

Na nova realidade produzida por este capitalismo, o sistema aparece como a forma da sociedade e o “sentido sistêmico” o seu princípio organizacional. Esta nova perspectiva do “sentido” põe no campo das ações os limites quanto ao possível, com estratégias e programas que as direcionam.

48. P. Barcellona, *Lo Spazio della Politica*, p. 14.

49. Segundo Barcellona, na teoria sistêmica da sociedade, o sistema “se constitui como relações de sentido entre as ações institucionalizadas nas estratégias sistêmicas, tornando desse modo *estável* a diferença entre complexidade interna e complexidade externa (sistema/ambiente), ou seja, como conjunto das relações de ações conforme a estratégia seletiva que reduz a complexidade mediante a determinação dos esquemas de comportamento possível. Enquanto a sociedade no seu conjunto “pode ser tratada como um sistema através dos específicos cuidados limitados à complexidade externa do ambiente” (Ibidem, p. 15).

50. Ibidem, pp. 15-16. O indivíduo não é mais capaz de dar sentido às próprias ações.

51. Ibidem, p.16.

A sua presença, nessa realidade histórica, une-se à dimensão da “funcionalidade” da própria ordem social, ligada à forma tecnológica e ao cálculo econômico, limitando inclusive o campo de pesquisa face aos fins que se quer atingir.

A visão sistêmica da sociedade, explicita Barcellona, vincula-se à perspectiva do agir instrumental que é “a forma da tecnologia e do cálculo econômico, [da qual] decorre que o princípio organizativo e o princípio evolutivo do sistema social se estruturam como domínio tecnológico progressivo da atividade econômica da produção e reprodução da vida”⁵².

Na sua especificidade e funcionalidade, este “sentido” se põe como uma espécie de *a priori* que enquadra e estrutura os acontecimentos nas categorias do sistema, pois, como afirma Barcellona: “A forma do sentido funciona como regulador dos limites e, ao mesmo tempo, como categoria fundante do sistema, uma vez que a ele [sentido sistêmico] cabe a tarefa de ‘conservar’ a identidade de cada subsistema e do sistema no seu complexo, numa circularidade substancialmente absoluta”⁵³.

O novo estatuto do sentido distancia-se de sua forma anterior, uma vez que antes existia coincidência entre “sujeito e sentido”. Se existe sentido é porque existe um sujeito que o põe (seja este sujeito singular ou um sujeito coletivo) e se existe um sujeito “ele é tanto a única fonte do sentido quanto o correlato obrigatório do sentido”⁵⁴. Portanto, sentido, racionalidade e compreensão coincidem, dado que só o que se apresenta segundo um sentido tem racionalidade e a história se punha enquanto “história do sentido, da construção humana do sentido. As épocas [eram] o devir do sentido. E o sentido [era] o início e o fim do processo...”⁵⁵.

São estas determinações que não mais se sustentam, diz ele, na nova ordem social e o resultado deste processo é a efetivação de um projeto que propicia “a autonomização da técnica em relação a todo problema de sentido”⁵⁶.

Esta realidade do “terceiro capitalismo”, como ele o denomina, se efetiva como “esgotamento do conflito entre capital e trabalho”⁵⁷; a modernização se apresenta, então, sobre o terreno do processo produtivo “como uma extrema generalização do sistema das relações funcionais...”⁵⁸, que, por outro lado, não deixa de influir sobre a forma de vida social resultante dessa orientação organizacional.

52. Ibidem.

53. Ibidem.

54. Ibidem.

55. Ibidem, p. 72.

56. P. Barcellona, *L'Individualismo Proprietario*, p. 23.

57. P. Barcellona, *Il Ritorno del Legame Sociale*, p. 25.

58. Ibidem.

Na “sociabilidade perdida”, fruto da degeneração provocada pela objetivação sistêmica, desaparece, como o explicita Barcellona, a comunicação tradicional fundada a partir da mediação humana e das relações interpessoais. Abolição da necessidade da mediação interpessoal pela “mediação prismática” - o que quer dizer: forma de relação onde não há mais necessidade dos códigos de comportamento baseados no contato humano.

Essa “mediação prismática” é constituída pela “conexão formalizada do extremo isolamento de cada indivíduo; é a forma do estar junto de uma sociedade despedaçada, a conexão de uma sociedade sem sociabilidade”⁵⁹. A “ideologia consumista”, assume aqui a dimensão de “novo cimento” de uma sociedade atomizada.

Quanto à liberdade: cada vez mais submetida, diz Barcellona, à organização tecnológica, à sua racionalidade, pois o “sistema” planifica totalmente o agir individual e coletivo, a liberdade torna-se “pura contingência sem forma sem nome; a falta de sentido é institucionalizada na capacidade do sistema durar prescindindo de toda relação com os homens”⁶⁰. Este sistema de alienação conduz este autor à seguinte indagação : “Como se pode ter acesso a um ‘outro’ ponto de vista no que diz respeito à instituição da *ratio* produtiva como absoluta disponibilidade e produtividade do mundo e do homem?”⁶¹. Neste questionamento está presente, diz ele, um paradoxo próprio desta época: de um lado, a tematização constante da alienação individual e coletiva e, de outro, um êxito que parece contradizer tal premissa, “o êxito da sociedade opulenta, do pragmatismo individualista, da tecnificação absoluta, da impotência para projetar a própria autonomia”⁶².

A resposta a esta pergunta significa, segundo Barcellona, decifrar o paradoxo da modernidade. No entanto, os modelos e paradigmas tomados pelas várias leituras do mundo contemporâneo, presentes nas reflexões dos intelectuais do nosso tempo⁶³, suscitam espanto

59. P. Barcellona, *L'Egoismo Maturo e la Follia del Capitale*, p. 17. À dissolução da sociabilidade (dos liames sociais) corresponde também, explicita Barcellona, toda uma “ofensiva do imaginário singularizante”. Esta ofensiva da singularização é a base da extrema “mercantilização da vida” que produz, diz ele, um “efeito de dissociação total” (P. Barcellona et al., *Quale Repubblica? L'Italia nella transizione politica, istituzionale, sociale*, p. 31). As vias de recuperação das dimensões sociais são, segundo esse autor: “a reflexão sobre a práxis e a experiência da ‘grupalidade’ (*gruppalità*)” (P. Barcellona, *L'Individuo sociale*, pp. 52-62).

60. P. Barcellona, *Il Ritorno del Legame Sociale*, p. 29.

61. P. Barcellona, *Lo Spazio della Politica*, p. 69.

62. *Ibidem*.

63. Ele acusa, sobretudo, o niilismo pós-moderno de Vattimo como niilismo da massificação, resultado da dissolução de toda individualidade na homologação abstrata do geral e do genérico. Ausência de voz das massas que não conhecem outro “critério de expressão” senão o da “terceira pessoa” do imaginário coletivo dos meios de comunicação de massa. Tratar-se-ia de uma posição que não toma distância em relação ao presente e à realidade, mas é cúmplice e, inclusive, se confunde com a “situação”. É uma filosofia da adesão, da “fragilidade satisfeita”, do descargo de responsabilidade: uma filosofia da totalidade massificada (Cf. P. Barcellona, *L'Individualismo Proprietario*, pp. 29-30). Ver ainda: P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Mulino, 1989, pp. 131-132, 170 e 173.

dado o abandono em relação às questões do “vivido”, tanto individual como coletivo, na redução dessas questões à pura *ocasionalidade*.

Diante dos novos rumos tomados pela sociedade contemporânea, a afirmação de Barcellona é a de que : “Não existe mais história, não existe mais motor, o processo é como nunca, como se afirma em campo marxista, um processo sem sujeito nem finalidade”⁶⁴. E, quanto à contingência da experiência cotidiana, ela “irradia-se em todas as direções do amplo sistema de possibilidade que o cálculo probabilístico oferece como nunca ao agir individual e coletivo”⁶⁵.

O controle ilimitado do devir histórico é, então, instituído, finalizando com a época das hegemonias e do “conflito produtivo”. A seguinte problemática permanece: “Pode parecer uma tolerância em relação ao historicismo buscar a especificidade da época atual, quase como se a época atual constituísse ‘uma unidade definida de sentido’”⁶⁶. Mas, para ele, a especificidade de uma época pode ser buscada para além da “filosofia da história”. E, para isso, recorre a um ponto de vista crítico que tem como argumento determinante o da “impossibilidade de vida no presente”. Essa impossibilidade se expressa “na ‘proibição’ da pergunta sobre a vida, nesta dura violência a operar dentro dos esquemas e funções fixadas pelo sistema, a ponto de não deixar refúgio para o indivíduo, impedindo-lhe de fazer com que valha a escolha de não se reduzir a repetição em série”⁶⁷. Mas, Barcellona acrescenta que: “A impermeabilidade do sistema às interrogações sobre o ‘sentido’ equivale ao decreto de calar sobre a questão vital”⁶⁸.

1.4. A problemática do sentido e do presente em Pasolini

Foi, precisamente, enquanto recusa ao silêncio⁶⁹ que se insurgiu Pasolini, ao questionar os mecanismos econômico-sociais e culturais que põem em risco a vida e seu

64. P. Barcellona, *L'individualismo Proprietario*, p. 9. Segundo Barcellona, o desaparecimento do proletariado enquanto referencial de uma filosofia da transformação teve como êxito a queda da reflexão filosófica sobre a massa. “A massa se apresenta como uma totalidade amorfa e parece impossível assumi-la sem deixar de manifestar cumplicidade com a realidade do capitalismo atual” (Ibidem, pp. 30-31).

65. Ibidem, p. 10.

66. P. Barcellona, *L'Egoismo Maturo e la Follia del Capital*, p. 13.

67. Ibidem, p. 120.

68. Ibidem. Interrogações que dizem respeito, antes de tudo, à “qualidade de vida” nas sociedades capitalistas contemporâneas: sociedades do bem-estar, da difusão sem precedentes dos meios de comunicação de massa, da completa mercantilização das relações pessoais, da progressiva institucionalização das necessidades, da produção massificada de bens de consumo, da planificação tecnológica, da devastação ambiental, da violência... . Ver aqui também Ch. Taylor, *Le Malaise de la Modernité* [1991]. Trad. franc. Charlotte Melançon, Paris, CERF, 1994.

69. Angelo Romanò, na sua introdução à *Vita di Pasolini*, de Enzo Siciliano, comenta que “nos anos Cinquenta, chegando... em Roma vindo do Friuli, Pasolini inventou um ambiente homogêneo com o seu sonho

sentido no presente, mecanismos resultantes das transformações ocorridas na Itália e, de modo geral, nos países capitalistas avançados.

Após a segunda guerra mundial, iniciou-se nesses países um longo período de expansão e prosperidade econômica. Ao longo do mesmo, o capitalismo, nos países capitalistas avançados, alcançou taxas fortes e relativamente estáveis de crescimento econômico. Elevou-se o padrão de vida e contiveram-se as tendências à crise.

Recomeça, nesse momento, um longo ciclo de crescimento econômico mantido por uma produtividade crescente. Foi esse *boom* de crescimento econômico, mantido mais ou menos intacto até 1973, que determinou inúmeras alterações na realidade social desses países.

Longe de representar, como diz Mandel, uma “sociedade pós-industrial, o capitalismo avançado constitui, pela primeira vez na história, a industrialização universal generalizada”⁷⁰. Assim, a mecanização, a standardização, a super-especialização e a parcelização do trabalho não se limitam mais, unicamente, ao domínio da indústria propriamente dita, na produção de mercadorias, mas se apodera de todos os setores da vida social.

É também uma característica desse capitalismo que a agricultura se industrialize, como também a esfera da circulação, do lazer, da organização do trabalho... e o vértice desse desenvolvimento é, precisamente, a esfera da reprodução⁷¹.

Surge, nesse momento, a convicção de que o funcionamento automático da economia, os mecanismos do mercado, são incapazes de assegurar a conservação do sistema e de que não é mais possível a confiança no funcionamento interno e automático da economia

no universo subproletário dos bairros populares (*borgate*), aquele dos romances e dos primeiros filmes: nos anos Sessenta, fugindo da Itália do *boom*, buscava-o nas cidades fervilhantes... do Terceiro Mundo, na África, na Índia. Mas nos anos Setenta tomou consciência que a realidade e o problema eram outros: ... o novo modo de produção, o desenvolvimento, seus efeitos, a sua capacidade de mudança, a sua capacidade de direção. A sociedade italiana dos anos Setenta é a sociedade industrial avançada, com as divisões de classes remexidas, com os valores do passado devastados, com a escola, a comunicação e o consumo de massa, homologação cultural, a instabilidade como norma. (...) [Na] última parte de sua obra (...) domina o tema do advento de uma sociedade homologada, conformista, entrópica. A passagem do modo de produção agrícola e paleo-industrial ao modo de produção industrial avançado comporta o fim de toda dialética social, a supressão da alteridade, o fechamento da perspectiva revolucionária. A economia do consumo consome também todas as contradições que se nutriu a história humana” (E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Milano, Rizzoli, 1981, pp. 11-12).

70. E. Mandel, *El Capitalismo Tardío* [1972]. Trad. esp. Manuel Aguiliar Mora, México, Era, 1979, p. 378. Segundo ele, o conceito de sociedade pós-industrial está vinculado a uma forma ideológica específica do “capitalismo tardío”, a da “onipotência da tecnologia”. Essa ideologia defende a capacidade da ordem social existente de eliminar gradualmente toda possibilidade de crise, ao encontrar soluções “técnicas” para todas as suas contradições, integrando, inclusive, as “classes sociais rebeldes”, evitando, assim, explosões políticas. Ver também Jürgen Frank, “*A Sociedade Pós-industrial e seus Teóricos*” in: *Tecnologia e Ideologia*. Trad. bras. Gustavo F. Bayer, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1974, p. 89. Para J. Frank, as teorias que sustentam esse conceito partem do pressuposto de que a crítica de Marx à economia política já teria sido superada pelo próprio desenvolvimento do capitalismo.

71. Cf. E. Mandel, op. cit., pp. 369-372.

capitalista. Exige-se uma “intervenção consciente” e cada vez mais ampla, sistemática, para conservar o sistema, com a intervenção do Estado.

Para Mandel, esta extensão adicional do Estado pressupõe três determinantes: a redução do tempo de rotação do capital fixo, a aceleração da inovação tecnológica e o enorme aumento de custos dos grandes projetos de acumulação capitalista devido à terceira revolução tecnológica, com o seu aumento correspondente nos riscos de qualquer atraso ou fracasso na valorização dos grandes volumes de capital...⁷².

Nesse período de expansão, assiste-se a um processo de aceleração do processo tecnológico, a uma verdadeira revolução nesse campo. Diante de uma transformação quase ininterrupta das técnicas de produção que, segundo Mandel, “é antes de tudo um subproduto da permanente corrida armamentista, da guerra fria na qual nos colocamos a partir do fim da segunda guerra mundial”⁷³.

Ao lado desse avanço do capitalismo se instaura, nesse momento, a “crise do movimento operário”⁷⁴ e, conseqüentemente, a “crise do marxismo”, com o abandono das propostas emancipatórias e de um pensamento crítico, contra os novos rumos da sociedade contemporânea. A derrota dos movimentos operários radicais, que ressurgiram no período pós-guerra, terminou preparando o terreno político para tipos de controle de trabalho e, como afirma Harvey, de compromisso que possibilitaram o fordismo⁷⁵. Estabeleceu-se, assim, a crise de toda utopia⁷⁶ face à impossibilidade de alternativas concretas e de uma abertura histórica.

72. Cf. E. Mandel, *Introducción a la Teoría Económica Marxista* [1964]. Trad. esp. Daniel Wagner, México, Era, 1973, p. 81.

73. *Ibidem*, p. 83.

74. Quanto à política, comenta Mandel, nessa obra, que a expansão capitalista teria facilitado as negociações entre classe trabalhadora e proprietários, apresentando possibilidade de consolidação das novas relações sistêmicas através de concessões aos trabalhadores. Esta política se desenvolve em grande escala tomando a Europa Ocidental e América do Norte. Uma política fundada em estrita colaboração entre capitalistas em expansão e algumas tendências do movimento operário, tendo como objetivo a elevação da condição de vida dos operários.

75. Ver D. Harvey, *A Condição Pós-Moderna*, trad. bras. Adail U. Sobral e Maria Stela Gonçalves, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 122-134.

76. O final abrupto da época otimista e cheia de “ilusões, logo após a derrota do fascismo, diz Agnes Heller, não trouxe consigo a tão esperada “Europa de esquerda”, pois a nova ordem capitalista restituiu, ao contrário, o mundo da “cotidianidade burguesa”, inclusive a reforçou: “O novo estágio do desenvolvimento industrial alimentou a impressão de uma integração na engrenagem do sistema capitalista das classes sociais antes consideradas como revolucionárias - e, sobretudo, da classe operária -, assim como de uma adesão às formas de vida alienadas que - junto ao aumento do nível de vida e a satisfação crescente das necessidades - esta sociedade vinha lhes oferecer” (A. Heller, *La Revolución de la Vida Cotidiana*. Trad. esp. Gustau Muñoz, Enric P. Nadal e Iván Tapia, Barcelona, Pensínsula, 1982, pp. 5-6).

No caso específico da Itália: a partir do final dos anos 50 assiste-se a uma intensa transformação da configuração econômica e social⁷⁷, com reflexos inevitáveis e modificações determinantes no âmbito das idéias, costumes e modo de vida. A transformação se dá, antes de tudo, no âmbito das relações econômicas, acelerando um processo de transição que já se encontrava em curso: de uma economia predominantemente agrícola a uma de tipo predominantemente industrial - o que políticos e economistas definiriam como *boom* econômico.

Desta realidade industrial surgem categorias e grupos sociais com características “desviantes” e marginais, o “subproletariado urbano”, pois o *boom* industrial não eliminou, mas na verdade acentuou os desequilíbrios econômicos, a desocupação e a carência econômica e cultural.

Em sua continuidade, esse processo modernizante⁷⁸ será acompanhado por inúmeros fenômenos: o consumismo, a cultura de massa, os novos modelos euro-americanos de comportamento, o hedonismo, o individualismo de massa, o progressismo, a falsa tolerância, a violência, a afasia lingüística... todos esses fenômenos sociais e culturais novos que Pier Paolo Pasolini⁷⁹ tratou ao analisar a “mutação antropológica”⁸⁰ da cultura e do povo italianos.

77. Pietro Ingrao reconhece na “democracia cristã” o partido que geriu a “restauração capitalista” na Itália mantendo a condição de monopólio do poder: “No momento em que atuava como canal e instrumento da restauração capitalista, a democracia cristã imprimiu sua marca à máquina estatal num duplo sentido: em primeiro lugar, incorporou à máquina estatal a influência de interesses especificamente clericais (seja como interesses privilegiados da hierarquia católica, seja como penetração de ideologias, modas e mentalidades de dirigir o Estado, vinculados à tradição clerical-moderada). Em segundo lugar, incidiram sobre a máquina estatal as formas de manter vivo o hábito “interclassista” às quais a democracia cristã recorreu na medida em que tornava sua a política de restauração capitalista. Na realidade a DC defrontou-se com o problema de manter os vínculos com amplas massas camponesas e mesmo operárias e da classe média urbana, que eram atingidas pela política de restauração capitalista. Por isso, foi muito importante para a DC a realização dos vínculos e ‘mediações’ de tipo corporativo... que se tornavam essenciais seja para manter o verniz ‘interclassista’, seja para assegurar aos grupos dominantes determinados instrumentos políticos de integração, necessários ao sistema capitalista...” (P. Ingrao, *As Massas e o Poder* [1964 e 1979]. Trad. bras. Luiz Mário Gazzaneo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, p. 170).

78. Comentando esse processo, Enzo Siciliano afirma que: “A face do país se embrutecia: o *boom* econômico e a difusão dos *mass media* contribuíam para sua barbarização. Tal era o aspecto à vista das mudanças em curso. (...) Erros clamorosos de planificação política e econômica - pagos dolorosamente pela coletividade nacional nos anos setenta - caminhavam, naquele tempo, paralelamente a outras resoluções, perto de aquecer-se no país um fervor laico desconhecido por tradição. / Uma tal modernização do costume, do uso da vida, parecia o pagamento pelo sucesso do milagre econômico, da barbarização não apenas estética que se difundia” (E. Siciliano, op. cit. pp 345-346).

79. Na recensão de Geno Pampaloni ao livro de Pasolini, *Empirismo Herético* (*Empirismo Eretico*, Milano, Garzanti, 1972) encontram-se alusões ao pessimismo pasoliniano face a esta nova realidade: “Perdida a certeza ideológica e moral do marxismo hegemônico, o ideal de Pasolini é cada vez mais em relação ao mundo pluralista, espontâneo, libertário. Os seus interesses se concentram na direção de uma problematidade ou política geral, na procura não mais de uma ordem mas de um sentido de vida. (...) Pasolini, como nenhum outro... conseguiu nos transmitir a angústia, o pavor, a miséria de uma época, que morrendo, aloja de maneira desatenta os tormentos, ódios e recordações dolorosas que a atravessam de luz dramática” (Citado por E. Siciliano, op. cit. p. 368).

Pasolini seguiu atentamente essas transformações no âmbito imediato da realidade social cotidiana, buscando compreender a realidade num *presente* que se constituía dissolvendo antigos liames de uma sociabilidade pré-moderna, deixando para trás valores, códigos de comportamento, todo um “modo de vida” próprio de sociedades e culturas “paleo-industriais”.

Assim, *realidade e presente* são determinações ontológicas imprescindíveis para um delineamento filosófico da experiência pasoliniana, face aos rumos tomados pela sociedade italiana após as transformações acima indicadas.

A *realidade* porque, como ele mesmo costumava afirmar: “Na verdade, o meu ídolo é a realidade”⁸¹, e Cristo, Marx, Freud são apenas “fórmulas”. A paixão pela realidade é “paixão pela vida... pela realidade física, sexual, objetiva e existencial...”⁸². Perseguiu essa realidade na experiência cotidiana dos indivíduos, na “esfera do vivido” (*vissuto*) e do existencial (*esistenziale*), uma vez que as transformações relativas à realidade são reconhecidas imediatamente “no vivido, no existencial, no concreto”⁸³.

Evitou, diz ele, o tratamento abstrato ou o “nominalismo feliz dos sociólogos [que] parece se esgotar no interior do próprio círculo”⁸⁴, distanciando -se, assim, de todo procedimento estéril, próprio de uma “sociologia positivista” ou de um “racionalismo formal”, que impedem uma experiência mais “real” da própria realidade e de seus elementos. Viver “nas coisas e [inventar] como [pode] o modo de nomeá-las”⁸⁵ é a sua experiência da concreticidade e da possibilidade de compreensão.

Por isso, a experiência da realidade também permitiu que não usasse “o cotidiano considerado apenas como categoria estilística”⁸⁶. Essa é a esfera da realidade onde se expressa

80. Ver P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1975.

81. Citação extraída da obra de F. Panzeri, *Guida alla Lettura di Pasolini*, Milano, Mondadori, 1988, p. 177. O autor não indica a fonte bibliográfica.

82. P. P. Pasolini, *Pasolini su Pasolini, Conversazioni con Jon Halliday*. Trad. it. Cesare Salmaggi, Parma, Guanda, 1992, p. 45: “passione per la vita, per la realtà, per la realtà fisica, sessuale, oggettuale e esistenziale...”.

83. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 67-68: “... nel vissuto, nell’esistenziale, nel concreto”.

84. *Ibidem*, p. 90: “Il felice nominalismo dei sociologi pare esaurirsi dentro la loro cerchia”. Pasolini se utiliza da expressão “nominalismo teórico” para refutar as críticas academicistas de sociólogos, como Franco Ferrarotti, em relação às suas denúncias do processo de “aculturação homologante” sofrida pela Itália da modernização. Ele recusa, assim, como o mesmo explicita, a separação que os sociólogos profissionais fazem entre “vida” e “sociologia”. Caso mantivesse uma tal separação, a sua “ignorância sociológica não teria aquela ‘candura cativante’ da qual o próprio Ferrarotti fala” (“ignoranza sociologica non avrebbe quel ‘candore accattivante’ di cui parla Ferrarotti stesso”). Assim, prefere “descrever” (*descrivere*) a fazer uso do procedimento racionalizante e abstrato dos sociólogos profissionais (*Ibidem*, pp. 89-90).

85. *Ibidem*: “Io vivo nelle cose, e invento come posso il modo di nominarle”.

86. P. P. Pasolini, *Il Caos*, Roma, Riuniti, 1979, p. 215: “usare il ‘quotidiano’ solo se assunto a categoria stilistica?” Agnes Heller, quando trata da categoria de *vida cotidiana*, afirma que essa apareceu, simultaneamente, tanto na filosofia como na sociologia após a primeira guerra mundial. A vida cotidiana teve que se tornar problemática para ser problematizada. Nos últimos anos, essa categoria assumiu uma crescente

a presença físico-corporal, os sentimentos, onde experimentamos as coisas, a cultura, onde vivem tanto o indivíduo particular como o artista.

Há nesta busca pasoliniana de experiência imediata do real, da vida, uma determinante preocupação “realista” e “ontológica”. Essa preocupação ontológica foi por ele denominada, num momento ainda inicial de sua produção, de “ontologia do comportamento de vida” (*ontologia del comportamento di vita*)⁸⁷.

O *presente* - o elemento que conduz Pasolini à problematização e exigência da crítica - é, na verdade, a “mutação antropológica” que destruiu toda uma estrutura existencial, cultural... dada à “modernização” das relações econômico-sociais na Itália. Essa mudança, que se efetivou como “degradação”, enquanto fenômeno histórico social específico, afetou, precisamente, “na esfera do vivido”, a auto-expressão dos indivíduos, os seus códigos culturais, o seu modo de vida, as formas de se auto-compreender e se inserir na realidade. Uma vez que todo indivíduo expressa-se vivendo (*esprimirsi vivendo*), tem-se aqui, portanto, uma verdadeira “degradação” que comprometeu a vida.

O *presente* se apresenta como época de alienação. Não é mais possível *expressar-se*: a tecnificação da vida, fruto das novas conquistas do capitalismo, comprometeu a vida do indivíduo, sua individualidade e sua relação com o social. Pasolini buscou determinar o específico desta realidade através da antinomia “instrumentalidade-expressividade”⁸⁸. Tratar-se-ia, explicita ele, de um problema de ordem prática para a sociedade como um todo. E é na “liberdade do homem enquanto ‘expressivo’ e não ‘instrumental’”⁸⁹ - como “luta da expressividade contra a ‘instrumentalidade’”⁹⁰ - que ele reconhece o “fundamento da liberdade humana”⁹¹. A “expressividade” em Pasolini é a disposição em objetivar as potencialidades do indivíduo, enquanto vivência de uma *individualidade* e não se confunde com a idéia de “comunicação”: “o mundo comunicativo” se insere também, segundo ele, na dimensão do funcional (*funzionale*) da técnica⁹².

importância nos escritos de diferentes autores como: Lefebvre, Lukács, Kosik... . Lukács reconheceu como primária a conduta do homem na vida cotidiana, pois é começo e término de toda atividade humana. Ver A. Heller, *Sociologia della vita quotidiana* [1970]. Trad. it. Alberto Scarponi, Roma, Riuniti, 1981; *Il Potere della Vergogna*, Roma, Riuniti, 1985; e *La Revolución de la Vida Cotidiana*; G. Lukács, *Estética* [1963], Vol. I, trad. esp. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1965.

87. P. P. Pasolini, *Ali dagli occhi azzurri*, Milano, Garzanti, 1965, p. 139.

88. P. P. Pasolini, *Le Belle Bandiere*, Roma, Riuniti, 1977, p. 275: “l’antinomia strumentalità-espressività”.

89. *Ibidem*: “la libertà dell’uomo in quanto ‘espressivo’ e non ‘strumentale’”.

90. *Ibidem*: “lotta dell’espressività contro la strumentalità”.

91. *Ibidem*: “come fondamento della libertà umana”.

92. *Ibidem*, p. 274: “‘mondo comunicativo’ o meglio ‘funzionale’ della tecnica”. Pasolini busca, portanto, contrapor a “expressividade” - enquanto dimensão ontológica autêntica da experiência dos indivíduos, seja na linguagem (não tecnificada), nos sentimentos, na corporeidade, na sexualidade, nos valores... - à “expressividade aberrante” (*espressività aberrante*) imediatamente estereotipada, produto das

O *presente* é momento de impossibilidade da “expressividade”: “nós nos encontramos nas origens daquela que será, provavelmente, a pior época da história humana: a época da alienação industrial (...) O mundo se encaminha para uma estrada horrível : o neocapitalismo iluminado e social democrático, na realidade mais duro e feroz do que nunca”⁹³. O “neocapitalismo iluminado”⁹⁴, que se efetiva frente às novas exigências do “industrialismo”, marca, segundo ele, a nossa *experiência no presente*: enquanto avanço progressivo da técnica, a modernização capitalista que se configura na Itália compromete uma existência social expressiva e livre, pois sua imposição é destruidora de todo e qualquer liame social.

A nova civilização, a “civilização tecnológica” (*civiltà tecnologica*), enquanto “nova forma de história”⁹⁵, cria uma “nova humanidade” substituindo a anterior com “novos homens portadores de valores tão indecifráveis quanto incompatíveis com aqueles, tão dramaticamente contraditórios, jamais vividos”⁹⁶.

Trata-se, portanto, do comprometimento, no presente, da ordem do *sentido*: a realidade⁹⁷ produzida pelas novas transformações econômico-sociais degradou antigos códigos culturais, portadores de “significação” e “concretude” norteadores dos antigos códigos de comportamento de uma cultura ainda paleo-industrial.

A relação de Pasolini com o “*presente*” é de recusa⁹⁸: a “segunda revolução industrial e [a] conseqüente mudança dos valores”⁹⁹, impulsionada pelo progresso

transformações provocadas pela revolução tecnológica da modernização econômico-social. Ver P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 13.

93. P. P. Pasolini, *Le Belle Bandiere*, pp. 204-205: “noi ci troviamo alle origini di quella che sarà probabilmente la più brutta epoca della storia dell’uomo: l’epoca dell’alienazione industriale... Il mondo si incammina per una strada orribile: il neo-capitalismo illuminato e socialdemocratico, in realtà più duro e feroce che mai”.

94. Manter-se-á sempre, nesta dissertação, o termo “neocapitalismo” por razões de rigor em relação ao texto pasoliniano. Autores como E. Mandel consideram este termo “ambíguo”, dada a possibilidade de “ser interpretado... tanto no sentido de uma continuidade como de uma descontinuidade radical em relação ao capitalismo tradicional” (E. Mandel, *El Capitalismo Tardio*, p. 11).

95. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 22.

96. *Ibidem*, pp. 25-26: “uomini nuovi, portatori di valori tanto indecifrabili quanto incompatibili con quelli, così dramaticamente contraddittori, finora vissuti”.

97. Enzo Siciliano, refletindo sobre esse momento da vida de Pasolini, fala da falência da Revolução e da ilusão de escrever poesia, como causas de seu completo desespero cultural (Cf. E. Siciliano, *op. cit.*, p. 418).

98. Pasolini perscrutou, com uma sensibilidade antropológica adquirida no terreno “vivido”, todos os indícios da ação do “novo poder” e de sua violência, fruto das transformações capitalistas, que lançavam o presente no caos e colocavam, em risco, toda uma relação com o passado. Período de “revolta” que encarna de forma perigosa toda uma psicologia coletiva marcada por um sentimento generalizado de “frustração”, dada a falência de todos os projetos coletivos emancipatórios e a impotência cultural para compreender e responder às indagações para com o momento histórico que fechava o presente na “irrealidade” (*irrazionalità*) e na inautenticidade.

99. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 19: “seconda rivoluzione industriale e della conseguente mutazione dei valori”.

tecnológico, é chamada por ele de “revolução antropológica” (*rivoluzione antropologica*), na medida em que degradou todo o universo cultural italiano fazendo desaparecer costumes, tradições, valores de uma normatividade arcaica e pré-moderna.

É face ao impacto dessa *atualidade*, produzida pela “nova revolução industrial”, que Pasolini assume a *abjuração*, dado o seu impulso devastador em relação aos códigos éticos, modo de vida, sentimentos e maneiras de conceber a realidade. E é contra essa *atualidade*, que traz consigo um novo processo de aculturação devastador, um processo que se efetiva enquanto uma “obra de homologação destruidora de toda autenticidade e concreticidade”¹⁰⁰, que ele se posiciona.

Essa atualidade é “a revolução da Ciência Aplicada” (*la rivoluzione della Scienza Applicata*), explicita Pasolini, enquanto desenvolvimento programado pelo Capital (*sviluppo programmato del Capitale*) conduziu à ruína - através de um processo de aculturação homologante - uma “Itália camponesa e paleo-industrial”, um país com uma “quantidade de culturas ‘particulares e reais’, uma... quantidade de ‘pequenas pátrias’, uma... quantidade de mundos dialetais...”¹⁰¹.

A crítica pasoliniana do *presente* vem acompanhada da sua relação com o *passado*: por um lado, a Itália da civilização tecnológica, do industrialismo e do progresso modernizante, dos valores laicos e do consumismo e, por outro lado, “a Itália arcaicamente agrícola paleo-industrial”¹⁰² que mantinha no seu “universo de valores” a Igreja, a Pátria, a Família, a Obediência, a Disciplina, a Ordem, a Moralidade...¹⁰³.

No presente, esses valores do velho universo agrícola e paleo-industrial não contam mais, nem mesmo como falsos. O que conta no presente são “valores” de um novo tipo de civilização, totalmente diferente, substituindo aqueles da “civilização camponesa”. Na Itália, as diversas culturas particulares foram destruídas pela “violenta homologação da industrialização”¹⁰⁴: segundo Pasolini, “a industrialização dos anos setenta [constituiu] uma ‘mutação decisiva’”¹⁰⁵, uma espécie de “deformação das consciências” enquanto algo irresistível.

Essa “degradação antropológica”, que Pasolini denuncia, é fruto de um “desenvolvimento sem progresso”, uma “mudança traumática” (*cambiamento traumatico*)

100. Ibidem, p. 28: “un’opera di omologazione distruttrice di ogni autenticità e concretezza”. Pasolini denuncia a presença autoritária dos *mass media* e seus efeitos no âmbito das relações socioculturais.

101. Ibidem, p. 89: “quantità di culture ‘particolari e reali’, una... quantità di ‘piccole patrie’, una... quantità di mondi dialettali...”.

102. Ibidem, p. 158: “l’Italia arcaicamente agricola e paleoindustriale”.

103. Ibidem, p.159.

104. Ibidem, p. 160: “violenta omologazione dell’industrializzazione”.

105. Ibidem: “l’industrializzazione degli anni settanta costituisce una ‘mutazione’ decisiva”.

que afeta a sociedade como um todo, na sua dimensão econômica, ecológica, urbanística e antropológica. Nesse processo de modernização da sociedade italiana, a “tecnologia (a aplicação da ciência) criou a possibilidade de uma industrialização praticamente ilimitada e cujos traços, enfim, são transnacionais”¹⁰⁶.

Desenvolvimento e progresso: é preciso determinar o significado destas categorias, diz Pasolini, a sua relação com o momento histórico, tendo em vista esses novos fenômenos gestados pela modernização. Essas duas palavras retornam freqüentemente nos discursos do presente. “São dois sinônimos?” Se não são dois sinônimos, indicariam então dois momentos diversos de um mesmo fenômeno? Ou, ao contrário, essas duas palavras indicam, finalmente, “dois fenômenos ‘opostos’ entre si, que apenas aparentemente coincidem e se integram?”¹⁰⁷ Uma compreensão concreta dessas palavras é fundamental, na medida em que o seu sentido e sua relação dizem respeito, segundo ele, a problemas muito próximos de “nossa vida também cotidiana e física”¹⁰⁸.

Pasolini recorre novamente ao presente histórico e ao âmbito da prática, das relações sócio-políticas, para responder a tais questões¹⁰⁹. A palavra “desenvolvimento” (*sviluppo*) era usada naquele momento, na Itália, diz ele, por aqueles setores ligados aos interesses econômicos e políticos do Capital - os industriais. O “progresso”, ao contrário, seria exigência dos operários, dos camponeses, dos intelectuais ligados a um compromisso emancipatório.

106. Ibidem: p. 216. “La tecnologia (l’applicazione della scienza) ha creato la possibilità di una industrializzazione praticamente illimitata, e i cui caratteri sono ormai in concreto transnazionali”.

107. Ibidem, p. 215: “Oppure, ancora, indicano due fenomeni solo parzialmente analoghi e sincronici?”

108. Ibidem: “la nostra vita anche quotidiana e fisica”.

109. Dentre as questões políticas enfrentadas por Pasolini nesse período, destaca-se o seu confronto com os membros da Democracia Cristã, que é considerada por ele um nada ideológico mafioso que se auto modelou após ter perdido todo liame com a Igreja, segundo o poder econômico dos anos da modernização. Pasolini denuncia a irresponsabilidade e a incompetência da Democracia Cristã naqueles anos por não assegurar os serviços fundamentais à sociedade italiana, contribuindo, mais ainda, para o desastre antropológico. Nessa polêmica, Pasolini responsabiliza este partido de ter administrado toda uma “estratégia de tensão” a seu favor: primeiro, por razões anti-comunistas; segundo, por razões anti-fascistas e chega, inclusive, a acusá-la de cúmplice em relação às chacinas ocorridas nos anos Setenta. Quanto ao Partido Comunista Italiano, não era consensual a decisão, junto a cúpula, de manter Pasolini no seu quadro de intelectuais. Como atesta Maria Antonietta Macciocchi, então diretora do jornal do PCI, a esquerda o tratou freqüentemente com uma “arcaica intolerância”, desde a sua expulsão nos anos 40, até os acontecimentos posteriores que o envolveram em processos jurídicos, visando a sua perseguição. A própria Macciocchi afirma, ainda, que Palmiro Togliatti (dirigente do PCI na época) ordenou em 1961 a supressão, em *l’E Nuove*, que ela dirigia, da rubrica artística de Pasolini, na qual o mesmo participava intensamente. Macciocchi perdeu mais tarde a direção do jornal do PCI por ter contrariado as ordens de Togliatti. Este teria, ainda, em uma outra vez, solicitado aos dirigentes dos setores culturais e de imprensa do partido cautela ao considerar Pasolini um flanqueador do partido (não conseguiu total adesão). Togliatti o considerava uma péssima propaganda para o PCI, sobretudo para a sua base. No entanto, Pasolini contou com muitos defensores, entres os quais, os deputados comunistas Alicata e Ingrao. Mas, nos últimos anos, há um distanciamento de Pasolini em relação à política cultural do partido, buscando superar certos esquemas ideológicos e políticos (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi, 1976, e L. Betti et al., *Pasolini: cronaca giudiziaria, persecuzione, morte...*, Milano, Garzanti, 1978).

Na verdade, a compreensão destas categorias, por parte de Pasolini, torna-se uma exigência para determinar a especificidade da “modernização” e o aspecto prático e ideológico que a sustenta. Assim, o “progresso”, diz ele, é “uma noção ideal (social e política) lá onde ‘o desenvolvimento’ é um fato pragmático e econômico”¹¹⁰.

Essa dissociação requer, no entanto, uma sincronia entre esses dois termos, dado que “não é concebível... um verdadeiro progresso se não são criadas as premissas econômicas para atualizá-lo”¹¹¹ e, no caso específico da Itália, explicita Pasolini, a idéia de “desenvolvimento” se efetiva enquanto “expansão econômica e tecnológica burguesa”¹¹².

A experiência pasoliniana da contingência histórica possibilitou-lhe uma reflexão, quase que desesperada, sobre essa sociedade italiana do *boom* econômico. Ele denunciou¹¹³ as ameaças provocadas pela transformação sistêmica e suas conseqüências na esfera cotidiana, que puseram em risco dimensões e potencialidades dos indivíduos, como as da “consciência do sentido”, da expressividade-individualidade, e que antes se realizavam na forma do antigo *ethos*, da alteridade, dos sentimentos, da corporeidade ou, ainda, do próprio eros.

Todas essas disposições e potencialidades possibilitavam aos indivíduos a sua experiência existencial-social e o sentimento da realidade e da vida. No presente, ao contrário, diz Pasolini, uma “horrenda ‘Nova Pré-história’ será a condição do neocapitalismo

110. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 216: “Il ‘progresso’ è dunque una nozione ideale (sociale e politica) là dove lo ‘sviluppo’ è un fatto prammatico ed economico”.

111. *Ibidem*: “non è concepibile... un vero progresso se non si creano le premesse economiche necessarie ad attuarlo”.

112. *Ibidem*, p. 217: “espansione economica e tecnologica borghese”. G. Candeloro analisa aqui esse fenômeno da maneira seguinte: “As grandes mudanças ocorridas na Itália desde 1950 até nossos dias no campo econômico-social, na cultura, no costume e no modo de viver cotidiano fazem com que a Itália atual pareça muito diferente daquela de trinta e cinco anos atrás. Existe, todavia, um liame muito estreito entre a situação de hoje e os acontecimentos dos anos de 1945-50...”. Esses cinco anos, afirma Candeloro, dizem respeito às condições que tornaram possíveis “um certo tipo de desenvolvimento industrial e, portanto, de transformação social”, mas também a fatos políticos fundamentais “como a constituição da república, o sistema de partidos, o predomínio do partido democrata cristão, a presença nesse país de uma vasta oposição representada sobretudo pelo partido comunista, a participação da Itália no bloco ocidental guiado pelos Estados Unidos” (G. Candeloro, *Storia dell’Italia Moderna*, vol. XI, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 316-340). Ver ainda T. Abse, “Itália: Uma Nova Agenda”, in: P. Anderson e P. Camiller (orgs.), *Um Mapa da Esquerda na Europa Ocidental* [1994]. Trad. bras. Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996, pp. 65-108.

113. Cético em relação aos políticos de seu tempo, Pasolini ainda insiste num certo “resgate ideal” diante do marasmo da realidade italiana: “Os políticos são dificilmente recuperáveis para esta operação (...) hoje parece que apenas intelectuais platônicos (acrescento: marxistas) - às vezes sem informações, mas certamente sem interesse e cumplicidade - tenham alguma probabilidade de intuir o sentido do que está realmente acontecendo: porém... sob a condição que a intuição deles seja traduzida - literalmente traduzida - por cientistas, também eles platônicos, nos termos da única ciência cuja realidade é objetivamente certa como aquela da Natureza, isto é, a Economia Política” [“I politici sono difficilmente recuperabili a una tale operazione. (...) Oggi pare che solo platonici intellettuali (aggiungo: marxisti) - magari privi di informazioni, ma certamente privi di interessi e complicità - abbiano qualche probabilità di intuire il senso di ciò che sta veramente succedendo: naturalmente però... che tale loro intuire venga tradotto - letteralmente tradotto - da scienziati, anch’essi platonici, nei termini dell’unica scienza la cui realtà è oggettivamente certa come quella della Natura. cioè l’Economia Politica”] (P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, pp. 183-184).

ao fim da antropologia clássica, agora agonizante. A industrialização sob a perspectiva neocapitalista dissecará o germe da História”¹¹⁴.

Sua crítica, na medida em que recusa em termos epistemológicos todo “nominalismo” ou as estruturas universais de pensamento¹¹⁵, nutre-se da contingência histórica, alçando-se a partir do “vivido”, do “existencial”, do “concreto”, para decifrar os “sintomas” da realidade social, política, cultural, que decorrem da “degradação antropológica”. Critica o *presente*, o existente histórico, enquanto nele quer indicar a sua *atualidade*¹¹⁶ ou “falsa atualidade”, denunciando a forma como se objetivou a modernização da vida social italiana¹¹⁷, uma atualidade que teria deixado para trás “a época da Resistência”, as grandes esperanças no comunismo, a “luta de classe”. O que se apresenta na nova época histórica, diz Pasolini, é o *boom* econômico, o Estado do Bem-Estar e a industrialização¹¹⁸.

114. Cf. L. Betti et al., op. cit., p. 329: “Una orrenda ‘Nuova Preistoria’ sarà la condizione del neocapitalismo alla fine dell’antropologia classica, ora agonizzante. L’industrializzazione sulla linea neocapitalistica dissecherà il germe della Storia”. Os autores não indicam a fonte bibliográfica desse fragmento.

115. Há, no epistolário pasoliniano desse período, uma carta importante de Gianni Scalia escrita a 06 de setembro de 1975, na qual o mesmo se mostra entusiasmado pelas últimas considerações pasolinianas sobre os rumos do capitalismo na Itália. Em resposta, Pasolini chega a solicitar a Scalia que o “traduza” em termos de economia política. Diz Scalia: “Os teus últimos escritos... me persuadem cada vez mais. (...) Quando leio ‘economia política’, ‘modo de produção’, produção não apenas de mercadorias mas ‘de humanidade’... ‘produção de relações sociais de produção’... descoberta marxiana do ‘arcano da forma-valor’... quando leio isto, sinto vontade de falar, de discutir contigo, de te ‘traduzir’. / Enfim, me dá prazer ler-te, desesperado como estavas num debate no festival do *Unità* com Tortorella, Zangheri e tantos professores universitários (...) Que aflição e raiva. (Respondendo, ao meu discurso, tu estavas também, notavelmente [um] ‘tabu’: sabes, sempre, irracionalismo, vitalismo, arcaísmo... . Pensava, também, nos ‘frankfurtianos’!). / Repito-te, tenho vontade de te falar... de te dar razão, de ‘traduzir’ em termos teóricos, se permite, a tua perfeita imaginação teórica”. Em resposta, datada em 03 outubro de 1975, Pasolini afirma: “a tua idéia de ‘traduzir’ em termos de economia política o que eu digo jornalisticamente, parece-me não somente muito bela, mas que logo se concretize” [“La tua idea di ‘tradurre’ in termini di economia politica ciò che io dico giornalmisticamente mi sembra non solo bellissima, ma da attuarsi subito”] (P. P. Pasolini, *Lettere, 1955-1975*, Torino, Einaudi, pp. 748-749). Scalia, retomando esse argumento após a morte de Pasolini, comenta num artigo: “o último Pasolini exigia precisamente, para sua pesquisa, uma *nova*, última ‘descoberta de Marx’: exprimia a sua divergência de forma positiva na análise da sociedade ‘homologada’ pelo Capital e de forma negativa na ‘oposição da oposição instituída’: exigia... que fosse ‘ajudado’, e ... *realmente* respondido. [que] o ‘traduzisse’. (...) *agora* compreendo melhor, que Pasolini, dos últimos anos, ‘corsário’, está aqui: na necessidade de *traduzir* as suas intuições em termos de economia política (e de crítica da economia política...)” (L. Betti et al., op. cit., p. 376).

116. Essa atualidade exige de Pasolini uma tomada de consciência do novo quadro social e de seus “sujeitos” (quem são os novos “destinatários” de suas obras?). Também conduz à compreensão de que as categorias do seu “marxismo gramsciano” não mais se adequam aos novos problemas colocados por essa realidade. É preciso mudar, pois “aquilo que Gramsci dizia... e o que [Pasolini] pensava... não é mais lícito, não é mais seguro, porque a Itália entrou numa nova fase histórica”. Citado por L. De Giusti, *I Film di Pier Paolo Pasolini*, Roma, Gremese, 1985, p.104.

117. Segundo esclarece Nelson Melo e Sousa: “Modernização é um conceito usado para definir o processo de transformação da sociedade ocidental com a lenta difusão de instituições que surgem em resposta à transformação da economia pela industrialização progressiva” (N. M. e Sousa, *Modernidade, Desacertos de um Consenso*, São Paulo, Unicamp, 1994, p. 66). E Barcellona afirma que “a ‘representação’ da modernização é a neutralização técnica do mundo...” (P. Barcellona, *Il Ritorno del Legame Sociale*, p. 17).

118. Pasolini nega a possibilidade de encontrar uma nova “força contestatória” para o presente, a partir dos recursos teóricos, ideológicos, políticos e culturais apontados pela modernidade, uma vez que no presente ele se encontra “privado, praticamente e ideologicamente de *toda* esperança... de justificativas, de

A vida no presente não se põe mais como “vida clara”, não se tem mais, como outrora, a “desforra da vida boa contra a vida má. Da vida clara contra a vida tenebrosa”¹¹⁹. Trata-se, ao contrário, para Pasolini, da perda do sentido¹²⁰ provocada pela modernização, com a erosão do vivido e a violência da nova realidade.

possibilidades de álbi... de adiamentos. De onde nasce a ‘esperança’, a da práxis marxista e a da pragmática burguesa? Nasce de uma matriz comum: Hegel. Eu estou contra Hegel (existencialmente - empirismo herético). Tese? Antítese? Síntese?... parece muito cômodo... nenhum ‘sol do devir’, nenhum ‘mundo melhor’”. Citado por V. Mannino, *Invito alla Lettura di Pasolini*, Milano, Mursia, 1974, pp.52-53. Talvez fosse lícita a afirmação de que Pasolini vivenciou, nessa “crise”, aquilo que Lyotard e Vattimo definiram como o fim das Grandes Narrativas.

119. Citado por M. Lahud, *A Vida Clara. Linguagens e realidade segundo Pasolini*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 13.

120. As suas últimas confissões desoladas atestam o seu conflito com o próprio tempo: solidão, perseguição, fim das ilusões e das esperanças no futuro individual e coletivo (Cf. L. Betti et al., op. cit.).

“...a catástrofe da modernidade... reduz a pó estruturas e modos de vida tradicionais, elimina o sagrado, mina os hábitos imemoriais e as linguagens herdadas e deixa o mundo como um conjunto de materiais brutos a ser reconstruído racionalmente a serviço do lucro e do comércio, para ser manipulado e explorado na forma do capitalismo industrial”.

Frederic Jameson

CAPÍTULO II

Racionalidade tecnológica e mutação antropológica: A degradação do presente

É possível, agora, tendo já iniciado as questões que esclarecem a relação existente entre *sentido e história*, mas também as principais determinantes da problemática pasoliniana (pelo menos do último momento de sua obra), expor de modo mais aprofundado as categorias principais que compõem, nesse momento, o objeto da crítica pasoliniana: a “modernização capitalista” na Itália e suas conseqüências não apenas econômicas, mas também socioculturais; os fenômenos resultantes das mudanças ocorridas na ordem sistêmica que afetaram antropológicamente as relações no âmbito da realidade cotidiana e as “irracionalidades” que põem em risco a sociabilidade.

2.1. O fenômeno da mutação antropológica

O desenvolvimento enquanto “falso progresso”, é assim que Pasolini¹ denomina o processo de modernização² das relações econômico-sociais na Itália do pós-guerra. O novo

1. Para alguns intérpretes, a crítica pasoliniana à sociedade italiana e sua modernização teria inspiração frankfurtiana. São várias as indicações sobre a relação de Pasolini com os filósofos da Escola de Frankfurt: desde “Epígono frankfurtiano” (Gianni Scalia) - Cf. L. Betti et al., op. cit., p. 373 -, a “intelectual marcusiano” (Cf. L. Nazário, *Pier Paolo Pasolini*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 33). Há na literatura crítica à obra de Pasolini postulações acerca dessa pretensa relação: encontram-se, nesses trabalhos, considerações como as de Rinaldo Rinaldi, segundo as quais Pasolini, nesse último momento de sua vida e de sua produção, aparece como “um ser presente-ausente, estóico-platônico, que encontra talvez uma encarnação fugaz no uso que ... faz das suas fontes teóricas. Ele (repeteria)... lugares comuns sociológicos frankfurtianos, para revivê-los na situação italiana”. A novidade de suas denúncias não se encontraria, é claro, no seu contato teórico com a Escola de Frankfurt, como todos se apressaram em dizê-lo, mas nas suas análises políticas e sociais microscópicas (Cf. R. Rinaldi, *Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mursia, 1982, pp. 379 e 383). Já Enzo Golino afirma: “Certamente, entre finais dos anos sessenta e o início...dos setenta, os seus diagnósticos pessimistas parecem mais inspirados pelos instrumentos conceituais da Escola de Frankfurt (Adorno, mas principalmente Marcuse) do que aqueles gramscianos, já obsoletos”. Embora continuasse, diz este autor, ainda muito presente “o apelo à historicidade da Tradição, ao nacional-popular, ao papel ético-pedagógico... mantendo ativa, mesmo que indiretamente, a relação com Gramsci” (E. Golino, *Pasolini: il sogno di una cosa*, Bologna, Mursia, 1985, p. 19). Para Luigi Martellini, a crítica pasoliniana ao fenômeno da homologação cultural era uma exigência tomada das “teorias de Adorno e da Escola de Frankfurt [e] esse conceito... junto a outros sobre a cultura burguesa, sobre a política e sobre a sociedade... e um novo Poder”. Nesse contexto “parece fundamental para Pasolini, como já para os ‘frankfurtianos’, o problema do capitalismo e consumismo incessante”, isso explicaria as suas “previsões pessimistas” relativas aos anos setenta (L. Martellini, *Introduzione a Pasolini*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 142-144). Franco Fortini é o único a afirmar que “Pasolini não conheceu ou não usou aqueles instrumentos (essencialmente os textos da Escola de Frankfurt... ele se voltou mais para a esfera do estruturalismo, da lingüística e da psicanálise” (Cf. F. Fortini, *Attraverso*

regime de acumulação³ e, conseqüentemente, o avanço tecnológico exigido para a sua manutenção e desenvolvimento, constituiu para os indivíduos novos comportamentos, novos estilos de vida, novas formas de satisfação das necessidades, novos valores necessários à manutenção e reprodução do sistema.

É, na verdade, esse conjunto de *alterações* que se tornaram visíveis na imediatidade das relações cotidianas que Pasolini denominou de “mutação antropológica”. Um impacto brutal, no caso específico italiano, em relação às formas culturais anteriormente estabelecidas, que mediavam e integravam as antigas relações sociais.

Certamente, como explicita Pasolini, não se trata de uma mudança qualquer, mas de “uma enorme mutação que devastou as estruturas sociais da Itália”⁴ e que se realizou “durante a fase mais intensa de desenvolvimento industrial e econômico que esse país jamais conheceu”⁵.

Ele perseguiu os sinais e as marcas dessa *mutação antropológica*, a partir de um fenômeno como a “ideologia consumista” - que caracteriza o “novo hedonismo liberal”⁶ - “ligada a produção e ao consumo dos bens, na maior parte supérfluos”⁷ e que se impôs de forma *totalitária*⁸ à Itália, após a modernização capitalista.

As suas conseqüências são próprias de um processo, como afirma Pasolini, que não pode ser comparado a nenhum outro país industrializado⁹: “os outros grandes países europeus

Pasolini, Torino, Einaudi, 1993, p. 195).

2. Cf. D. Harvey, *Condição Pós-Moderna*, pp. 97-107.

3. Sobre esse regime de acumulação, diz Harvey aceitar amplamente “a visão de que o longo período de expansão do pós-guerra, que se estendeu de 1945 a 1973, teve como base um conjunto de práticas de controle do trabalho, tecnologias, hábitos de consumo e configurações de poder político-econômico, e de que esse conjunto pode com razão ser chamado de fordista-keynesiano” (Ibidem, p. 119).

4. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, Roma, Riuniti, 1983, p. 149: “un'enorme mutazione ha sconvolto le strutture sociali dell'Italia”.

5. Ibidem: “durante la fase di sviluppo industriale ed economico piú intensa che abbia mai conosciuto questo paese”.

6. Algo que, segundo Pasolini, contaminou todo o tecido social a todos os níveis, provocando “irracionalismo e desespero”. Nada foi feito contra: todos são responsáveis pela omissão.

7. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 150: “legata alla produzione e al consumo dei beni, per lo piú superflui”. Guy Debord descreve aqui esse fenômeno da maneira seguinte: “Na imagem da feliz unificação da sociedade pelo consumo a divisão real fica apenas *suspensa* até a próxima não realização no consumível. Cada produto específico, que deve representar a esperança de um atalho fulgurante para enfim aceder à terra prometida do consumo total, é apresentado cerimoniosamente como a singularidade decisiva” (G. Debord, *A Sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo* [1992]. Trad. bras. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 46).

8. A natureza do poder, após as transformações capitalistas na Itália, designada por Pasolini como tecnofascismo.

9. Jean Ladrière, ao refletir acerca dos *efeitos da desestruturação*, causada pela industrialização e pelo impacto da ciência e da tecnologia, sobre a *cultura* nas sociedades contemporâneas baseadas essencialmente na agricultura, afirma que: “Enquanto que, de um lado, as inovações tecnológicas só foram introduzidas passo a passo, do outro, impuseram-se de imediato de modo maciço, em toda a sua variedade. Enquanto que, de um lado, os modos de vida antigos tiveram tempo de se transformar progressivamente, sem rupturas muito violentas, do outro, estabeleceu-se um contraste extremamente surpreendente entre os modos de vida

atingiram a aculturação consumista de massa preparados por outras três grandes aculturações precedentes: a estatal monárquica, a da revolução burguesa e a da primeira revolução industrial”¹⁰.

Mas a Itália, explicita Pasolini, é um caso à parte: o desenvolvimento progressivo do consumismo, decorrente da nova regência do Capital, homologou uma “cultura modernizante” e tecnicamente organizada, destruindo tradições e culturas particularistas milenares, próprias de um mundo pré-industrial, de uma “Itália artesã e camponesa”, ou seja, pré-moderna. Esse seria o novo espírito, diz ele, da “segunda revolução industrial e da mutação dos valores que dela decorre”¹¹.

Pasolini descreve, na realidade, um verdadeiro “quadro apocalíptico” que envolve o conjunto das esferas de expressão dos indivíduos e de suas objetivações: domínio e repressão da vida, na sua totalidade, absorvendo esferas como a do trabalho, da política, da religião, da arte, da linguagem, do corpo, dos valores... .

Tratar-se-ia, de um verdadeiro “desastre”, visto que essa mutação produziu conseqüências bastante negativas no que concerne à impossibilidade de adequação imediata dos indivíduos aos novos modelos sociais impostos pelo sistema e, por outro lado, à irrealidade desse novo modo de vida mantido a partir de uma ideologia do *bem-estar* e da *felicidade*.

Essa mutação/assimilação destituiu, de acordo com Pasolini, toda uma ordem ontológica e antropológica anterior, de existência e expressividade (sentido), encaminhando o novo contexto das relações cotidiano-práticas a partir de *valores* fundados no “consumismo” e num pretense hedonismo, próprios de uma “nova burguesia”.

A “cultura” desapareceu ou está em vias de desaparecer, afirma ele, pois as transformações produzidas pela modernização deixou como marca apenas o *vazio*¹² se se entende por cultura não apenas “a cultura específica, de elite, de classe: ... [mas] também e antes de tudo (segundo o uso científico que fazem dela os etnólogos, os antropólogos, os

tradicional e os equipamentos importados veiculando, com eles, todas as potencialidades de que eram portadores” (J. Ladrière, *Os desafios da racionalidade*, O Desafio da Ciência e da Tecnologia às Culturas [1977]. Trad. bras. Hilton Japiassu, Petrópolis, Vozes, 1979, p. 97). Ver ainda Ch. Taylor, *Le Malaise de la Modernité*, pp. 9-19.

10. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 129: “gli altri grandi paesi europei erano giunti all'acculturazione consumistica di massa, preparati da altre tre grandi precedenti acculturazioni: quella statale monarchica, quella della rivoluzione borghese e quella della prima rivoluzione industriale”.

11. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 19: “della seconda rivoluzione industriale e della conseguente mutazione dei valori”.

12. Esse vazio se manifestou no caso específico da Itália um caso à parte, segundo Pasolini, resultado do processo de modernização enquanto ruptura radical, total e violenta com as tradições, os valores e os vários sentidos sociais anteriores. Algo semelhante ocorrerá, diz ele ainda, no futuro com os países do Terceiro Mundo com a máxima rapidez. (Cf. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 86).

melhores sociólogos) o saber e o modo de ser de um país no seu todo... a qualidade histórica de um povo com a infinita série de normas, freqüentemente não escritas, e aliás sempre inconscientes, que determinam a sua visão da realidade e regulam o seu comportamento”¹³.

Mas a nova organização da produção capitalista e seu desenvolvimento, com sua enorme quantidade de bens supérfluos e sua ideologia hedonista, produziu, segundo Pasolini, uma “nova humanidade” como resultado da mutação e degradação antropológica propiciada pela “nova cultura”. Uma “cultura” produzida pelos aparatos tecnológicos que tem, como alvo, a massa¹⁴.

Esse “quadro apocalíptico” (*quadro apocalittico*) envolve, diz ele, “burguesia e povo. As duas histórias se uniram, e é a primeira vez que isso acontece na história do homem. Esta unificação aconteceu sob o signo e pela vontade da *civilização de consumo*: do desenvolvimento”¹⁵.

O mesmo fenômeno provocou mudanças na *configuração social das classes e grupos*, que havia já perdido a sua dimensão histórica e de realidade anteriores, devido a assimilação aos novos valores e ao tipo de “universalidade” imposta pela ideologia hedonista do consumo.

Embora essa perda envolvesse todas as classes, explicita ele, os mais atingidos foram os jovens de classes menos favorecidas - uma vez que “viviam uma ‘cultura’ bem mais segura

13. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 87: “la cultura specifica, d’élite, di classe: ... anche, e prima di tutto (secondo l’uso scientifico che ne fanno gli etnologi, gli antropologi, i migliori sociologi) il sapere e il modo di essere di un paese nel suo insieme, ossia la qualità storica di un popolo con l’infinita serie di norme, spesso non scritte, e spesso addirittura inconsapevoli, che determinano la sua visione della realtà e regolano il suo comportamento”.

14. Pode-se identificar em vários posicionamentos críticos de Pasolini, em relação ao presente, traços decorrentes de uma certa leitura de obras dos filósofos frankfurtianos. Pasolini sempre recusou o que denominou de “civilização tecnológica”. Ele esteve sempre atento aos rumos que o progresso técnico ocupou no “neocapitalismo”, às conseqüências nefastas dessa racionalidade no reordenamento da “sociedade industrial” no sentido da eficiência dos novos aparatos utilizados pelo sistema para a sua reprodução. O último Pasolini enfrentou, para dizer com Marcuse, a problemática da “sociedade unidimensional” ou mesmo do “homem unidimensional”. A constante ameaça que recai sobre os indivíduos, em relação às suas potencialidades: corpo, linguagem, pensamento, valores, sexualidade ... , devido aos novos aprimoramentos que a sociedade desenvolvida utilizou como recurso para a produção e acumulação da riqueza abstrata. Trata-se, segundo Pasolini, da “revolução da Ciência Aplicada”, que se delineava na Europa como “uma nova forma de civilização e um longo futuro de ‘desenvolvimento’ programado pelo Capital”, enquanto “revolução” no interior do próprio capitalismo e enfrentada por ele, de forma crítica, a partir de contribuições dos frankfurtianos (Cf. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 32). O fenômeno da “unidimensionalidade” produzido por uma “razão-pragmática” (instrumental) abarcou a sociedade industrial na sua totalidade provocando todo um redimensionamento da organização social a favor da lógica do sistema. Todo esse processo produziu uma cultura, segundo Pasolini, “de caráter tecnológico ... estritamente pragmática” ligada às finalidades dos aparatos do sistema (Ibidem, p. 30).

15. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 11: “comprende borghesia e popolo. Le due storie si sono dunque unite: ed è la prima volta che ciò succede nella storia dell’uomo. Tale unificazione è avvenuta sotto il segno e per volontà della civiltà dei consumi ; dello ‘sviluppo’”.

e absoluta do que aquela vivida pelos jovens das classes dominantes”¹⁶ - e acima de tudo, o *subproletariado*¹⁷.

Essa destruição das principais características antropológicas da realidade italiana eliminou toda uma normatividade e expressividade e abateu, em particular, a forma de vida das camadas populares ainda ligadas aos antigos mundos dialetais, a culturas particulares, reais. Mas, seja qual for a sua reivindicação de autonomia e de individualismo, escreve Pasolini, o homem dessa mutação “não pertence mais a si mesmo. É um homem formal, privado de todos os seus poderes. (...) Esse homem não tem mais raízes, é uma criatura monstruosa do sistema; ... capaz de tudo”¹⁸.

16. *Ibidem.*, p. 89: “vivevano una ‘cultura’ ben piú sicura e assoluta di quella vissuta dai giovani delle classi dominanti”. Pasolini aceitou também de Marcuse a idéia da integração do proletariado (e subproletariado) às exigências da “sociedade industrial”. É o que Pasolini indica ao falar de um “contexto social unificado”, onde povo e burguesia, operários e subproletariado são assimilados igualmente. A burguesia e o proletariado ainda são as classes básicas, mas “o desenvolvimento capitalista alterou a estrutura e a função dessas duas classes de tal modo que elas não mais parecem ser agentes de transformação histórica” (H. Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial. O Homem Unidimensional* [1966]. Trad. bras. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 16). Daí Pasolini afirmar que as duas histórias se uniram pela primeira vez. Nessa perspectiva, discursos onde apareçam palavras como: “‘conservação’ e ‘revolução’... não têm mais sentido”. A realidade social se apresenta, assim, como um todo integrado onde não há mais espaço para qualquer oposição (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 47). Estes argumentos sobre as transformações capitalistas foram energeticamente problematizados e refutados por E. Mandel, ao considerar a idéia de uma “racionalidade tecnológica” como ideologia e mistificação que mascara a realidade social e suas contradições (Cf. E. Mandel, *El capitalismo tardio*, pp. 485-506).

17. É significativa a presença do *subproletariado* na obra pasoliniana: fruto de condições extremas da crise e desintegração social no capitalismo, esses indivíduos - formando enormes guetos - expressavam, segundo Pasolini, a sua vida a partir de modelos de comportamento e valores de uma cultura anterior (campesina). Diferentemente dos *operários*, diz ele, o subproletariado tinha se conservado perfeitamente estranho “à história burguesa”. São esses indivíduos que constituíram na realidade e na obra pasoliniana a figura do “desajustado” (*disadattato*), mas que encontravam uma forma de “integrar-se” (*sistemarsi*) na sociedade. Na busca de sobrevivência, eles se colocavam à margem da sociedade, adotando modelos bem específicos para melhor conduzir a sua existência. Transformavam-se em bandidos, delinquentes ou simplesmente miseráveis, constituindo desse modo uma *alteridade* face à realidade social dominante. Esses “sujeitos sociais”, diz Pasolini, são quase desconhecidos pelo registro civil do Estado, pelo poder político, pela literatura e pelas ciências humanas. Foram esses indivíduos que ocuparam, nos anos cinquenta, um espaço determinante nos seus escritos literários e, nos anos sessenta, em alguns de seus filmes. Com a modernização, eles foram assimilados, adotando a cultura e o modo de vida pequeno-burguês.

18. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 150: “L’uomo di questa mutazione... non appartiene piú a se stesso. È un uomo formale, privato di tutti i suoi poteri. (...) Quest’uomo non ha piú radici, è una creatura mostruosa del sistema; lo ritengo capace di tutto”. Na reflexão de Adorno e Horkheimer o papel da “indústria cultural” é determinante na formação das consciências enquanto “domestificação civilizadora”, sobretudo no que diz respeito ao padrão de comportamento demasiadamente conformista da sociedade industrial. Nessa sociedade, dizem eles, “o conformismo substitui[u] a consciência”. A presença da “indústria cultural” alia-se à dominação técnica, impedindo por parte dos indivíduos a formação da autonomia, da independência, da capacidade crítica de julgar e decidir conscientemente (Cf. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento* [1944]. Trad. bras. Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1991, pp. 113-156). Vattimo recusou a análise de Adorno/Horkheimer a respeito dos efeitos dos *mass media*: “parece ser exatamente o contrário à imagem que um filósofo como Adorno ainda tinha. ... Adorno, em obras como *A Dialética do Iluminismo* (escrita em colaboração com Max Horkheimer) e *Minima Moralia*, previa que o rádio (só mais tarde a televisão) tivesse o efeito de produzir uma homologação geral da sociedade” (G. Vattimo, *A Sociedade Transparente*, p. 13).

Essa “mutação cultural” que arrastou a Itália, “a afasta do fascismo histórico como também do socialismo democrático”¹⁹; no entanto, diz Pasolini, um “novo fascismo” se configura, um fascismo em que a “cultura popular” aparece como dado arqueológico, recoberta por uma outra produzida pelos imperativos do consumo das mercadorias e homologada pela eficiência da técnica.

Trata-se de um “novo fascismo”, o da totalização dos modelos industriais, da uniformização enquanto “conquista global da mentalidade através da obsessão de produzir, de consumir, e de viver em função disso”²⁰. É um fascismo que, através das novas conquistas tecnológicas, nivela culturalmente o capitalismo do pós-guerra, suprimindo “as diferenças psicológicas e, literalmente, físicas”²¹.

2.2. A mutação antropológica e o novo fascismo

O novo industrialismo não se contenta mais com “um homem que consome”, explicita Pasolini, “mas pretende que não sejam concebíveis outras ideologias senão a do consumo”²². Esse “totalitarismo”, que tem no Centro²³ toda a manifestação e administração do sistema, de acordo com ele, é inigualável na história: “nenhum centralismo fascista conseguiu fazer o que fez o centralismo da ‘civilização de consumo’ (*civiltà dei consumi*)”²⁴.

Confrontando “fascismo tradicional” e “novo fascismo”, Pasolini diz que, no primeiro, os modelos propostos não afetaram as *tradições e normas da convivência e comportamentos culturais*, embora se tratassem de modelos “reacionários e monumentais”: “as várias culturas particulares (camponesas, subproletárias, operárias) continuavam imperturbáveis adequando-se aos seus antigos modelos: a repressão se limitava à obtenção da adesão das mesmas pela palavra”²⁵. O mesmo não ocorreu na forma do novo fascismo: agora,

19. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 150: “la allontana dal fascismo storico come dal socialismo democratico”.

20. Ibidem, p. 152: “conquista globale della mentalità tramite l’ossessione di produrre, di consumare, e di vivere in conseguenza”.

21. Ibidem, p. 150: “le differenze psicologiche, e, letteralmente, fisiche”.

22. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 28: “un uomo che consuma, ma pretende che non siano concepibili altre ideologie che quella del consumo”.

23. Esse Centro, que corresponderia ao Norte italiano industrializado (sobretudo Milão e Turim), administra todo o país através de uma “nova classe realmente hegemônica”, que identificou consigo mesma toda a sociedade italiana, unificando a partir da “nascente tecnocracia” um novo tipo de cultura e de língua efetivamente nacional (Cf. P. P. Pasolini, *Empirismo Eretico*, pp. 20-21).

24. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 27: “Nessun centralismo fascista è riuscito a fare ciò che ha fatto il centralismo della civiltà dei consumi”.

25. Ibidem, p. 27: “Le varie culture particolari (contadine, sottoproletarie, operaie) continuavano imperturbabili a uniformarsi ai loro antichi modelli: la repressione si limitava ad ottenere la loro adesione a parole”. Pasolini designa com o termo “fascismo tradicional” o fascismo relativo ao período de 1922-1944 na

“a adesão aos modelos impostos pelo Centro é total e incondicional”²⁶, e todos esses modelos estariam ligados às novas exigências do consumismo e da nova ordem da acumulação capitalista. Esse fascismo, esse verdadeiro fascismo, diz Pasolini, “os sociólogos chamaram muito afavelmente ‘a sociedade de consumo’”²⁷.

O *totalitarismo* e o caráter manipulatório dessa sociedade teriam decorrido das inovações tecnológicas - necessárias à nova reprodução social - que se constituíram em um novo poder: um poder tecnofascista, tolerante mas inteiramente repressor. Ter-se-ia, aqui, uma nova racionalidade, mantida pelos aparatos técnicos que reforçaram de forma repressora ainda mais o poder de *coesão e integração social*, que resultou de revoluções internas à organização da produção capitalista: “revolução das infra-estruturas e ... do sistema de informações”²⁸. Uma coesão-integração propiciada por um sistema planejado tecnicamente que terminou unindo a “periferia ao Centro, abolindo toda distância material”²⁹.

Na verdade, é essa “revolução” do sistema de informação e comunicação que possibilitou a “universalização” da ideologia consumista. A crítica de Pasolini se dirige,

Itália. Ver aqui R. de Felice, *Explicar o Fascismo* [1976]. Trad. port. Carlos Veiga Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1978.

26 P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 27-28: “L'adesione ai modelli imposti dal Centro, è totale e incondizionata”.

27. Ibidem, p. 285: “i sociologi hanno troppo bonariamente chiamato ‘la società dei consumi’”. Mantém-se aqui a expressão “civilização de consumo” (*civiltà dei consumi*), ao invés de “sociedade de consumo”, por questão de rigor em relação à crítica de Pier Paolo Pasolini à sociedade capitalista contemporânea. Ele defende, nos anos setenta, que a conceituação corrente entre os sociólogos de “sociedade de consumo” é: “Uma definição que parece inócua, simplesmente oportuna” [“Una definizione che sembra innocua, puramente indicativa”] (Ibidem). Com a mesma preocupação, Adorno e Horkheimer recusaram, na obra *Dialética do Esclarecimento*, a expressão “cultura de massa” substituindo-a, criticamente, pela expressão “indústria cultural” a fim de excluir, de antemão, escreve Adorno, “a interpretação que agrada aos advogados da coisa: estes pretendem, com efeito, que se trata de algo como uma cultura surgindo espontaneamente das próprias massas, em suma, da forma contemporânea da arte popular. Ora, dessa arte a indústria cultural se distingue radicalmente. ... Em todos os seus ramos fazem-se... produtos adaptados ao consumo das massas que em grande medida determinam esse consumo. (...) Isso, graças tanto aos meios atuais da técnica, quanto à concentração econômica e administrativa. A indústria cultural é a integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores” (G. Cohn [org.], *Adorno*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1986, p. 92). Ver também, para uma análise sobre “indústria cultural” e consumismo, T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, pp. 113-156.

28. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 28: “rivoluzione delle infrastrutture e ... del sistema d'informazioni”.

29. Ibidem: “la periferia al Centro, abolendo ogni distanza materiale”.

sobretudo, à televisão³⁰: por meio desse instrumento, o “centro assimilou para si o país, ... tão historicamente diferenciado e rico de culturas originais”³¹.

Através de uma gigantesca homologação cultural, o *sistema de comunicação* teria dissolvido as diversidades culturais, étnicas, substituindo os antigos referenciais culturais, humanistas por um hedonismo neo-laico, alheio em absoluto “a todo valor humanista e cegamente estranho às ciências humanas”³².

Essa homologação cultural, enquanto efetivava a “coesão social”, liquidou a ideologia anterior, mantida pelo poder da religião e da igreja, substituindo-a por um hedonismo de massa. Os italianos, diz Pasolini, aceitaram com entusiasmo os novos modelos impostos pela televisão, expressos “segundo normas da Produção criadora de bem-estar (ou melhor, de salvação da miséria)”³³.

A nova cultura, de caráter tecnológico, se efetivou de forma pragmática, “deformando” (*ratrapimento*) as faculdades intelectuais e morais dos indivíduos. E Pasolini responsabiliza a televisão pelo processo de demolição do antigo modo de vida e das formas anteriores de expressão individual e coletiva. Ele responsabiliza, portanto, a televisão “não ... enquanto ‘meio técnico’, mas enquanto instrumento do poder e [por ser] ela mesma poder”³⁴. Para Pasolini, é “através do espírito da televisão que se manifesta concretamente o espírito do novo poder”³⁵. Teríamos então, aqui, um processo autoritário e repressor que os “meios de comunicação” efetivam, criando novas mentalidades que objetivam de forma competente o novo fascismo.

Esse novo fascismo fundou o seu poder na promessa *de comodidade e bem-estar* (do consumismo); um poder de homologação cultural tendo em vista esses valores, que arruinou a

30. Para Pasolini a televisão conduz à criminalidade: uma de suas “propostas swiftianas” (definição humorística) para eliminar *esse fenômeno* é a “abolição” imediata desse meio técnico. Na atualidade, as críticas à televisão têm se reforçado como mostra a revista italiana *L'Espresso*, num artigo intitulado “Defendamo-nos contra a televisão”, onde ela é acusada de possibilitar a destruição da razão, a tirania da ignorância, a desinformação sistemática, a eliminação do compromisso coletivo... O mesmo artigo reúne considerações críticas de filósofos, sociólogos e escritores como Norberto Bobbio, Karl R. Popper, Gianni Vattimo, Marshal McLuhan, Umberto Eco... (Cf. T. Malaspina, “Difendiamoci dalla Televisione” in: *L'Espresso*, Roma, Mondadori, nº 49, dezembro/1995, pp. 22-30)

31. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 28: “il Centro ha assimilato a sé l'intero paese, che era così storicamente differenziato e ricco di culture originali”.

32. *Ibidem*: “ogni valore umanistico e ciecamente estraneo alle scienze umane”.

33. *Ibidem*, p. 29: “secondo le norme della Produzione creatrice di benessere (o, meglio, di salvezza dalla miseria)”.

34. *Ibidem*, p. 30: “Non ... in quanto ‘mezzo tecnico’, ma in quanto strumento del potere e potere essa stessa”. No que diz respeito aos riscos que envolvem a televisão em termos político-sociais, ver K. Popper, J. Condry, *Televisão: um perigo para a democracia*. Trad. port. Maria Carvalho, Lisboa, Gradiva, 1995. Ver ainda A. Lyttelton, “Itália: o triunfo da TV”, *Revista Política Externa*, São Paulo, Paz e Terra, vol. 3, dez. 1994, pp. 20-32.

35. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 30: “attraverso lo spirito della televisione che si manifesta in concreto lo spirito del nuovo potere”.

própria organização eclesiástica e o seu prestígio, já que a “nova mentalidade” modernizante é *antireligiosa*. Ora, diz Pasolini, na medida em que a Igreja, o mundo camponês, a burguesia paleo-industrial formavam um todo único, a Religião podia ser reconhecida em todos esses três momentos de uma mesma cultura; mas, com a “degradação antropológica” produzida pelo tecnofascismo da *civilização de consumo*, a Igreja terminou destituída de sua função na integração social: “ninguém poderia pensar que o mundo camponês, religioso (e a burguesia paleo-industrial de origem camponesa) desapareceria tão rapidamente”³⁶.

Economia camponesa e Igreja representavam, segundo ele, a mesma realidade, mesmo quando “através da primeira revolução industrial começou a se formar a burguesia moderna”³⁷. Nada é comparável, no entanto, diz ele, à “revolução” da *civilização de consumo*: a Igreja perde a sua dimensão de *instância religiosa* e passa a “instrumentalizar” (*strumentalizzare*) essa “nova classe” dominante, sendo também instrumentalizada por ela.

Trata-se para a Igreja, assim, de uma *nova concordata*, desta vez com o Estado pós-fascista, enquanto aliança de poder: características antropológicas como fé, valores morais, cultura humanista e todo um “modo de vida” que junto à Família era reproduzido desapareceram com essas transformações.

No novo fascismo da *civilização de consumo*, os antigos liames que sustentavam a relação Igreja-Família são destituídos, dada as novas exigências da reprodução social. A família, escreve Pasolini, “era o núcleo daquele [antigo] estado econômico (portanto, camponês: o ciclo das estações, o tipo de produção e consumo, o mercado, ... a pobreza...) no qual era possível, aliás, historicamente insubstituível, a presença da Igreja”³⁸. A realidade produzida pelo “novo centralismo fascista”, mantida tecnologicamente, destruiu completamente a Itália paleo-industrial, “com os seus ‘pais’, as suas religiões, as suas ideologias e as suas formas de vida”³⁹.

Mas essa destruição dos *antigos liames* antropológicos não destruiu, mas reforçou o papel da família: na *civilização de consumo*, a família voltou a ser aquele “poderoso e insubstituível centro infinitesimal de tudo”⁴⁰. Ela voltou a ser uma realidade mais sólida e ainda mais privilegiada do que antes, porque a *civilização de consumo* (*civiltà dei consumi*)

36. Ibidem, p. 40: “niente poteva far pensare che il mondo contadino, religioso (e la borghesia paleoindustriale di origine contadina) sarebbe così rapidamente finito.”

37. Ibidem, p. 41: “attraverso la prima rivoluzione industriale ha cominciato a formarsi la borghesia moderna”.

38. Ibidem: “era il nucleo di quello stato economico (appunto contadino : il ciclo delle stagioni, il tipo di produzione e consumo, il mercato, ... la povertà ...) in cui era possibile, anzi, storicamente insostituibile, la presenza della Chiesa”.

39. Ibidem, p. 21: “coi suoi ‘padri’, le sue religioni, le sue ideologie e le sue forme di vita”.

40. Ibidem, p. 42: “quel potente e insostituibile centro infinitesimale di tutto che era prima”.

necessita da família: “Um único indivíduo pode não ser o consumidor que o produtor quer. Isto é, pode ser um consumidor irregular, imprevisível, livre nas escolhas, surdo, capaz até de recusa: da renúncia a esse hedonismo, que se tornou a nova religião”⁴¹.

Não há lugar, então, nessa nova realidade, para o *individuo autonomo*: a própria noção de um indivíduo autônomo é contraditória, constitui uma “diversidade” face ao *modo de vida* instituído pelo novo centralismo fascista. O indivíduo singular “deve ser substituído... pelo homem-massa”⁴². E, nessa nova ordem e exigência consumista, “a família é ... o único ‘exemplum’ concreto possível de ‘massa’”⁴³. É, de acordo com Pasolini, no interior da família, que o indivíduo se torna realmente consumidor: primeiro pelas exigências sociais do casal, depois, pelas exigências sociais da própria família.

No que diz respeito à sua função reprodutora, a família, que tinha sido por tanto tempo o *specimen* mínimo ao mesmo tempo da economia camponesa e da civilização religiosa, passa a ser com as transformações *specimen* mínimo da civilização consumista de massa. Que relação pode ainda ter a religião e a família, pergunta Pasolini, a família compreendida “como ‘base’ da vida de um mundo totalmente industrializado, cuja única ideologia é um neo-hedonismo completamente materialista e laico no sentido mais estúpido e passivo...?”⁴⁴ E ele responde: apenas uma relação exterior, calculada e formal, dada a dimensão racional-técnica que sustenta essa racionalidade, em que valores como *fé*, *esperança* e *caridade* ... são expulsos pelo novo *pragmatismo* da tecnificação da vida⁴⁵.

A nova cultura, fruto de uma racionalidade da eficiência, aboliu toda ligação com um *passado pré-industrial e anacrônico*. Enquanto “cultura de massa”, ela homologou uma *nova universalidade* mantida de forma autoritária pelos aparatos tecnológicos - não há mais lugar para “uma cultura eclesiástica, moralista e patriota”⁴⁶, já que o novo poder, o do centralismo

41. Ibidem: “la civiltà dei consumi ha bisogno della famiglia. Un singolo può non essere il consumatore che il produttore vuole. Cioè può essere un consumatore saltuario, imprevedibile, libero nelle scelte, sordo, capace magari del rifiuto: della rinuncia a quell’edonismo che è diventato la nuova religione”.

42. Ibidem: “deve essere sostituito ... con l’uomo-massa”. Os riscos que sofrem o indivíduo e a construção da individualidade com a uniformização/massificação foram explicitados por Adorno/Horkheimer ao tratar da problemática da “indústria cultural”. Essa indústria “realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar e, enquanto indivíduo, é puro nada e absolutamente substituível” (T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, p. 136).

43. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 42-43: “La famiglia è ... l’unico possibile ‘exemplum’ concreto di ‘massa’”.

44. Ibidem, p. 43: “Famiglia intesa come ‘base’ della vita di un mondo totalmente industrializzato, la cui unica ideologia è un neo-edonismo completamente materialistico e laico, nel senso più stupido e passivo ...?”

45. A Igreja, com seu rígido (e irreligioso) pragmatismo, diz Pasolini, ignorava essa transformação da família.

46. Ibidem, p. 49: “una cultura ecclesiastica, moralistica e patriottica”.

fascista da *civilização de consumo*, “não sabe mais o que fazer com a Igreja, Pátria, Família e outras extravagâncias semelhantes”⁴⁷.

Pasolini denunciou a dimensão *totalitária e falseadora* da realidade produzida por essa aculturação repressora, que caracteriza a modernização econômico-social do capitalismo do pós-guerra na Itália. Uma aculturação que pôs em risco as várias formas de diversidades: seja em relação às várias culturas particulares e reais, seja em relação aos valores ainda ligados à cultura popular camponesa ou humanista, seja a grupos sociais... .

Para substituir as *culturas e valores* que expressavam o universo camponês e operário anterior à modernização, são impostos os novos valores consumistas próprios do capitalismo do pós-guerra, transformando os indivíduos em pequeno-burgueses impotentes. Todos aqueles valores reais, diz Pasolini, tanto populares como burgueses, “sobre os quais estavam apoiados os poderes estatais anteriores, ruíram... carregando no seu desmoronamento os ‘falsos’ valores daqueles poderes. Os novos valores consumistas, na verdade, prevêm o laicismo (?), a tolerância (?) e o hedonismo mais desenfreado, a ponto de ridicularizar a prevenção, cautela, respeitabilidade, pudor e, em suma, todos os velhos ‘bons sentimentos’”⁴⁸.

Essa aculturação teve, segundo Pasolini, uma dimensão *interclassista*, uma universalidade vazia e autoritária que destituiu, aparentemente, a diversidade no modo de vida dos vários grupos e classes sociais. Nunca, diz ele, a *diversidade*⁴⁹ foi tão culpada e provocou tanto medo.

Em contrapartida, nessa mesma sociedade, a *tolerância* se pôs como um artifício do poder, para melhor apropriar-se da vida dos indivíduos. Mas essa tolerância não é senão, diz ele, a imposição de uma só “igualdade” abstrata, falsa, produzida pelos *mecanismos autoritários e instrumentalizadores* do sistema. Trata-se, na verdade, de uma tolerância apenas nominal: “uma ‘tolerância real’ seria uma contradição em termos”⁵⁰ e acabaria sendo

47. Ibidem: “non sa più che farsene di Chiesa, Patria, Famiglia e altre ubbie affini”.

48. Ibidem, pp. 115-116: “su cui erano fondati i precedenti poteri statali, sono così crollati, trascinando nel loro crollo i valori ‘falsi’ di quei poteri. I nuovi valori consumistici prevedono infatti il laicismo (?), la tolleranza (?) e l’edonismo più scatenato, tale da ridicolizzare risparmio, previdenza, rispettabilità, pudore, ritegno e insomma tutti i vecchi ‘buoni sentimenti’”.

49. É justamente nesse contexto histórico de crescente *homologação de modelos* (econômicos, culturais e de vida), de *impositiva redução* de toda “diferença” a um único denominador (dos interesses do Capital) que Pasolini levanta a questão da “diversidade”. Sem reduzi-la a esquemas abstratos ou predominantemente homófilos, propondo uma abordagem em termos de uma reflexão social e política, que engloba, num resgate coletivo, outras formas (étnicas, culturais, sexuais, de classe...) e denunciando a falsidade da tolerância oferecida às “minorias” pela modernização.

50. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 23: “una ‘tolleranza reale’ sarebbe una contraddizione in termini”.

“uma forma refinada de condenação (...). Nenhuma maioria poderá jamais abolir da própria consciência o sentimento da ‘diversidade’ das minorias”⁵¹.

Pasolini responsabiliza os aparatos tecnológicos de comunicação, enquanto difusores da nova ideologia hedonista do consumo, pela imposição de uma nova “linguagem do comportamento na realidade” (*linguaggio del comportamento nella realtà*), na qual desaparece qualquer mudança no “modo de vestir, no modo de caminhar, no modo da seriedade, no modo de sorrir, no modo de administrar, em suma, de se comportar”⁵²; uma “uniformidade” homologante foi imposta aos indivíduos pelo novo poder - agora, “a ânsia do consumo é uma ânsia de obediência a uma ordem não enunciada”⁵³.

Tratar-se-ia de mais um artifício do centralismo fascista que Pasolini atribui à forma de reprodução social no “neocapitalismo”: todos sentem “a ânsia, degradante, de ser igual aos outros no consumir, no ser feliz, no ser livre: dado que é essa a ordem que ... inconscientemente [foi] recebida, e à qual [cada um] ‘deve’ obedecer, sob pena de se sentir diferente”⁵⁴.

Explicita-se, assim, de acordo com a crítica pasoliniana, o aspecto totalitário e autoritário de uma ordem econômico-social que, para a sua reprodução, exclui a “diferença” e os comportamentos que não sejam aqueles dos modelos instituídos pelo consumismo. Essa sociedade sancionou como “sagrados” o consumo e a mercadoria, impelida, naturalmente, pela perspectiva de uma nova qualidade de vida.

2.3. O novo fascismo e o genocídio

A homologação cultural, destituidora e repressora, própria do novo centralismo fascista, quando assimilada pelo comportamento “normal e conformista” do consumidor,

51. Ibidem, pp. 23-24: “una forma di condanna più raffinata. (...) Nessuna maggioranza potrà mai abolire dalla propria coscienza il sentimento della ‘diversità delle minoranze’”.

52. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 71: “nel modo di vestire, nel modo di camminare, nel modo di essere seri, nel modo di sorridere, nel modo de gestire, insomma, nel modo di comportarsi”. Para Adorno e Horkheimer, a “indústria cultural” cumpre, na sua função homologadora, a padronização dos comportamentos sociais encaminhando os indivíduos a participar de uma “identidade incondicional” com um certo universal. Nisso consistiria a ilusão da existência do indivíduo e da tolerância em relação ao mesmo. Como falar de “individualidade”, se a própria idéia de “individual” acha-se mergulhada na indistinta universalidade? O que ela consegue comunicar aos “indivíduos” é a estereotípiã, concorrendo dessa maneira para a predominância da “pseudo-individualidade”: “é só porque os indivíduos não são mais indivíduos... que é possível reintegrá-los totalmente nessa universalidade” (T. W. Adorno, M. Horkheimer, op. cit. pp. 144-145).

53. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 72: “L’ansia del consumo è un’ansia di obbedienza a un ordine non pronunciato”.

54. Ibidem: “l’ansia, degradante, di essere uguale agli altri nel consumare, nell’essere felice, nell’essere libero: perché questo è l’ordine che egli ha inconsciamente ricevuto, e a cui ‘deve’ obbedire, a patto di sentirsi diverso”.

realiza também, segundo Pasolini, um empobrecimento da “linguagem verbal”, afetando-a na sua expressividade. Esse empobrecimento seria resultado, segundo ele, da emergência de uma nova linguagem que se reduzira à mera “comunicação”, à *mera funcionalidade técnica*, que invadiu inclusive toda a esfera do vivido, enquanto reprodutora das exigências do sistema.

Trata-se, portanto, de uma alteração desintegradora da expressividade dos indivíduos: com a presença dos aparatos técnicos da comunicação, essa nova linguagem (uma linguagem empobrecida) toma o lugar da expressão, dissolvendo a partir do princípio homologador da técnica características lingüísticas particulares⁵⁵.

A nova realidade produzida por um “novo tipo de civilização” (*nuovo tipo di civiltà*) não se reproduziria sem uma nova cultura e uma nova língua nacional: para criá-las, o que conta é o “espírito funcional da técnica”, pois não se pode mais propor os dialetos⁵⁶, a sua pronúncia, ou os particularismos lingüísticos como alternativa, uma vez que se tornaram anaerônicos diante do *novo principio da linguagem instrumental e técnica* (ou tecnológica).

Pasolini compreendeu a especificidade da unificação⁵⁷ desse novo poder (centralismo fascista) e o quanto a linguagem também sofreu mudanças (sentido antropológico) com a modernização: o patrimônio lingüístico anterior, aquele dos dialetos e de formas intelectualizadas da cultura, foi suplantado por uma “linguagem técnica” que homologou e instrumentalizou o italiano como “novo espírito unitário e nacional”⁵⁸. A nova linguagem da modernização capitalista é uma linguagem convencional e esterilizada: “no futuro não haverá mais apelo à poesia ... existirá somente uma radicalização da luta ... entre comunicabilidade e expressividade”⁵⁹.

Foi enquanto “linguagem da mecânica ou da ciência aplicada”⁶⁰ que ela se objetivou nos instrumentos da nova cultura como “os jornais, o rádio, a televisão. Instrumentos nada

55. Pasolini estende a sua reflexão sobre o processo de modernização e suas decorrentes implicações antropológicas no âmbito da língua italiana e dos novos códigos lingüísticos. O princípio homologador é a tecnologia e, portanto, o predomínio da finalidade comunicativa sobre a finalidade expressiva: a assimilação da língua às determinantes das relações de produção do “neocapitalismo” (P. P. Pasolini, *Empirismo Eretico*, pp. 5-24).

56. O Norte industrial, possuindo o patrimônio lingüístico (linguagens técnicas), substituiu os dialetos (expressividade/particular) nivelando totalmente o italiano, como atesta Pasolini, a partir da precisão inexpressiva da comunicação técnica (Ibidem, pp. 21-25).

57. Não podendo mais o Norte propor os próprios dialetos, uma vez que ele mesmo contribuiu para torná-los tão arcaicos quanto os do Sul, serviu-se, então, de sua nascente tecnocracia, identificando-se hegemonicamente com toda a nação e elaborando um novo tipo de cultura e de linguagem efetivamente nacional (Ibidem, p. 21).

58. Ibidem: “nuovo spirito unitario e nazionale”.

59. Ibidem, p. 23: “nel futuro non ci sarà più richiesta di poesia ... ci sarà soltanto una radicalizzazione della lotta ... tra comunicatività ed espressività”.

60. Ibidem, p. 30: “linguaggio della meccanica o della scienza applicata”. Adorno e Horkheimer, analisando a forma da linguagem e sua relação com a dimensão comunicativa, na “indústria cultural”.

mais⁶¹. E, criticando o seu aspecto instrumental, ele afirma que os códigos dessa linguagem estão destituídos de toda e qualquer dimensão metafísica, uma vez que o seu tecnicismo visa o imediatismo no que concerne à construção e difusão dos novos modelos de comportamento e de vida.

A língua das novas relações de produção e consumo da modernização capitalista perdeu o seu sentido antropológico de *expressividade* dada a sua função apenas *comunicativo-instrumental*. Enquanto língua vinculada ao aparato técnico da reprodução social, tem como única meta a construção e a socialização de um novo modelo de homem exigido pelo novo poder: o homem-massa do consumismo⁶². Ela é, para Pasolini, a negação *concreta* e degradante da expressividade no interior dos códigos lingüísticos. A sua nova normatividade solapa a sua antiga função antropológica de mediação da convivência sociocultural entre os indivíduos, pela qual se dava o reconhecimento dos modelos que orientavam seus comportamentos.⁶³

Essa negação se efetiva, segundo ele, com a “presença do ‘princípio tecnológico’, ... princípio homologador e modificador e, portanto, nacionalizador do italiano, ... revelada através de sua ação - mas já aberrante e patológica desde o início - sobre os vários tipos de linguagens, que ... se apresentam todos ‘negativos’: a linguagem do jornalismo, da televisão, da publicidade, da política, do falar comum do Norte”⁶³.

No mundo unitário da “civilização tecnológica”, o mundo agrário com sua cultura e seu modo de vida permanece apenas como “sobrevivente” devido à grande mutação antropológica advinda do desenvolvimento do “neocapitalismo”. Pasolini reconhece, então, nesse desastre antropológico realizado por um poder “tecno-fascista” e pelo consumismo, um

afirmam que: “quanto mais as palavras se convertem de veículos substanciais do significado em signos destituídos de qualidade, quanto maior a pureza e a transparência com que transmitem o que se quer dizer, mais impenetráveis elas se tornam. (...) Mas deste modo a palavra, que não deve significar mais nada e agora só pode designar, fica tão fixada na coisa que ela se torna uma fórmula petrificada ... a palavra purificada ... como instância de um aspecto abstrato... desligado da expressão (que não existe mais) pela busca compulsiva de uma impiedosa clareza” (T. W. Adorno, M. Horkheimer, op. cit., pp. 133-134). Ver também aqui H. Marcuse, op. cit., pp. 92-121.

61. P. P. Pasolini, *Empirismo Eretico*, p. 32: “i giornali, la radio, la televisione, strumenti, niente altro”.

62. Pasolini desenvolve, nesse contexto, toda uma reflexão crítica acerca da “linguagem da publicidade”, ligada ao princípio homologador tecnológico onde o *slogan* - dada a sua dimensão meramente comunicativa (=instrumental) - representa uma “expressividade de massa” (*expressività di massa*) (Ibidem, pp. 5-28).

63. Ibidem, pp. 40-41: “presenza del ‘principio tecnologico’...principio omologatore e modificatore, ...quindi, nazionalizzatore dell’italiano...rivelata attraverso la sua azione - iniziale, ma già aberrante e patologica - sui vari tipi di linguaggi: che ...apparsi tutti ‘negativi’: il linguaggio del giornalismo, della televisione, della pubblicità, della politica, del parlar comune del Nord ecc”. Para Pasolini, o Norte enquanto possui a linguagem tecnológica utiliza-a como meio lingüístico do seu novo modo de vida. Essa nova “sub-linguagem técnica” é usada como concorrente ao predomínio nacional, contra a *koiné* dialetal romano-napolitana.

verdadeiro *genocídio* cultural, enquanto “destruição e substituição de valores... conduzindo, mesmo sem carnificinas e fuzilamentos de massa, à supressão de largas zonas da ... sociedade”⁶⁴.

Para ele, essa tese não seria absolutamente “herética ou ortodoxa”, ela pode ser encontrada no próprio *Manifesto Comunista* de 1848, quando Marx “descreve com clareza e extrema precisão o genocídio que opera a burguesia em relação a determinadas camadas das classes dominadas, sobretudo não operárias, mas subproletárias ou algumas populações coloniais”⁶⁵.

A assimilação por parte da “nova burguesia” se efetivou pela mediação dos aparatos tecnológicos, que assimila de forma sutil a consciência dos indivíduos, conduzindo-os ao novo modo e qualidade de vida. Tratar-se-ia, explicita Pasolini, de uma “persuasão oculta” onde não contam mais, ao contrário da época de Marx, a “violência explícita, aberta, a conquista colonial, a imposição violenta”⁶⁶. No neocapitalismo “os modos são bem mais sutis, hábeis e complexos, o processo é muito mais tecnicamente maduro e profundo”⁶⁷, embora *devastador* no que diz respeito a todo “particularismo” ou às diferenças culturais, sexuais... .

Substituindo modelos e valores destruídos por modelos e valores ligados à nova configuração da dominação de classe, a “nova burguesia” da industrialização modernizante - que *tudo assimila* - homogeneizou, de forma repressora, e unificou, na forma de um genocídio cultural, o *conjunto da existência dos indivíduos*. Nessa substituição, analisa Pasolini, “tiveram grande peso os meios de comunicação de massa e, em primeiro lugar, a televisão”⁶⁸.

Esse processo assume, para este autor, uma dimensão de *realidade absoluta, naturalizada*, sob aspectos catastróficos e apocalípticos: um “universo horrendo”, insiste ele, no qual o consumismo e a ideologia hedonista transformaram todos em “burgueses” ou

64. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 277: “distruzione e sostituzione di valori... portati, anche senza carneficine e fucilazione di massa, alla soppressione di larghe zone della società stessa”. Pasolini tem consciência dos riscos (incerteza e imprecisão) que pode acarretar a utilização de determinados conceitos, mas busca sempre fundamentar a sua reflexão a partir de premissas empíricas fruto de “uma experiência... quase existencial” (Ibidem).

65. Ibidem, pp. 277-278: “descrive con chiarezza e precisione estreme il genocidio ad opera della borghesia nei riguardi di determinati strati delle classi dominate, soprattutto non operai, ma sottoproletari o certe popolazione coloniali”.

66. Ibidem: “la violenza esplicita, aperta, la conquista coloniale, l'imposizione violenta”.

67. Ibidem: “i modi sono molto più sottili, abili e complessi, il processo è molto più tecnicamente maturo e profondo”.

68. Ibidem, p. 281: “hanno avuto grande peso i mezzi di comunicazione di massa e in primo luogo la televisione”. Trata-se de uma verdadeira demolição, como mostra Pasolini, que provocou junto aos indivíduos determinadas patologias como a afasia: perda da capacidade lingüística. Essa “neurose afásica”, diz ele, é resultado da quebra da antiga expressividade lingüística pois a Itália (centro-meridional) tinha as suas próprias tradições regionais, falava uma “língua viva” (os dialetos) que era constantemente regenerada a partir de contínuas invenções (ricos jargões e invenções quase poéticas).

“pequenos burgueses”, quase como uma *condição humana*, dissolvendo toda alteridade, gerando uma sociabilidade aparentemente indiferenciada, adequando todos ao novo *ethos* do consumo.

O genocídio, resultante desse novo *ethos*, destruiu um “mundo real”⁶⁹, com expressividade própria, pondo em seu lugar uma “expressividade aberrante” que abarca a totalidade das classes sociais (interclassista). A meta é somente o indivíduo-consumidor, sujeito a uma ideologia fundada numa *joie de vivre*, que busca as novas necessidades (hedonismo do consumo) e um novo ideal, o do Bem-Estar.

Utilizando os *mass media*⁷⁰, a nova burguesia constituiu uma pretensa “opinião pública” ligada a um certo *conformismo frente ao presente*: mascarando contradições, ainda existentes nas relações econômico-sociais, com a *falsa igualdade* que os novos valores ligados ao consumismo possibilitavam para a reprodução e conservação do sistema.

Pasolini viu, no genocídio tecno-fascista, a característica dominante desse conjunto de alterações antropológicas na realidade sociocultural, em que o desenvolvimento econômico do neocapitalismo terminou criando uma sub-humanidade, a da “destruição..., signo dominante do novo poder”⁷¹, uma verdadeira “ruína de valores”, “valores humanistas e, o que mais importa, populares”⁷². O resultado de todo esse processo é uma “crise” generalizada porque “a cultura no sentido antropológico... foi destruída, ou está em vias de destruição”⁷³, como ele mesmo afirma. A “irrealidade” dos novos modelos de comportamento ligados ao novo modo de vida - alheios às condições históricas específicas da Itália - teriam conduzido as relações cotidianas dos indivíduos a um conjunto de “irracionalidades”, devido ao vazio deixado pela crise da cultura.

69. Pasolini quer indicar com esse termo o conjunto de elementos da realidade social e cultural aptos à expressividade e objetivação das potencialidades dos indivíduos. Contrapõe-lhe a irrealidade dos modelos socioculturais do novo modo de vida decorrente da modernização italiana.

70. Como já se comentou, Pasolini reconhece nos *mass media* a presença do princípio homologador tecnológico comprometedor (de forma negativa, aberrante e patológica) da expressividade lingüística, sobretudo na dissolução dos dialetos. Vattimo sustenta uma outra tese ao reconhecer uma possível amplitude de emancipação e libertação, enquanto libertação das diferenças, dos elementos locais, dos particularismos ou de tudo aquilo que é designado no seu conjunto como dialetos. Os *mass media* se tornam, em Vattimo, libertadores das diferenças e constituidores de sentidos (Cf. G. Vattimo, *A Sociedade Transparente*, pp. 16-17). Mas Baudrillard afirma, ao contrário, que a “perda do sentido” está diretamente ligada à ação dissolvente, dissuasiva da informação dos *media* e dos *mass media*. Assim, os *media* seriam produtores não da socialização mas de seu contrário: da “implosão do sentido” (J. Baudrillard, *Simulacros e Simulação* [1981]. Trad. port. Maria João da Costa Pereira, Lisboa, Relógio d’Água, 1991, pp. 103-112).

71. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 83: “distruzione...segno dominante del nuovo potere”.

72. Ibidem: “‘valori’ umanistici e, quel che più importa, popolari.” Fazendo uma analogia entre a destruição da Itália em 1945 e a Itália da modernização, Pasolini ressalta a diferença da última quanto à ruína: não de monumentos mas de valores.

73. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 89: “la cultura in senso antropologico, ... è andata distrutta, o è in via di distruzione”.

Esse fenômeno abateu a realidade como um verdadeiro “cataclisma natural” a ponto de mudar absolutamente a “ótica do mundo”. A realidade mudou pois “o consumismo retirou a Itália da sua pobreza, para gratificá-la com o bem-estar (horrendo) e de uma cultura não popular (humilhante: obtida através da pequena-burguesia, uma escola obrigatória estúpida e uma televisão que leva à delinqüência)”⁷⁴.

Teríamos aqui, segundo Pasolini, o fim de uma “autêntica comunicabilidade” - que caracterizava toda cultura e história anteriores - pois o resultado desse fenômeno foi a completa *usurpação de toda expressividade*, com a total uniformização da vida, originando novos guetos, estereótipos, comportamentos miméticos, dado o esvaziamento da individualidade.

Quanto ao vazio deixado pela *quebra de sentido*⁷⁵ provocada pelo genocídio da cultura e dos valores anteriores à modernização, as conseqüências não foram menos “irracionais”. A falsa felicidade e o novo hedonismo-laico, próprios do consumismo, explicita Pasolini, provocaram na cotidianidade a irrupção da agressividade, a irrupção de uma “nova criminalidade”, da droga, da neurose causada pela frustração quanto à realização dos novos modelos, a irrupção, inclusive, da violência, da revolta... .

2.4. A violência e a revolta: o fim da história

Para Pasolini, o aparecimento da violência e da revolta decorreria do vazio deixado pelo colapso do mundo e dos valores anteriores e, conseqüentemente, da infelicidade e insatisfação a que foram lançados os indivíduos pela impossibilidade de resgate de *sentido* e *auto-expressão* na sociabilidade gestada pelo “neocapitalismo”.

Esse desmoronamento carregou consigo toda uma dimensão simbólica que caracterizava as formas anteriores de interação social, toda uma representação de individualidade, de grupo, de coletivo-comunidade, de liberdade e de vínculo. E “em seu lugar ficou um vazio que [se esperou], provavelmente, ser preenchido por um aburguesamento completo... (modernizante, falsamente tolerante, americanizante...)”⁷⁶.

74. Ibidem, p. 127: “il Consumismo ha tolto l'Italia alla sua povertà, per gratificarla di un benessere (laido) e di una certa cultura non-popolare (umiliante: ottenuta attraverso il mimetismo della piccola borghesia, una stupida scuola d'obbligo, e una delinquenziale televisione)”.

75. Entende-se aqui, por este termo, a dissolução dos “sentidos sociais” - construídos coletivamente a partir de relações histórico-culturais concretas - necessários, na sua dimensão normativa, à auto-compreensão e expressão dos indivíduos.

76. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 48: “al suo posto c'è un vuoto che aspetta probabilmente di essere colmato da una completa borghesizzazione... (modernizzante, falsamente tollerante, americaneggiante ecc.)”.

O contexto social mudou, segundo ele, e se tornou demasiadamente unificado. E essa unificação, fruto da homologação cultural da *civilização de consumo*, provocou a *deformação*, a *infelicidade* e a *monstruosidade* que acabou explodindo na violência: “A integração não é mais um problema moral, a revolta se codificou”⁷⁷.

De acordo com a reflexão pasoliniana, a forma de codificação dessa revolta é, na verdade, a *criminalidade*. Quantos são esses criminosos? - pergunta Pasolini: “Na realidade, poderiam ser quase todos. Não existe [um] grupo de rapazes encontrados pelas ruas que não pudesse deixar de ser um grupo de criminosos”⁷⁸. E isso envolve todos “os filhos da nova época”, ou seja, tanto a burguesia como o povo.

Diante dessa realidade, Pasolini volta às suas preocupações ético-políticas: “Como se opor a esse novo modo de produção? Que procedimento assumir diante das indústrias terciárias e dos bens supérfluos?”⁷⁹. Para ele, a única grande evidência é “a criminalidade..., fenômeno imponente e primário da nova condição de vida italiana”⁸⁰.

No que diz respeito a esses criminosos, as suas análises indicam “a massa jovem italiana *tout court*” (com exceção de pequenas elites e, em geral, dos jovens inscritos no PCI); o restante dessa massa jovem seria “criminalóide”: tratar-se-ia de uma grande quantidade de jovens “que sofrem a perda dos valores de uma ‘cultura’ e que não encontraram ainda ao seu redor os valores de uma ‘nova cultura’..., ou então, [que aceitaram] com ostentação e violência, por um lado, os valores da ‘cultura do consumo’ e, por outro lado, os valores de um progressismo verbalista”⁸¹, que Pasolini sempre recusou e criticou.

Na verdade, diz ele, a “nova juventude” não sabe mais o que fazer com os valores de “um mundo antropológico pré-consumista” (*mondo antropologico pre-consumistico*) em processo de desaparecimento. Como lidar, ainda, com valores como honra, fidelidade, amizade, virilidade, homoerotia, dignidade, castidade... que serviram como liames da sociabilidade pré-consumista?

77. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 8: “L’integrazione non è più un problema morale. la rivolta si è codificata”.

78. Ibidem: “In realtà, potrebbero esserlo quasi tutti. Non c’è gruppo di ragazzi, incontrato per strada, che non potrebbe essere un gruppo di criminali”.

79. Ibidem., pp. 79-80: “Come opporsi a questo nuovo modo de produzione? Che atteggiamento assumere nei confronti delle industrie terziarie e dei beni superflui?”.

80. Ibidem, p. 81: “La criminalità... fenomeno imponente e primario della nuova condizione di vita italiana”.

81. Ibidem: “giovani che patiscono la perdita dei valori di una ‘cultura’ e non hanno trovato intorno a sé i valori di una ‘nuova cultura’...oppure accettano, con ostentazione e violenza, da una parte i valori di un progressismo verbalista”. Pasolini ironiza a nova forma como esses jovens reproduzem, no seu contato social, certos modelos de comportamento e seus respectivos valores: para todos eles, vale o modelo do “desobediente”, não havendo nenhum entre eles que se considere “obediente” (Ibidem).

O materialismo consumista e a criminalidade são, para Pasolini, “fenômenos que se alastram no mundo capitalista como um todo e não apenas na Itália”⁸², a sua dimensão totalitária (homologação/integração) gerou “um ambiente criminalóide de massa”⁸³ - os *novos modelos de comportamento* provocaram junto à massa manifestações agressivas, fruto da “neurose e frustração” causadas pela *irrealidade* desses modelos.

A sociedade foi, no entanto, integrada de forma pragmática e existencial na sua totalidade. E “os jovens proletários e subproletários” terminaram, assim, fazendo parte do universo pequeno-burguês: “o modelo pequeno-burguês foi definitivamente imposto a eles de uma vez por todas”⁸⁴.

As determinantes dessa assimilação já eram conhecidas por Pasolini: “O que teria transformado, substancialmente, os proletários e subproletários italianos em pequenos-burgueses, devorados...pela ânsia econômica de sê-lo? O que teria transformado as ‘massas’ de jovens em ‘massas’ com tendências criminosas?”⁸⁵. O fenômeno do consumismo, resultante de uma “segunda” revolução industrial - que é para ele a primeira na Itália - é que “destruiu cnicamente um mundo real, transformando-o numa total irrealidade, onde não existe mais escolha possível entre mal e bem”⁸⁶. Daí essa ambigüidade, que caracterizaria agora os indivíduos na “nova criminalidade”: “a sua ferocidade, produzida pela falta absoluta de todo conflito interior tradicional. Não existe neles escolha entre mal e bem; no entanto, uma escolha existiu: a escolha da insensibilidade, da falta de toda piedade”⁸⁷.

A queda de prestígio dos “valores de toda uma ‘cultura’”, não poderia, diz Pasolini, “não deixar de produzir uma espécie de ‘mutação’ antropológica, e não poderia deixar de causar uma crise ‘total’”⁸⁸. Essa perda envolve todas as classes sociais, embora Pasolini tenha

82. Ibidem, p. 158: “il materialismo consumistico e la criminalità sono fenomeni che dilagano in tutto il mondo capitalistico, e non solo in Italia”.

83. Ibidem, 166: “un ambiente criminaloide di massa”.

84. Ibidem, 167: “il modello piccolo borghese è stato loro definitivamente imposto, una volta per sempre”. Segundo atesta Pasolini, esses mesmos modelos foram desprezados no passado por esses grupos sociais de forma espirituosa, já que eram por eles considerados repugnantes e ridículos.

85. Ibidem, p. 168: “Che cos’è che ha trasformato i proletari e i sottoproletari italiani, sostanzialmente, in piccolo borghesi, divorati...dall’ ansia economica di esserlo ? Che cos’è che ha trasformato le ‘masse’ dei giovani in ‘masse’ di criminaloidi ?” Baudrillard, ao refletir sobre o fim do social e o surgimento das massas, afirma que elas “não são mais uma instância à qual se possa referir como outrora se referia à classe ou ao povo. Isoladas em seu silêncio, não são mais sujeito (sobretudo não da história)” (J. Baudrillard, *A sombra das maiorias silenciosas, O fim do social e o surgimento das massas* [1978]. Trad. bras. Suely Bastos, São Paulo. Brasiliense, 1993. p. 23).

86. P. P. Pasolini. *Lettere luterane*, p. 168: “la distrutto cnicamente un mondo ‘reale’, trasformandolo in una totale irrealità, dove non c’è più scelta tra male e bene”.

87. Ibidem: “la loro ferocia, prodotta dall’ assoluta mancanza di ogni tradizionali conflitto interiori. Non c’è stata in loro scelta tra male e bene: ma scelta tuttavia c’è stata: la scelta dell’ impietramento, della mancanza di ogni pietà”.

88. Ibidem, p. 89: “i valori di una intera cultura, non poteva non produrre una specie di ‘mutazione’ antropológica, e non poteva non causare una crisi ‘totale’”.

reconhecido como os mais atingidos os jovens de camadas populares, uma vez que “viviam uma ‘cultura’ bem mais segura e absoluta do que aquela vivida pelos jovens das classes dominantes”⁸⁹.

O “vazio de cultura” e, conseqüentemente, a “ausência de sentido”, terminam não preenchidos: permanece a impossibilidade de vida dado o esvaziamento da identidade/individualidade, o sofrimento (neurose e frustrações), a infelicidade. É nesse contexto que surge a droga, escreve Pasolini, como recurso existencial ou recusa pequeno-burguesa⁹⁰ da realidade produzida pela modernização capitalista.

Mas, a ausência de uma consciência crítica nesses jovens diante desse fenômeno reforça, segundo o autor, a presença da agressividade, da violência, pois o conformismo⁹¹ - produzido pelos recursos ideológicos e aparatos tecnológicos responsáveis pela difusão dos novos valores - é a única atitude da “nova juventude” diante do novo *ethos*. Pasolini responsabilizou por todo esse marasmo e pela criminalidade, fruto desse estado catastrófico, a *escola obrigatória*, a *televisão* e a própria incapacidade política da *Democracia Cristã*.

Responsabiliza a escola obrigatória porque, segundo ele, ela seria apenas uma “iniciação à qualidade de vida pequeno-burguesa: nela se ensinam coisas inúteis, estúpidas, falsas, moralistas, mesmo nos melhores casos”⁹², tudo uma fraude. Mas responsabiliza principalmente a televisão: no caso específico desse meio técnico da comunicação, não se trata “de um ensino, mas de um ‘exemplo’”, e Pasolini diz que os “modelos”, através da televisão, “não são falados, mas representados. E se os modelos são [esses], como pode se pretender que a juventude mais exposta e indefesa não seja criminalóide ou criminosa?”⁹³.

89. Ibidem: “vivevano una ‘cultura’ ben piú sicura e assoluta di quella vissuta dai giovani delle classi dominantí”.

90. Para Pasolini, a droga é um “fenômeno no fenômeno”, ou seja, um fenômeno que se insere num mais vasto, no caso, a perda dos valores de toda uma cultura. Valores que não foram substituídos por “novos”, a não ser que se considere o *consumismo* uma cultura. Trata-se de uma perda não reparada determinando, na “nova juventude”, sentimentos e comportamentos que vão desde a infelicidade à criminalidade, do extremismo ao compromisso. Os drogados representariam, para ele, a vanguarda dessa irrevogável situação, ou seja, a da *experiência do vazio e da perda*, tornando-se eles inacessíveis, por não mais aceitarem falar em nome de qualquer coisa, ao menos que se trate de argumentos sub-culturais mitificados num pretenso ato (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, pp. 83-91).

91. Um dos comportamentos característicos desse novo modo de vida criticado por Pasolini é o conformismo, resultado da deformação infligida pelos recursos utilizados no “neocapitalismo” na integração/assimilação dos indivíduos às novas necessidades, à falsa liberdade e a realização dos direitos civis.

92. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 169: “iniziazione alla qualità di vida piccolo borghese: vi si insegnano delle cose inutili, stupide, false, moraliste, anche nei casi migliori”. Sobretudo nos casos em que se fala de democraticidade da autogestão, de descentralização; tudo uma fraude, segundo a crítica pasoliniana. Um procedimento que determina um falseamento da realidade, dada a impraticabilidade das novas noções e ausência de futuro histórico. O resultado seria a manutenção da submissão pela ilusão de um falso avanço, sem deixar de considerar a sua dimensão delituosa (deformação) que seu procedimento pode acarretar: frustração devido à consciência da ignorância.

93. Ibidem, p. 170: “attraverso la televisione, non vengono parlati, ma rappresentati. E se i modelli son quelli, come si può pretendere che la gioventú piú esposta e indefesa non sia criminaloide o criminale?”

Ele responsabiliza também à *Democracia cristã* pelo novo tipo de fascismo - “o tecnofascismo” apoiado pela moderna tecnologia e caracterizado pela falsa tolerância e pela falsa realização dos direitos civis -, pelos inúmeros equívocos políticos e suas conseqüências histórico-sociais. Assim, a *Democracia Cristã*, desprovida de qualquer pensamento político, “governou segundo os modelos pragmáticos - e, portanto, obviamente miméticos, genéricos e inertes - do capitalismo ocidental: misturando diabolicamente tais modelos com aqueles espirituais da Igreja”⁹⁴.

Pasolini propôs à sociedade italiana um *Processo Penal*⁹⁵ contra os democratas cristãos, devido à insegurança social generalizada e, ao mesmo tempo, à incapacidade desses políticos de assegurar pelo menos os serviços de necessidade pública. E denunciou a extensão do desastre que afetou a dimensão antropológico-social no seu todo, explicitando, dessa forma, as razões que determinaram a irrupção da violência e da revolta nessa sociedade.

A insegurança causada pelo totalitarismo da ideologia do hedonismo e do bem-estar e pela falsa realização da felicidade (com determinações econômicas e classistas) provocaram uma infelicidade atroz e uma agressividade criminosa. Essa infelicidade e essa agressividade derivam da “descompensação entre cultura e condição econômica: da impossibilidade de

Pasolini responsabilizou a televisão, antes de tudo, pela divulgação de “modelos culturais” como o hedonismo interclassista, a permissividade sexual. Diante da impossibilidade da maioria em atingi-los, dada à existência de um descompasso entre “novos modelos” e a condição econômica, o resultado é o surgimento de um contexto agressivo, a ponto da delinqüência, e passivo, a ponto da infelicidade.

94. Ibidem, p. 134: “ha governato secondo i modelli prammatici - e quindi ovviamente mimetici, generici e inerti - del capitalismo occidentale: mescolando diabolicamente tali modelli con quelli spirituali della Chiesa”.

95. Ao enfrentar a situação dramática que envolveu a sociedade italiana da modernização, Pasolini busca individuar as suas determinantes na esfera do poder e seus protagonistas políticos. Segundo a sua reflexão, os políticos democratas cristãos teriam sido coniventes com toda essa situação: o “novo modo de produção” destruiu no país, com o apoio da Democracia Cristã, o quadro antropológico clerico-fascista, criando um outro falsamente laico e falsamente tolerante. No entanto, a Democracia Cristã não teria se apercebido que continuou a governar como se a realidade fosse ainda a mesma da época de Giolitti ou de Mussolini. Pasolini propôs, então, um *processo* contra esse partido, contra os responsáveis do desastre da *civilização de consumo* e todas as suas conseqüências. A Democracia Cristã seria não apenas expressão da burguesia que sustentou o antigo fascismo, mas manteria uma perfeita continuidade, na sua prática política, com o “novo fascismo”: os mesmos códigos civis, a violência policial, idêntico desprezo à Constituição, o provincianismo grosseiro e ignorante. Esse partido modelou a si mesmo, seguindo as formas exigidas pelo novo poder econômico e a implícita ideologia hedonista, expressão dessa nova forma de poder, contrária à religião. Com o “cinismo arcaico de católicos arcaicos”, diz Pasolini, “os poderosos democratas aceitam e assimilam impetuosamente e, portanto, conscientes, o cinismo da nova revolução capitalista... e isto os torna perfeitamente novos e modernos, os mais novos e modernos de todos”. O Processo penal responsabilizaria a Democracia Cristã pela destruição paisagística e urbanística da Itália, pela degradação antropológica dos italianos, pela situação penosa das escolas, dos hospitais e de todas as obras públicas primárias; pelo abandono “selvagem” do campo, pela exploração selvagem da cultura de massa e dos *mass media*, pela estupidez criminosa da televisão, pela decadência da Igreja, pela distribuição borbônica de cargos públicos aos adutores e, inclusive, pela sua incapacidade de descobrir os executores e mandantes de chacinas e toda “estratégia de tensão” nos atos de terror (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, pp. 107-137).

realizar (a não ser mimeticamente) modelos culturais burgueses por causa da persistente pobreza mascarada por um melhoramento ilusório do teor de vida”⁹⁶.

A persistência da violência, a agressividade, a dissociação com o outro, o racismo, a vulgaridade e a brutalidade do hedonismo são marcas da sociabilidade presente. Esse é o “universo horrendo” denunciado por Pasolini, um universo que se põe como negação e como vazio de sentido. Ou ainda, como realidade que nega de forma trágica alternativas de liberdade/expressividade, uma vez que a “degradação antropológica” acabou destituindo todo um universo de cultura, valores, sentimentos, revertendo na “perda de sentido”. Daí seu pessimismo, que por vezes se expressou com traços niilistas, face a uma *nova humanidade* na qual ele não se reconhece: a da perda de todo um universo cultural, ético e moral que possibilitava, antes, a *construção de um sentido*.

Mas, diz ainda Pasolini, para compreender essa nova realidade são necessárias as leis elementares da economia política: quem produz, não produz apenas mercadorias, mas produz relações sociais, produz, portanto, humanidade; visto que o mundo da produção é totalmente novo, as mercadorias produzidas são totalmente novas e, enfim, totalmente novo é o tipo de humanidade que é produzida⁹⁷.

Essa “nova humanidade”, homologada culturalmente pelos *mass media*, será alvo da recusa pasoliniana do presente e de sua crítica ao silêncio e à inconsciência em relação aos vários genocídios da *civilização de consumo*. A época histórica da Resistência, das grandes esperanças no comunismo, da “luta de classes” terminou. A nova realidade é o *boom econômico*, o *Estado do Bem-Estar* e a *industrialização capitalista*.

Para Pasolini, a “mutação antropológica” que a modernização “neoliberalista” produziu representa o “fim da história”⁹⁸, ou seja, o fim do enfrentamento e das lutas como *resistência*, enquanto possibilidade de construção de uma “história diferente”, de uma

96. Ibidem, p. 176: “scompenso tra cultura e condizione economica: dall'impossibilità di realizzare (se non mimeticamente) modelli culturali borghesi a causa della persistente povertà mascherata da un illusorio miglioramento del tenore di vita”.

97. Ao reenviar a essa “idéia”, Pasolini não pretende com isso nenhuma identidade com a economia política moderna, mas com a crítica de Marx à forma das relações econômico-sociais capitalistas. Sua pretensão é de denúncia, na medida em que busca “desfeticizar” os novos fenômenos emergentes nas mudanças do capitalismo do pós-guerra. O uso do termo “economia política” presente em alguns artigos de *Lettere luterane* liga-se à necessidade de fundamentar algumas de suas observações e intuições da realidade italiana da modernização: “novo modo de produção...não é apenas produção de mercadoria, mas de humanidade - como soa portanto a lei elementar da economia política” [nuovo modo di produzione che non è solo produzione di merce, ma di umanità - come suona appunto la legge elementare dell'economia politica] (Ibidem, p. 133).

98. Pasolini já anuncia a partir dos anos sessenta e no decorrer dos anos setenta, sem encontrar interlocutores, o “fim da história”: como impossibilidade irreversível para os indivíduos de romper com a estrutura da nova realidade, do “penitenciário consumista” nas palavras de Pasolini. Trata-se da impossibilidade de fazer história e percorrer um solo que tenha sentido (Cf. P. P. Pasolini, *Scritti corsari e Lettere luterane*).

sociabilidade em que a alienação entre os indivíduos não se estabeleça como regra de vida e em que haja a necessidade de novos liames sociais.

Ele criticou, portanto, a brusca e violenta mudança que se operou na substituição de uma idade da *pietas* pela idade da *hedoné*⁹⁹: esta idade - fruto das transformações capitalistas do pós-guerra - determinou o embrutecimento dos sentimentos e da expressividade humana, instaurando de forma universal (a Itália era apenas um sintoma) o modelo de existência e vida burguesas.

Quanto ao futuro, este pertenceria, segundo Pasolini, à “nova burguesia” que não tem mais necessidade de deter o poder com instrumentos clássicos; que não sabe mais o que fazer com a Igreja, que deixou de fazer parte daquele mundo humanista do passado, um mundo que constituía um impedimento para a nova revolução industrial. Não existe mais espaço para a religião e sobretudo para a Igreja: o novo poder necessita, de fato, nos consumidores, de um espírito totalmente pragmático e hedonista.

Na ferocidade consumista da “pós-história”¹⁰⁰ se anuncia a completa homologação, o “desenvolvimento sem progresso” (*sviluppo senza progresso*) do modelo hedonista de vida: daí a impossibilidade, no presente, dos indivíduos romperem com todo o aparato que os mantém num completo *conformismo*¹⁰¹. E, ao lado desse conformismo, instaurou-se completamente o hedonismo do poder da *civilização de consumo*, destituindo completamente os italianos de referenciais, como a resignação, a idéia de sacrifício..., referenciais estes que

99. Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 170.

100. Cf. P. P. Pasolini, *Poesia in forma di rosa*, Milano, Garzanti, p. 22. Para Joseph Francese, é preciso estabelecer, em Pasolini, uma certa diferença entre “Nova Pré-história” (*Nuova Preistoria*) e “Pós-história” (*Dopostoria*). Segundo Francese, com o primeiro termo Pasolini anunciou o fim da dialética histórica - como a concebia o marxismo, no qual a classe operária era a classe protagonista da transformação (revolução) - e um retorno a um *continuum* temporal sem luta de classes. A “Nova Pré-história” enfatizava o “fim da história”, o retorno a uma concepção cíclica do tempo: a da produção e do consumo do “neocapitalismo”. O segundo termo levaria em consideração toda a destruição antropológica em relação a valores de uma cultura pré-moderna... mas reconheceria uma nova ordem de conflito que se processaria no interior do próprio universo burguês: entre aqueles “amantes da cultura” que lutam contra a massificação e aqueles que mantêm o *establishment*. Isso realizar-se-ia numa certa progressão temporal e conflitiva entre gerações (Cf. J. Francese, *Il Realismo Impopolare di P. P. Pasolini*, Foggia, Bastogi, 1991, pp. 41-66). Na concepção pós-moderna, expressa por G. Vattimo, o “fim da história” significaria a dissolução da idéia de história concebida como processo unitário, enquanto a noção de “pós-história” possibilitaria descrever a experiência que se faz hoje, nas sociedades atuais (G. Vattimo, *O Fim da Modernidade*, pp. 7-17).

101. Cf. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 34. Vale ressaltar, a propósito dessa mesma questão, as interrogações de Marcuse: “Se os indivíduos estão satisfeitos a ponto de se sentirem felizes com as mercadorias e os serviços que lhes são entregues pela administração, por que deveriam eles insistir em instituições diferentes para produção diferente de mercadoria e serviços diferentes? E se os indivíduos estão condicionados de modo que as mercadorias que os satisfazem incluem também pensamentos, sentimentos, aspirações, por que deveriam desejar pensar, sentir e imaginar por si mesmos?” Não há mais razão para insistir na autodeterminação diante de um pretenso conforto de uma vida administrada: trata-se do comportamento unidimensional (Cf. H. Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, pp. 63-64).

antes davam *sentido à existência*¹⁰². Instaurou-se, nesse momento também, o ódio em relação à pobreza e a exclusão deliberada daqueles que têm comportamentos “desviantes”.

Esse pretensão “fim da história” é, para Pasolini, a expressão do fim de todos os projetos revolucionários (emancipação) como os da época da Resistência, o fim de toda pretensão de “pensamento crítico” e das esperanças em relação a uma história diferente. Trata-se, portanto, da denúncia de um presente: o que caracteriza a existência embrutecida dos afetos, dos sentimentos e dos valores que foram encarcerados numa racionalidade tecnocrômica, de uma comunicação-instrumentalizada (imperativa e normativa) que liga os indivíduos a promessas de *liberdade e felicidade* calcadas nas “coisas”, no “supérfluo”, nas mercadorias¹⁰³.

São determinações como essas que conduzem Pasolini a afirmar que a realidade constituída pela nova revolução tecnológica do Capital pode produzir relações sociais irreversíveis. Essa seria “a grande e talvez trágica questão que hoje é colocada. E isto é em definitivo o significado do aburguesamento total que está se verificando em todos os países: definitivamente nos grandes países capitalistas, dramaticamente na Itália”¹⁰⁴.

Esse caráter irreversível das relações sociais e a impossibilidade de mudanças são fruto das novas perspectivas da acumulação capitalista: “as necessidades induzidas pelo velho capitalismo”, escreve Pasolini, “eram no fundo muito semelhantes às necessidades primárias”. Mas, “as necessidades que o novo capitalismo pode induzir são totalmente e perfeitamente inúteis e artificiais”. Por isso mesmo, através dessas novas necessidades, “o novo capitalismo

102. Pasolini refuta os modelos euro-americanos a que são conformados os indivíduos - no vivido, no existencial, portanto, no corpo e no comportamento - e, quase como uma “antecipação profética”, fala da Itália como antecipadora da experiência da mutação antropológica que de forma planetária atingirá, num futuro, o Terceiro Mundo: “Se Marcuse lesse o que eu digo, encontraria talvez uma defasagem em relação à sua experiência própria; porque - repito - eu vivi uma experiência histórica muito original, extremamente retardada, por um lado, mas também extremamente antecipada, por outro, porque é a experiência que viverão os países do Terceiro Mundo daqui a alguns anos” (“Pier Paolo Pasolini contro tutti” in: *Sinistra Europea*, outubro de 1975). Marcuse tinha conhecimento das conseqüências provocadas pela modernização em países de cultura pré-industriais. Nesses países, o desenvolvimento “trará um período de administração mais violenta e mais rígido do que o atravessado pelas sociedades avançadas, que podem construir sobre a conquista da fase liberalista” (H. Marcuse, op. cit., pp. 60-61).

103. Pasolini buscou sem dúvida apoio em Marx, mesmo que apresentando diferenças, ao tratar as relações “coisificadas” próprias do capitalismo: coisificação das relações sociais, destruição dos liames sociais autênticos devido a regra do fetichismo. Essa degradação se realizou como vitória da “coisa” que, na sua experiência do neocapitalismo, se apresenta como algo irreversível, sem “apelo”. Nessa sociabilidade, a “coisa” domina o homem, aliás o programa, o normatiza manipulando-o auxiliado pela presença da publicidade. Algumas indicações bibliográficas que atestam a leitura de Pasolini em relação a Marx podem ser encontradas, sobretudo, em *Petrolio*, seu último romance, inconcluso e de publicação póstuma (P. P. Pasolini, *Petrolio*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 368, 373, 378 e 386).

104. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 191: “è la grande e forse tragica domanda che oggi va posta. E questo è in definitiva il senso della borghesizzazione totale che si sta verificando in tutti i paesi: definitivamente nei grandi paesi capitalistici, dramaticamente in Italia”.

não se limitaria a mudar historicamente um tipo de homem: mas a própria humanidade”¹⁰⁵. Acrescente-se ainda a isso, diz Pasolini, que o consumismo pode criar relações irreversíveis, seja ao criar, por um lado, “no lugar do velho clérico-fascismo um novo tecnofascismo (que poderia de qualquer forma realizar-se apenas sob a condição de se chamar anti-fascismo)”, seja, por outro lado, “como é o mais provável, criando como contexto para a própria ideologia hedonista, um contexto de falsa tolerância e de falso laicismo: de falsa realização...dos direitos civis”¹⁰⁶.

Esse esgotamento histórico tem como único itinerário a perda completa de toda alteridade¹⁰⁷. A individualidade está, no presente, exposta aos riscos decorrentes tanto da tautológica repetição dos comportamentos (todo o seu mimetismo), quanto de uma forma de existência mecanicamente determinada pela total instrumentalização - a ponto de se prever até mesmo motivações e atos.

A Itália dos anos sessenta e setenta é, para Pasolini, um país mergulhado numa “nova pré-história burguesa”¹⁰⁸. A atemporalidade dessa nova pré-história, enquanto se funda numa concepção cíclica do tempo a partir da relação produção-consumo no *capitalismo tecnológico*, se distinguiria daquela das civilizações milenárias que se fundava no “eterno retorno” do ciclo agrícola. A homologação cultural no neocapitalismo, ao assimilar para si, segundo ele, a classe operária e também o subproletariado, teria posto fim a toda progressão histórica - se por história se compreende a dialética da transformação pela práxis humana. A “nova pré-história”, na medida em que elimina a possibilidade de uma ação transformadora, se configuraria enquanto “fim da história”.

105. Ibidem: “I bisogni indotti dal vecchio capitalismo erano in fondo molto simili ai bisogni primari. I bisogni invece che il nuovo capitalismo può indurre sono totalmente e perfettamente inutili e artificiali. Ecco perché attraverso essi, il nuovo capitalismo non si limiterebbe a cambiare storicamente un tipo d'uomo: ma l'umanità stessa”.

106. Ibidem, pp. 191-192: “al posto del vecchio clerico-fascismo un nuovo tecnofascismo (che potrebbe comunque realizzarsi solo a patto di chiamarsi anti-fascismo); sia, com'è ... più probabile, creando come contesto alla propria ideologia edonista, un contesto di falsa tolleranza e di falso laicismo: di falsa realizzazione... dei diritti civili”.

107. Segundo Pasolini, há uma alteridade que se relaciona com a maioria e uma outra com a minoria. O problema da destruição da cultura da classe dominada, enquanto eliminação de uma “alteridade dialética” (*alterità dialettica*), é um problema que diz respeito à maioria (Ibidem, p. 193).

108. Desaparecia assim, definitivamente, aquela “humilde Itália” tão presente nos seus versos e romances dos anos cinqüenta: um país em que uma pretensa pré-história atemporal das classes subalternas sobrevivia ao lado da sociedade “histórica” moderna. Como mostra os seguintes versos de *Le Ceneri di Gramsci* (As Cinzas de Gramsci): “É mais sagrado onde é mais animal / o mundo: mas sem trair/ a poeticidade, a originária/ força, toca a nós exaurir / o seu mistério em bem e em mal humano. Esta é a Itália, e / não é esta a Itália: juntas / a pré-história e a história que / nela convivem, se / a luz é fruto de uma semente escura” [“Più è sacro dov'è più animale / il mondo: ma senza tradire / la poeticità, l'originaria / forza, a noi tocca esaurire / il suo mistero in bene e in male / umano. Questa è l'Italia, e / non è questa l'Italia: insieme / la preistoria e la storia che / in essa sono convivano, se / la luce è frutto di un buio seme”] (P. P. Pasolini, *Le Ceneri di Gramsci*, Milano, Garzanti, 1976, p. 46).

Esse “sentimento de impotência” e de desespero afetou, explicita Pasolini, a perspectiva de um pretense compromisso histórico: “no momento em que se delineava na Europa uma nova forma de civilização e um longo futuro de ‘desenvolvimento’ programado pelo Capital” - e que se realizava o que ele considera propriamente como uma revolução interna (“a revolução da Ciência Aplicada”) - o que se sentiu era “que toda a esperança de Revolução operária estava se perdendo”. E foi por isso “que se gritou tanto o nome de Revolução...” Estava claro, finalmente”, diz ele, “ não tanto a impossibilidade de uma dialética, quanto ... a impossibilidade de uma comensurabilidade entre capitalismo tecnológico e marxismo humanista”¹⁰⁹.

Estas afirmações indicam todo o exorcismo das “esperanças marxistas”: elas expressam a crise que atingiu, inclusive, a esfera de uma política da transformação social, devido a falência de uma *perspectiva histórica de emancipação*, uma vez que a “entropia burguesa” teria assimilado, diz ele, “a função dos partidos marxistas a uma função social-democrata, mesmo que, do ponto de vista histórico, completamente nova”¹¹⁰. Essa é a “nova pré-história” - o quadro apocalíptico, conforme indica Pasolini, que se apresenta, enquanto “fim da história”, como perpetuação histórica do Capital, pela falência inclusive das idéias emancipatórias¹¹¹. Um fenômeno que abateu a sociedade no seu todo - com a crise industrial, os escândalos políticos, a desocupação, a criminalidade, a droga, o terrorismo... Este quadro apocalíptico, fruto da nova realidade instaurada no capitalismo italiano do pós-guerra, é responsável, segundo Pasolini, pela impossibilidade de vida e de sentido no presente.

109. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 32: “Nel momento in cui si delineava in Europa una nuova forma di civiltà e un lungo futuro di ‘sviluppo’ programmato dal Capitale - che realizzava così una propria rivoluzione interna : la rivoluzione della Scienza Applicata, ... si è sentito che ogni speranza di Rivoluzione operaia stava andando perduta. È per questo che si è tanto gridato il nome di Rivoluzione... ormai era chiara non tanto l’impossibilità di una dialettica, quanto addirittura l’impossibilità di una commensurabilità, tra capitalismo tecnologico e marxismo umanistico”.

110. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 192: “la funzione dei partiti marxisti ad una funzione social-democratica, sia pure, dal punto di vista storico, completamente nuova”.

111. No entanto, diz Pasolini, se efetiva ao mesmo tempo uma falsa “democratização” decorrente do consumo amplo de bens supérfluos. Essa é a mudança que se processou entre 1961 e 1975, alterando a configuração social, cultural, política, enfim, histórica da realidade italiana.

“Considerado na sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as formas particulares - informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos -, o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade”.

Guy Debord

“A força cumulativa de um artificial independente provoca por toda parte a falsificação da vida social”.

Guy Debord

CAPÍTULO III

A recusa do *presente* como mundo vazio de sentido

A abordagem pasoliniana do novo *ethos* - produzido pela modernização do capitalismo italiano - explicitou as determinantes histórico-culturais de uma realidade danificada pelos novos mecanismos econômicos, tecnológicos e políticos da organização e reprodução do sistema. “A nova qualidade de vida”, fruto desse desenvolvimento, ao afetar os antigos liames sociais e abolir os “particularismos” e a diversidade de “modos de vida”, originou ao mesmo tempo um “mundo inexpressivo” que aparece a Pasolini como mundo vazio de sentido, como um mundo de morte.

A “degradação antropológica” do novo poder consumista integrante que ocasionou, no âmbito da vida cotidiana, a irrupção de inúmeras “patologias” e “irracionalidades”, pode ser considerada como o ponto crucial de toda esta análise crítica do presente. É esse mundo vazio de sentido que lança Pasolini numa completa *abjuração*, na recusa do presente, que será tratado neste terceiro capítulo.

3.1. A Abjuração da “Trilogia da Vida”

Pasolini abjura, em 1975, a sua *Trilogia della Vita*, mas não nega a *sinceridade* e a *necessidade* que o levaram, nesses filmes (isto é, em *Decameron*, 1971, *I racconti di Canterbury*, 1972, e *Il fiore delle mille e una notte*, 1974), à representação do *eros* (à representação do corpo e do “seu símbolo culminante”, o sexo), uma sinceridade e uma necessidade que se justificam, como ele mesmo explicita, tanto histórica quanto ideologicamente¹. Trata-se, sempre, com efeito, de sua luta em favor da democratização do “direito” a expressar-se e da liberação sexual (dois momentos fundamentais do que era considerado por ele como a tensão progressista dos anos cinqüenta e sessenta). Ora, a sua luta, “a luta progressista pela democratização expressiva”², teria sido não apenas superada mas sobretudo danificada pelo poder consumista que acabou concebendo uma outra, mas falsa, tolerância.

1. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 71: “diverse giustificazioni storiche e ideologiche”.

2. *Ibidem*, p. 72: “la lotta progressista per la democratizzazione espressiva”.

No final dos anos sessenta, quando se iniciava a primeira fase da crise cultural e antropológica, ou seja, quando começava o triunfo da comunicação de massa (“o triunfo da irrealdade, da subcultura, dos ‘*mass media*’”³), esses corpos “inocentes” com a violência arcaica, vital dos seus órgãos sexuais, pareciam ser, para Pasolini, “o último baluarte da realidade”. Essa *realidade* dos corpos inocentes também teria sido manipulada e violentada pelo poder consumista e essa “violência” no que diz respeito aos corpos (“a destruição dos corpos e do sexo”) tornou-se apenas “o dado mais macroscópico” dessa nova época humana tão criticada por Pasolini, ou desse presente degenerado.

Esse presente que é considerado como um universo inexpressivo, negador da vida e do futuro, aparece, então, para Pasolini, um dos “últimos depositários de uma visão múltipla, magmática, religiosa e racional da vida”, como um “mundo de morte”⁴.

A negação do “homem expressivo”, um homem que se objetivava a partir de um *ethos* onde os valores e a cultura tinham ainda referência de realidade, o conduziu à total abjuração. O amor pelo mundo que ele viveu e experimentou tão intensamente impede Pasolini de pensar um outro que seja igualmente real: o triunfo da irrealdade da subcultura dos *mass media* levou ao desaparecimento antropológico de algumas categorias histórico-sociais⁵, que configuravam o que ele denominava como “povo”, como “popular” - em seu lugar se estabeleceu a “massa”, a indiferenciação e a homologação cultural.

A “Trilogia da Vida”⁶ representou para ele, num primeiro momento, uma última tentativa de busca da expressividade frente à realidade e a necessidade de fazê-la a partir do

3. Ibidem: “trionfare l’irrealità della sottocultura dei ‘mass media’ e... della comunicazione di massa”. Daí, a destruição de toda expressividade lingüística específica às diversas “pátrias” com seus dialetos e suas respectivas criações quase que poéticas da cultura anterior.

4. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 14: “ultimi depositari di una visione molteplice, prammatica, religiosa e razionale della vita, appare come un mondo di morte”. Não há, para Pasolini, uma perspectiva diversa do futuro, que não seja aquela de um “fim de tudo”, dado o vazio que se estabeleceu, como impossibilidade de “sentido”, após a derrocada do antigo *ethos* no presente. “Alguém - como eu - tende a fazê-lo por desespero: o amor pelo mundo que se viveu e experimentou impede de pensar um outro que seja igualmente real; que se possa criar outros valores análogos aqueles que tornaram preciosa a existência. Essa visão apocalíptica do futuro é justificável, mas provavelmente injusta” [“Qualcuno - come me - tende a farlo, per disperazione: l’amore per il mondo che è stato vissuto e sperimentato impedisce di poter pensarne un altro che sia altrettanto reale: che si possano creare altri valori analoghi a quelli che hanno resa preziosa una esistenza. Questa visione apocalittica del futuro è giustificabile, ma probabilmente ingiusta”] (Ibidem).

5. Segundo ele, o proletariado, o subproletariado...

6. P. P. Pasolini, *Trilogia della vita*, Bologna, Oscar Mondadori, 1987. Para L. Martellini a vida representada na “Trilogia” aparece como uma vida que não apresentava ainda grandes problemas: “A sociedade é aquela de Boccaccio (Renascimento italiano) ou aquela de Chaucer (século XIV inglês)? Na sua ‘comédia humana’, Boccaccio não tinha previsto a falência daquela burguesia medieval nascida da crise das estruturas feudais, Chaucer sim. Com o seu moralismo e sua ironia imperturbável, o escritor inglês substituiu o amor otimista pela vida de Boccaccio, pela visão moralista e punitiva que se tornara a consciência infeliz da própria burguesia. Portanto, *Decameron* e *I racconti di Canterbury* comunicam, igualmente, uma mensagem política, não obstante a falta aparente de compromisso, enquanto nascem a partir do desgosto em relação a

“último lugar em que habitava a realidade, isto é, o corpo, ... o corpo popular”⁷. Era, assim, uma “representação do eros”, mas do eros “visto num âmbito humano recém-superado pela história, mas ainda fisicamente presente (em Nápoles, no Oriente Médio)”⁸, algo que o fascinava.

Embora esse procedimento face à realidade fosse, como ele mesmo explicita, “cruelmente hedonista”, tratava-se, esteticamente, de *um jogo com a realidade*, diante de seus novos rumos provocados pela modernização tanto na Itália como no resto do mundo. Apesar da perda de inúmeras ilusões e esperanças, permanecia ainda, em Pasolini, a necessidade de um confronto com uma sociedade degradada, *narrando e representando* uma realidade. Mas, “o que era então narrado e representado?” Uma realidade “que não existe mais: homens, sentimentos, coisas. Não existe mais... historicamente, existencialmente sobrevive (o povo de Nápoles)”⁹.

Historicamente, um determinado mundo com todo o seu *ethos* desaparecera, mas Pasolini tentava, ainda, uma revitalização da vida. O fato de recorrer esteticamente a um jogo com a realidade já expressava sua recusa radical em relação ao presente. Na verdade, a “Trilogia” pressupõe essa impossibilidade de uma autêntica comunicação com uma realidade - homens, cultura, valores, sentimentos - que foi degradada (um mundo real que teria sido transformado pelo consumismo em total irrealidade). É porque Pasolini perdera “o sentido da realidade como de uma realidade que compromete (*realtà impegnativa*) e de uma realidade que avança, e que ... é preciso ajudar no seu avançar, e assumir isto como uma espécie de imperativo categórico, como uma espécie de obrigação, de escolha moral”¹⁰, que ele considera nesses filmes a realidade “infinitamente, ... como um jogo”¹¹, o que não significa para ele abandono do confronto, da luta, mas apenas “umas férias ideológicas”. Ou seja, trata-

uma realidade/atualidade conformista e construída sobre álbis pequeno-burgueses” (L. Martellini, *Pier Paolo Pasolini, Introduzione e guida allo studio dell'opera pasoliniana, Storia e Antologia della critica*, Firenze, Le Monnier, 1984, p. 171).

7. Citado por A. Ferrero, *Il cinema di Pier Paolo Pasolini*, Bologna, Oscar Mondadori, 1978, p. 121: “l'ultimo luogo in cui abitava la realtà, cioè il corpo, ... il corpo popolare”.

8. *Ibidem*: “visto in un ambito umano appena superato della storia, ma ancora fisicamente presente (a Napoli, nel Medio Oriente)”.

9. Citado por L. De Giusti, *I film di Pier Paolo Pasolini*, p. 119: “Cosa si narra e si rappresenta? Qualcosa che non c'è più: uomini, sentimenti, cose. Non c'è... storicamente; esistenzialmente sopravvive (il popolo di Napoli)”.

10. Citado por S. Petraglia, *Pier Paolo Pasolini*, Firenze, La Nuova Italia, 1974: “il senso della realtà come di una realtà impegnativa e di una realtà che avanza, e che... bisogna aiutare nel suo avanzare, e prendere questo come una specie di imperativo categorico, come una specie di obbligo, di scelta morale”.

11. *Ibidem*: “infinitamente, ... come un gioco”. Talvez, tudo isso seja, segundo Pasolini, consequência da “idade”: devido a uma série de desilusões que levam a ver a realidade como algo horrendo, intolerável ou mesmo como um jogo.

se de um jogo, mas experimentado como um procedimento sério¹², uma oportunidade de abandonar-se num “tempo perdido”, num mundo que não existe mais e visitá-lo de novo, mas mimeticamente, de forma onírica e estética. Um verdadeiro jogo épico e figurativo que exprime a representação da “corporeidade popular”, existente antes do advento do “mundo moderno”, com sua expressividade em contextos geográficos e étnicos-culturais diversos¹³.

Pasolini buscou, com sua “Trilogia”, uma pretensa humanidade, ainda viva e intacta nas suas mais diversas manifestações expressivas (sobretudo em relação ao eros), recusando, assim, a modernização (e, conseqüentemente, a afasia e a incomunicabilidade) que terminou uniformizando os diversos aspectos da existência e sua expressividade, transformando o presente num *mundo horrendo*.

Mas, ao lado da “representação do eros” e da “corporeidade popular”, distingue-se, ainda, nesse procedimento pasoliniano, o *prazer de narrar*¹⁴ como elemento da própria estrutura narrativa desses contos. A sua matéria foi apresentada como fábula, sonho e realidade: “narrar”, então, um mundo não mais presente historicamente, um mundo que foi destruído pela “Itália neocapitalista..., com extraordinário cinismo”¹⁵.

A necessidade desse procedimento (jogo) na “Trilogia” indicava uma “perda total de fé ... na história”¹⁶, uma fé que era estúpida e traumática, diz ele, mas que lhe permitia, por outro lado, reencontrar o contentamento. Um contentamento que, no entanto, não se confundia com o humorismo, uma vez que, para Pasolini, “os humoristas são em geral reacionários”¹⁷.

Pasolini procurava recuperar mimeticamente, nessas obras, um cotidiano popular - segundo ele, “é no corpo que...vivemos a vida e a história”¹⁸. Mais tarde, em 1975, parece-lhe impossível fazê-lo, devido à degradação da nova realidade resultante da “Itália neocapitalista e televisiva”¹⁹.

12. Ibidem: Continua sendo, diz ele, um escritor comprometido, dedicado sempre à luta...

13. Veja-se no caso de *Decameron*, Nápoles; em “*I racconti*”, Canterbury, e em *Il fiore delle Mille e una notte*, o Oriente.

14. Para Pasolini, “o narrar é ontológico: narra-se pelo prazer de narrar, ou se representa pelo prazer de representar” [“il narrare è ontologico: si narra per il gusto di narrare, o si rappresenta per il gusto di rappresentare”]. Citado por L. De Giusti, op. cit., p. 119.

15. P. P. Pasolini, *Le regole di un'illusione*, p. 253: “Italia neocapitalistica ha distrutto, con inaudito cinismo”.

16. Ibidem, p. 255: “perdita totale della fede... nella storia”.

17. Ibidem: “Gli umoristi sono in genere dei reazionari”. Sua recusa em relação ao presente não se exprime como pura retórica ou sentimentalismo, mas enquanto crítica que tem, como pressuposto, o fenômeno histórico da *mutação antropológica italiana*.

18. P. P. Pasolini, *Le regole di un'illusione*, p. 256: “è nel corpo che... viviamo la vita e la storia”.

19. Ibidem: “Italia neocapitalistica e televisiva”.

Ao revitalizar, assim, a vida a partir da representação da corporeidade popular, esse próprio “gozo de vida” - de “uma vida que historicamente não mais existe” - pode ser considerado, diz ele, “reacionário”²⁰. Esse *jogar com a realidade*²¹ expressava, nesse momento, uma “completa desobediência”, uma manifestação de sua *recusa radical* em relação ao presente.

Essa recusa era concebida de forma exterior a toda e qualquer dimensão ideológica e evocava uma “filosofia” da desobediência ligada ao “gosto pelo prazer” e ao “amor pela vida” - uma evasão possibilitada pelo seu *fascínio* pela vida em sua dimensão mais espontânea e vitalista. Tratava-se, portanto, de um procedimento “desideologizante” (as ideologias estariam, ao contrário, alojadas na realidade histórica).

A “Trilogia” era uma “declaração de amor pela vida”: uma vida reconduzida para um contexto de uma humanidade “inocente”, “livre”, não ainda corrompida pela modernização ou pelo estranhamento da *civilização de consumo*. Esse vitalismo se realizava na forma de um “mito”, o mito de uma *humanidade arcaica e feliz*²², portadora dos segredos da existência. Pasolini não abandonava, no entanto, o confronto, a luta: a sua “recusa de ver o mundo contemporâneo não era definitiva, vale apenas para essa Trilogia”²³ e poderia ser considerada apenas como “umas férias ideológicas” (*una vacanza ideologica*).

Esse procedimento frente à realidade carrega consigo indicações histórico-sociais que dizem respeito à questão cultural e ao esgotamento e ruína de seu sentido com o advento dos *mass media*²⁴. Pasolini reconhecia, nesse momento, apenas a existência do confronto entre duas *subculturas*: a subcultura burguesa e a subcultura da contestação²⁵.

20. Citado por L. De Giusti, op. cit., p. 119: “una vita che storicamente non c’è più: e il viverla è dunque reazionario”.

21. Em *Decameron*, Pasolini “joga” com uma realidade que ainda gosta mas que não existe mais na história (P. P. Pasolini, *Le regole di un’illusione*, p. 255).

22. Representada, em suas obras, pela gente do Friuli, pelo subproletariado do subúrbio romano e pelo povo dos países do Terceiro Mundo. Ver aqui F. Panzeri, op. cit., pp. 181-182.

23. Cf. Entrevista de P. P. Pasolini, *Io e Boccaccio*, com D. Bellezza, in “L’Espresso colore”, Roma, Milano, 47, 22 de nov. 1970: “il mio rifiuto di vedere il mondo contemporaneo non è definitivo, vale solo per questa Trilogia”. Com esse pessimismo histórico ele não abandona uma posição política, pois essas obras expressam uma crítica à realidade social italiana desse período.

24. Daí, a necessidade de produzir - como reconhecerá mais tarde - obras que não possam ser assimiladas pelos aparatos dos *mass media* e que não confundam a noção de “popular” com a de “massa”. Ou seja, uma tentativa, como ele mesmo afirma, um tanto “individualista e, em parte, “anarcóide” de lutar contra determinações da cultura de massa” [“individualístico e in parte anarcoide, di lottare contro le determinazioni della cultura di massa”]. Citado por L. De Giusti, op. cit., p. 104. A propósito da problemática em torno da “cultura de massas”, deve-se ressaltar a pesquisa, nos anos 60 de E. Morin (Cf. E. Morin, *Cultura de Massas no século XX, O Espírito do Tempo - I, Neurose*. Trad. bras. Maura Ribeiro Sardinha, Rio de Janeiro, Forense, 1977; *O Espírito do Tempo - II, Necrose*. Trad. bras. Agenor Soares Santos, Rio de Janeiro, Forense, 1986). Ver também a crítica de Thompson ao que ele designa como “a grande narrativa da transformação cultural” (J. B. Thompson, *Ideologia e Cultura Moderna, Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de*

Na “Trilogia”, Pasolini tentou salvaguardar uma autenticidade perdida, que provinha de uma cultura ligada a um passado popular e humanista. E ele apresentou essa forma de vida ancorada na realidade física, uma forma de vida que sobrevivia ainda, segundo ele, nos “corpos” ou na corporeidade²⁶ das classes populares: “O mundo de Chaucer e de Boccaccio não tinha ainda experimentado a industrialização. Não era uma sociedade consumista, não existiam cadeias de montagem. Não havia nada análogo à sociedade de hoje”²⁷.

Na medida em que apresenta - para uma sociedade dominada pela sexofobia - a expressividade da corporeidade, em sua dimensão sexual, essas três obras não defendem, no entanto, aquela permissividade repressora da modernização italiana, uma permissividade que destrói, segundo Pasolini, a autenticidade do *eros*. Ou seja, o que ele tentava resgatar era essa autenticidade a partir de uma humanidade primitiva e espontânea, não ainda degradada pela “civilização hedonista do consumo”²⁸.

Mas, embora a “Trilogia” indicasse, esteticamente, uma “abertura”, para Pasolini essas “estórias” estavam, no entanto, já ligadas a um sentimento de perda de um mundo não

massa. Trad. bras. Grupo de Estudos sobre Ideologia, Comunicação e Representações Sociais da Pós-graduação do Instituto de Psicologia da PUCRS, Petrópolis, Vozes, 1995, pp. 20 - 21).

25. Cf. P. P. Pasolini, *Il Caos*, pp. 136-140. A respeito de sua posição em relação à revolta estudantil de 68, por ocasião do choque entre estudantes da Faculdade de Arquitetura de Roma e os policiais, ver “Il PCI ai giovani!” e “Apologia” in: *Empirismo Eretico*, pp. 151-159. Comentando as análises de Pasolini sobre esses acontecimentos, diz L. Martellini: “Era a análise lúcida de uma luta de classes que Pasolini via, seguindo a favor dos policiais contra os filhos de papai, produtos burgueses de uma sociedade capitalista a qual fez com que a burguesia se tornasse uma condição humana. Por isso, para quem nasceu nessa *entropia* estava acabado e Pasolini, lançando-se contra os jovens, provocava a última geração de operários e camponeses, porque a próxima geração não veria em torno a si, senão a *entropia burguesa*” [“Era la lucida analisi di una lotta di classe che vedeva Pasolini schierato a favore dei poliziotti contro i figli di papà, prodotti borghesi di una società capitalistica la quale ha fatto in modo che la borghesia diventasse una condizione umana. Cosicché per chi era nato in questa *entropia* era finita e Pasolini, scagliandosi contro i giovani, provocava l’ultima generazione di operai e di contadini perché la prossima generazione non avrebbe visto intorno a sé che l’*entropia borghese*”] (L. Martellini, *Pier Paolo Pasolini*, Firenze, Le Monnier, 1984, p. 124). Ver também as análises de E. Siciliano, op. cit., pp. 349-398. Pasolini considerou a contestação estudantil, como “falsa revolução do 68, etiquetada como marxista e que foi, ao contrário, útil apenas para a restauração da burguesia” [“falsa rivoluzione del 68, etichettata come marxista e che è stata invece utile solo alla restaurazione della borghesia”] (Pasolini *apud* L. Bini, *Pier Paolo Pasolini*, Milano, “Lecture”, 1978, p. 77).

26. Esses três filmes apresentam o sexo como uma realidade vivida espontaneamente e de forma alegre, sem qualquer obstáculo decorrente de uma normatividade que se concretizasse como “tabu” ou como “neurose”. Tratava-se, portanto, de uma “representação do eros” através da corporeidade - como “verdadeira realidade física” - , especialmente do povo (proletários e subproletários), uma representação depurada de toda escória moralista, de toda pecaminosidade. Ou seja, uma realidade representada como fábula, livre e feliz, conhecimento existencial do mundo. Convém ainda ressaltar aqui e, particularmente, em *Decameron*, a idéia de uma “ontologia da realidade”: “como um todo objetivo, distante, mitificado, em suma, ... esta ontologia da realidade” [“come un tutto oggettivo, lontano, mitizzato, insomma, ... questa ontologia della realtà”]. Citado por S. Petraglia, op. cit., p. 107.

27. Conversazioni con J. Halliday, *Pasolini su Pasolini*, p. 146: “Il mondo di Chaucer e del Boccaccio non aveva ancora sperimentato l’industrializzazione. Non era una società consumistica, non c’erano catene di montaggio. Non c’era niente analogo alla società di oggi”.

28. Os resultados dessa degeneração no caso de algumas vidas sexuais privadas foram, no que diz respeito à corporeidade, “a desilusão suicida” e a “inteira letargia”.

mais possível historicamente e indicavam também um desencanto em relação a um presente que ele considera horrendo.

Pasolini convenceu-se, pouco tempo depois, da impossibilidade de conceber ainda obras como *Decameron*, *I Racconti di Canterbury* e *Il Fiore delle mille e una notte* e, por isso mesmo, acabou abjurando a sua “Trilogia”. O presente expulsou, definitivamente, a possibilidade de representar mesmo esteticamente o eros em um ambiente humano: a juvenil realidade dos corpos “foi violada, manipulada, lesada pelo poder consumista”²⁹. Essa violência (essa degeneração do corpo e do sexo) tornou-se, segundo ele, “o dado mais macroscópico da nova época humana”³⁰.

Essa abjuração, em termos éticos, o conduziu a determinados “deveres” fundamentados a partir de sua experiência real - vivida cotidianamente e apreendida ontologicamente - no confronto com o presente. Não existiria mais espaço, mesmo no âmbito estético, para representar no presente essa realidade do *eros* ligada ao sonho de um passado pré-moderno. A degeneração antropológica atingiu também o corpo e o *eros*.

Antes, “o presente degenerativo era compensado tanto pela sobrevivência objetiva do passado quanto... pela possibilidade de evocá-lo”³¹. Mas, agora, nos anos setenta, diz Pasolini, “a degeneração dos corpos e do sexo assumiu um valor retroativo. Se aqueles que eram outrora aquilo puderam se transformar agora nisto, isso significa que já o eram potencialmente: portanto, também o seu modo de ser de outrora é desvalorizado pelo presente”³².

Trata-se de uma “derrocada do presente” (*erollo del presente*) que tem de ser vista também como “derrocada do passado”³³. Temos aí o ponto máximo de seu desespero em

29. P. P. Pasolini, *Lettere Luterane*, p. 72: “la realtà dei corpi innocenti è stata violata, manipolata, manomessa dal potere consumistico”.

30. Ibidem: “il dato più macroscopico della nuova epoca umana”.

31. Ibidem, p. 73: “Il presente degenerante era compensato sia dalla oggettiva sopravvivenza del passato... dalla possibilità di rievocarlo”.

32. Ibidem: “la degenerazione dei corpi e dei sessi ha assunto valore retroattivo. Se coloro che *allora* erano così e così, hanno potuto diventare *ora* così e così, vuol dire che lo erano già potenzialmente: quindi anche il loro modo di essere di *allora* è, dal presente, svaluto”. O alvo de Pasolini é a “nova juventude” e os novos comportamentos produzidos pela chamada “mutação antropológica” operada pelo “fascismo” do consumo e sua ideologia. Trata-se, nesses jovens, da ruína dos sentimentos enquanto força expressiva e liame na realização do eros. Os “jovens” e os rapazes do subproletariado romano, projetados por ele na velha e resistente Nápoles e, em seguida, nos países pobres do Terceiro Mundo, são, no presente, conforme suas palavras, “imundícia humana”, porque outrora já o eram potencialmente, “imbecis obrigados a ser adoráveis, esqualidos criminosos obrigados a ser simpáticos malandros, covardes ineptos obrigados a ser santamente inocentes...” [“imbecilli costretti a essere adorabili, degli squalidi criminali costretti a essere dei simpatici malandrini, dei vili inetti costretti a essere santamente innocenti”] (Ibidem).

33. Ibidem: “implica anche il crollo del passato”.

relação à história e a qualquer outro valor possível: a constatação do erro de ter depositado na juventude as esperanças de uma revolução. Nesse momento, a vida é para ele “um monte de insignificantes e irônicas ruínas”³⁴. Contra essa degeneração nada era proposto - e Pasolini denuncia aqui seu ceticismo - a não ser a imposição de “deveres cretinos” (*doveri cretini*) relativos “à luta pelo progresso, pelo melhoramento, pela liberalização, pela tolerância”³⁵. Ele contesta, portanto, aqui a incapacidade política e intelectual de seus críticos que não conseguem perceber que na Itália existe hoje “um verdadeiro toque de recolher, que a noite é deserta e sinistra como o era nos séculos mais negros do passado”; e se não vivem essa experiência é porque eles “não saem de suas casas (talvez gratificando com a modernidade a própria consciência, sob os auspícios da televisão)”. Ainda não perceberam que “a televisão, e talvez ainda mais a escola, degradam todos os jovens e os rapazes, transformando-os em descontentes, complexados, burguesinhos racistas de segundo escalão”; ao contrário, consideram tudo isso apenas como “uma conjuntura desagradável, que certamente se resolverá, como se uma mutação antropológica fosse reversível”³⁶.

A dimensão ideológica das relações sociais no neocapitalismo apresenta um otimismo e máscara, desse modo, a degenerescência dos laços sociais, o esvaziamento da individualidade, a ruína da expressividade. Os que defendem o progresso e o melhoramento da qualidade de vida e afirmam que a sociedade italiana tornou-se, indubitavelmente, mais democrática, mais tolerante e mais moderna, não reconhecem essa “avalanche de delito” e, na medida em que relegam esse fenômeno para o âmbito policial, “removem dele todo valor”³⁷. Um modelo idêntico, “o modelo da insolência, desumanidade, crueldade... idêntico para toda a massa jovem”³⁸, surgiria justamente dessa impossibilidade de expressão individual e coletiva.

A abjuração da “Trilogia” conduz Pasolini à *adaptação*: o novo poder conduziu, segundo ele, os indivíduos ao consenso e à aceitação dessa nova realidade, a “mais uma inerte desdramatização” de todos os problemas sociais colocados no presente. Diante da

34. Ibidem: “è un mucchio di insignificanti e ironiche rovine”.

35. Ibidem: “vertenti la lotta per il progresso, il miglioramento, la liberalizzazione, la tolleranza”.

36. Ibidem, p. 74: “non lo sperimentanno, se ne stanno in casa [magari a gratificare di modernità la propria coscienza con l'aiuto della televisione]. Non si accorgono che la televisione, e forse ancora peggio la scuola d'obbligo, hanno degradato tutti i giovani e i ragazzi a schizzinosi, complessati, razzisti borghesucci di seconda serie: ma considerano ciò una spiacevole congiuntura, che certamente si risolverà - quasi che un mutamento antropológico fosse reversibile”.

37. Ibidem: “della valanga di delitti... relegano questo fenomeno nella cronaca... ne rimuovono ogni valore”. Pasolini contesta a incapacidade intelectual e política de seus críticos, pois, “não percebem que... existe” (Ibidem).

38. Ibidem: “il modello dell'insolenza, disumanità, spietatezza... identico per l'intera massa dei giovani”.

impossibilidade de vida no presente, ele próprio estaria se adaptando a essa realidade, ou seja, adaptando-se “à degradação e aceitando o inaceitável”³⁹ e, ao buscar reestruturar a sua própria vida, ele estaria “esquecendo como eram as coisas antes. Os rostos amados de antes começaram a empalidecer”⁴⁰.

3.2. *Salò: a parábola da Morte*

A “Trilogia” já indicava uma certa consciência da impossibilidade de vida no presente - a degradação antropológica do novo poder da *civilização de consumo* - tanto que Pasolini concluiu a sua reflexão, em relação a esses filmes, com a afirmação de que o presente colocava-se para ele “pouco a pouco sem mais alternativas”⁴¹ e que readaptava então o seu “engajamento a uma maior legibilidade (*Salò?*)”⁴².

Com *Salò o le 120 giornate di Sodoma*⁴³, Pasolini representa a sua visão apocalítica do presente - a presença do consumismo, da instrumentalização da vida, da dimensão

39. Ibidem, p. 75: “alla degradazione e sto accettando l’inaccettabile”.

40. Ibidem, pp. 75-76: “dimenticando com'erano prima le cose. Le amate facce di ieri cominciano a ingiallire”. Ver ainda P. P. Pasolini, *Iconografia ingiallita (per un "Poema fotografico")*, in: *La Divina Mimesis*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 67-92.

41. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 76: “piano piano senza più alternative”.

42. Ibidem: “impegno ad una maggiore leggibilità (*Salò?*)”. Trata-se, agora, de aceitar a “inaceitável degradação”. *Salò*, a última obra da filmografia de Pasolini, exprime de forma violenta esse momento de sua vida e de sua consciência em relação aos problemas determinantes do presente, como: consumismo degradante, modernização tecnológica, novos aparatos de manipulação, conformismo... e, sobretudo, a compreensão da “mudança da natureza do Poder econômico”. É, como diz Pasolini, “o filme da adaptação”, pois terminou esquecendo a Itália como era dez anos antes e aceitando a Itália como se transformou, *num espaço impossível de vida* (P. P. Pasolini, *Le regole di un'illusione*, p. 319).

43. Essa obra tem como pressuposto analógico, os últimos dias de vida da República de Salò e é estruturada em quatro partes, contendo um prólogo e três círculos. No Anti-inferno, quatro libertinos: uma Excelência (poder da magistratura), um Duque (poder político), um Monsenhor (poder eclesiástico) e um Presidente (poder da alta finança) lavram um regulamento para as práticas que serão executadas, em seguida, numa grande orgia. Para isso vão em busca de adolescentes de ambos os sexos através de uma rigorosa seleção. No trajeto que os conduz até ao local destinado às práticas hediondas, um dos jovens tenta fugir mas é logo assassinado. É lido um regulamento severo, que é apresentado como disciplina, aos jovens-prisioneiros desses poderosos. Esse regulamento proíbe, acima de tudo, a prática sexual entre sexos diferentes.

Cada círculo é caracterizado pela presença de uma narradora que é acompanhada, ao piano, por uma quarta “senhora”. As narradoras expõem aos ouvintes as perversidades mais absurdas, testemunhadas pelas mesmas no decorrer de suas vidas, com a finalidade de excitar os libertinos.

O primeiro círculo é denominado de “*círculo das manias*” (*girone delle manie*) e tem à frente a senhora Vaccari, que causa nos quatro poderosos uma grande agitação com seus relatos. Eles exigem da mesma detalhes acerca do que é narrado, dando início às formas mais variadas de perversões sobre os jovens prisioneiros. Todo esse processo é intercalado com citações de Nietzsche e Baudelaire. Falando do poder, os poderosos concluem com a afirmação de que os fascistas são os verdadeiros anárquicos.

O “*círculo da merda*” (*girone della merda*) vem em seguida e tem a senhora Maggi como narradora. Nele, os prisioneiros devem entregar aos senhores os seus excrementos que são obrigados a ingerir, em seguida, no banquete final. Nesse mesmo círculo, os quatro senhores discutem também a validade mortuária do gesto sodomita repetível ao infinito. Depois, organizam um concurso entre os prisioneiros, para o ânus

destruidora do novo poder. O sexo aparece, pela primeira vez, como o consumismo o concebe e o manipula.

Salò exprime um violento retorno ao *inferno da realidade presente*. Pasolini construiu, nessa obra, uma alegoria em prelação ao universo horrendo do neocapitalismo e de seu genocídio. Os horrores do regime de *Salò*⁴⁴ foram assumidos como “metáfora” do genocídio perpetrado pela *civilização de consumo*: a componente fundamental dessa obra é justamente a violência exercida pelo *novo poder*⁴⁵ sobre os indivíduos. Pasolini expressou essa realidade através da analogia *Sade-Fascismo*, denunciando a nova forma de poder político-econômico estabelecida na Itália do pós-guerra que abarcou a totalidade da vida social.

Salò apresenta, mais do que qualquer outra obra, a recusa pasoliniana face ao presente. Concebida como “grande metáfora”, ou como *metáfora macabra do poder*⁴⁶, ele expressou, mimeticamente em *Salò*, esse processo de degradação das relações humanas no

mais bonito. O vencedor terá como prêmio a condenação à morte, mas a sua execução não é efetivada com o intuito de se deixar aberta a possibilidade de sua infinita repetição.

O último é o “*circulo do sangue*” (*girono del sangue*) e tem à frente a senhora Castelli e sua narração. Nele, as sevícias e torturas têm espaço e desenvolvem-se de forma hiperbólica. Acontece, ao mesmo tempo, uma série de denúncias que conduzem os “senhores” à descoberta de que parte dos prisioneiros transgrediu o regulamento. Esses acontecimentos abalam a normatividade imposta por eles, pois um colaborador é descoberto enquanto mantém relações sexuais com uma serva de cor e, em seguida, é morto. Entre os adolescentes prisioneiros, alguns terminam desenvolvendo uma certa cumplicidade com os “poderosos”. E, por outro lado, outros tentam uma frágil rebelião e há, inclusive, quem invoque em vão o nome de Deus. A pianista se suicida jogando-se janela abaixo.

No final, os quatro “senhores” dão início à orgia realizando-a com violência, todos são torturados e mortos. Cada um dos “poderosos” assiste, através de um binóculo, o desenvolvimento da execução. E, na cena final, dois jovens colaboradores tentam alguns passos de dança, ao ritmo de uma canção (Extraído da síntese apresentada por L. De Giusti, op. cit., pp. 143-152).

44. No filme, o fascismo da República de *Salò* não é objeto de análise histórica, mas é apenas um recurso analógico que visa exprimir a violência do novo fascismo da *civilização de consumo*.

45. A denúncia que esse poder pode produzir: a permissividade sexual inculcado pelo consumismo acaba por reforçar, segundo Pasolini, a sexofobia.

46. No seguinte fragmento, extraído da encenação de *Salò*, dois personagens que representam o poder discutem sobre a sua natureza: “Curval: ‘Então, nós não conseguiremos jamais nos libertar do modelo de Deus? A coisa começa a me preocupar, afinal, quando um de nós faz dos corpos das suas vítimas, o que quer... não é senão um Deus na Terra!’

Blangis: ‘Tranquelize-se, Excelência, é verdade que nós tendemos a nos identificar fatalmente, de modo paroxístico, e um pouco falso, com o pretense representante da ordem, ou seja, com Deus, e isso é maçante. Mas, depois de ter meditado longamente, cheguei a uma conclusão libertadora: basta substituir a palavra DEUS pela palavra PODER, desse modo tudo retorna perfeitamente ao programa que fixamos.’

Curval: ‘Mas Deus não equivale, talvez, a Poder?’

Blangis: ‘Sim, mas para aqueles que acreditam que o Poder seja, exatamente, ordem!’ [“Curval: ‘Dunque noi non riusciremo mai a liberarci del modello di dio? La cosa comincia a preoccuparmi, dopotutto, quando ognuno di noi fa dei corpi delle vittime ciò che vuole, .. non è che Dio in Terra!’

Blangis: ‘Si tranquillizzi, Eccellenza, è vero che noi tendiamo a identificarci fatalmente in modo parossistico e un poco fasullo col presunto rappresentante dell’ordine, cioè con Dio, e ciò è seccante, ma dopo aver meditato a lungo sono giunto ad una conclusione liberatrice: basta sostituire la parola DIO con la parola POTERE, così tutto rientra perfettamente nel programma che ci siamo prefissi.’

Curval: ‘Ma dio non equivale forse a Potere?’

Blangis: ‘Sì, ma per coloro che credono che il Potere sia appunto ordine!’] (E. Magrelli [org.], *Con Pier Paolo Pasolini*, Quaderni di Filmcritica, Roma, Bulzoni, 1977, pp. 124-125).

neoliberalismo. E denunciou, nesse filme, o aspecto da deteriorização da individualidade causado pelo *novo poder*⁴⁷, a “coisificação” dos corpos, o genocídio de valores que permitia o reconhecimento da individualidade e da alteridade.

Tudo isso é apresentado, de forma estética, através da relação sadismo-fascismo: os indivíduos são reduzidos a meros corpos, a objetos ou coisas que podem ser, em seguida, consumidos (corpos destituídos de individualidade).

Os mecanismos de uniformização desse novo poder destruíram a individualidade, coisificaram o indivíduo, seja como “máquina de trabalho” ou, ainda, como “máquina erótica”, negando toda afetividade, uma máquina determinada apenas pelo “desejo de consumir”.

Salò expressa de forma violenta a visão pasoliniana de como o poder se instaurou no presente. Esse filme denuncia o consumismo dominante nos anos 70 na Itália e os novos aparatos que visam a manipulação, a adequação dos indivíduos e o seu conformismo. Trata-se, assim, de uma crítica à forma repressora de um poder “tolerante” que corrompe, através das falsas liberdades, sobretudo os jovens, destituindo-os e privando-os de toda e qualquer outra expressividade que não seja aquela permitida e oferecida pelo sistema. *Salò* é, então, a “metáfora do poder” destruidor e a “morte” assume aí um lugar determinante: essa obra apresenta o colapso da “cultura”⁴⁸, da sexualidade, dos sentimentos e afetos⁴⁹ de todo ideal de solidariedade comunitária, enfim, de todo liame humano.

O novo poder, representado nesse filme, é ainda, segundo Pasolini, mais totalitário do que o poder do fascismo tradicional: esse poder “manipula os corpos de forma horrenda e que em nada inveja a manipulação feita por Hitler; manipula os corpos transformando a consciência, isto é, na pior forma; instituindo novos valores alienantes e falsos, que são os

47. Pasolini exprime, nessa obra, a “brutalidade” com que o novo poder se legitima na esfera do “vívido”, dando a ilusão aos indivíduos de uma realização deles. A opressão com que se instala, conduzindo a uma “anarquia” generalizada: “nada é mais anárquico do que o poder... nisso é completamente arbitrário, impelido pelas suas necessidades econômicas”. *Salò* é, antes de tudo, a recusa radical à forma como o poder se instalou no presente, como afirma Pasolini: “Ódio com particular veemência este poder que suporta: este de 1975”. Nessa obra Pasolini se dirige a todos aqueles que detestam, como ele, “o Poder por aquilo que faz do corpo humano: a redução deste à coisa, a anulação da personalidade humana” [“nulla è più anárquico del potere. ... in ciò è completamente arbitrario spinto dalle sue necessità economiche... io odio con particolare veemenza questo potere che subisco: questo del 1975. (...) il Potere per quello che fa del corpo umano: la riduzione di questo a cosa, l’annullamento della personalità dell’uomo”] (Ibidem, p. 119).

48. Pasolini considera, no presente, o mundo da cultura como sendo o lugar da estupidez, da vileza e da mesquinhez. Não pode aceitar nada do mundo onde vive, nem os aparatos do centralismo estatal - a burocracia, a magistratura, o exército, a escola e o resto - nem tampouco as suas minorias cultas.

49. Ver, a propósito, a leitura de Baudrillard comentando *Salò* (J. Baudrillard, *Da Sedução* (1979), Trad. bras. Tânia Pellegrini, São Paulo, Papirus, 1992, pp. 27-29).

valores do consumismo; acontece aquilo que Marx define: ‘o genocídio das culturas vivas, reais, anteriores’⁵⁰.

Esse aspecto destruidor do novo poder, tão criticado por Pasolini, é representado na associação poder-morte: para a sua realização, esse poder apodera-se do “corpo” de suas vítimas, transformando-as, apenas, em cadáveres. Trata-se de uma opressão homicida que se utiliza do corpo de vítimas jovens, como mero instrumento de um prazer arrebatador, ao humilhá-las e torturá-las até a morte.

Salò denuncia essa forma estranhada com que a organização social e política presente - uma espécie de “nova barbárie”- reduz a existência dos indivíduos a certos “mandamentos”, imprimindo em suas vítimas a nulidade de toda e qualquer “virtude”, na medida em que as ações rumam para uma completa corrupção.

Mas, ao lado dessa problemática do poder, *Salò* enfrenta uma outra realidade - a da sexualidade. Esse filme expressa também a metáfora do sexo consumista. No desenvolvimento dessa obra, a vida aparece para os quatro poderosos senhores⁵¹ como prazer e êxtase de poder que se manifesta neles na forma de um “eros perverso”, que permite violentar, maltratar, torturar as vítimas e, inclusive, assassiná-las. Como maníacos, esses “poderosos” senhores conduzem a atividade erótica culminando no suplício dos jovens: o sexo se exprime então enquanto obrigação, agressividade, reificação (um ato no qual não habita mais a afetividade e que se objetiva apenas como puro ato mecânico, como mera instrumentalização).

É, nesse sentido, que o “ato sodomita” representa, para Pasolini, toda a hediondez sofrida pelas vítimas⁵², o aspecto horrendo com que se desenvolvem as relações “afetivas” e “sexuais” entre os indivíduos, como posse violenta e não como reconhecimento de individualidades.

Para além da metáfora da relação sexual, dessa relação sexual obrigatória e horrenda, que a tolerância do poder consumista nos fez viver esses anos, diz Pasolini, “todo sexo que existe em *Salò*... é também a metáfora da relação de poder com aqueles que são submissos.

50. E. Magrelli, op. cit., p. 119: “manipola i corpi in modo orribile e che non ha nulla da invidiare alla manipolazione fatta da Hitler: li manipola trasformando la coscienza, cioè nel modo peggiore; istituendo dei nuovi valori alienati e falsi, che sono i valori del consumo: avviene quello che Marx definisce: ‘il genocidio delle culture viventi, reali, precedenti’”.

51. Ver nota 43.

52. A sodomia é segundo Klossowski, diz aqui Pasolini, o gesto simbólico da monstruosidade total. Ver aqui E. Magrelli, op. cit., p. 120.

Em outras palavras, é a representação (talvez até onírica) do que Marx chama a mercantilização do homem: a redução do corpo humano a coisa (através da exploração)”⁵³.

Ele enfrenta, portanto, nessa obra, a dimensão monstruosa do “novo fascismo” do consumismo, esse poder que abarca a vida cotidiana na sua totalidade e que degrada e aniquila o homem. O *horror* é então a transparência dessa realidade que é representada, em *Salò*, através da expropriação mortal dos corpos. Mas Pasolini denuncia também, nesse filme, o fenômeno de assimilação das classes populares (operários e subproletários): elas foram assimiladas pela ideologia do consumo e perderam seus antigos vínculos culturais-expressivos.

No que diz respeito à renúncia pasoliniana do presente, pode-se encontrar ainda a representação da “nova juventude”, que é vítima de uma dissociação esquizóide provocada pela homologação cultural⁵⁴.

3.3. *Petrolio*: a inexpressividade da “nova juventude”

Pasolini menciona primeiro *Petrolio*⁵⁵ (*Petróleo*), em 1974, num artigo intitulado “O Genocídio”⁵⁶ publicado em *Scritti corsari* (*Escritos corsários*). Nesse artigo, ele trata da problemática da “nova juventude”⁵⁷ e denuncia mais uma vez a ideologia do consumo⁵⁸. Ele

53. Citado por L. De Giusti, op. cit., p. 152: “tutto il sesso che c'è in Salò... è anche la metafora del rapporto del potere con coloro che gli sono sottoposti. In altre parole è la rappresentazione (magari onirica) di quella che Marx chiama la mercificazione dell'uomo: la riduzione del corpo a cosa (attraverso lo sfruttamento)”.

54. A “recusa do presente” se completa com a presença de um outro fenômeno, fundamental, na vida e na criação pasolinianas. A corrupção operada pela *civilização de consumo* sobre a juventude representou, para Pasolini, a perda de todo um mundo e universo cultural pré-modernos, que antes alicerçavam o seu “amor pela realidade”. Ele expressou essa perda nos seguintes versos: “Choro um mundo morto/ Mas não está morto eu que choro/ Se quisermos ir adiante, é preciso que choremos/ o tempo que não mais pode retornar, que digamos não a essa realidade que nos fechou na sua prisão...” [“Piango un mondo morto/ Ma non son morto io che lo piango./ Se vogliamo andare avanti, bisogna che piangiamo/ il tempo che non può più tornare/ che diciamo di no a questa realtà che ci ha chiusi nella sua prigione...”] (P. P. Pasolini, *La nuova gioventù. Poesie friulane 1941-1974*, Torino, Einaudi, 1975, p. 257).

55. Uma obra não concluída, publicada após sua morte pela sua prima Graziella Chiareccosi. Sua publicação foi possível através do material datilografado, trazendo inúmeras lacunas que deveriam ser, ainda, completadas no seu processo de elaboração. São fragmentos que Pasolini denominava de *Apontamentos*, os quais receberam dele uma numeração progressiva. Uma “obra monumental” que para ser concluída, diz ele, tomaria o resto de sua vida - um “*Satyricon* moderno”. Ver a “Nota Filológica” de Aurelio Roncagli in: P. P. Pasolini, *Petrolio*, pp. 576-581.

56. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 277-283.

57. A expressão “nova juventude” exprime, nos últimos escritos de Pasolini, as mudanças ocorridas na realidade italiana após o fim da Resistência e das “belas bandeiras” (crise do movimento operário e do marxismo). Essa expressão indica uma verdade não apenas relacionada à mudança antropológica, mas também à mudança dos ideais de uma sociedade que teria perdido todos os valores em que antes “acreditava”. A “nova juventude” é aquela que nasce dessa crise, que reproduz o novo “modo de vida” gestado pela modernização econômico-social. É a juventude do consumismo, do conformismo e da nova criminalidade.

descreve os novos fenômenos resultantes da degenerescência da antiga forma da convivência social “de modo...fantasioso, metafórico”⁵⁹, ou seja, como “literato”⁶⁰.

Imagino, escreve Pasolini, “uma espécie de descida aos infernos em que o protagonista, para ter a experiência do genocídio... percorre a estrada principal de um

Pasolini traduziu essa problemática também em versos (ver P. P. Pasolini, *La nuova gioventù, Poesie friulane 1941-1974*).

58. Há uma obra, significativa, escrita nos anos 60, mas somente publicada na década de 70, em que Pasolini antecipa alguns temas importantes que retornam nos *Scritti corsari, Lettere luterane* e, sua estrutura, reaparece no seu último romance, *Petrolio*. Trata-se de *La Divina Mimesis (A Divina Mimese)*, uma espécie de reconstrução da *Divina Comédia* de Dante Alighieri conduzida sob a perspectiva dos problemas históricos da Itália neocapitalista. Nela, ele empreende uma verdadeira “descida aos infernos” do novo universo constituído pelo neocapitalismo. Pasolini-Dante tem contato com uma “humanidade” imersa nesse “inferno”, representada pela simbólica “selva escura”, a selva da realidade de 1963 - um ano a que chegou “sem estar preparado” e se deparou com o universo horrendo do Poder da *civilização de consumo*.

Pasolini-Dante ao introduzir-se nessa selva, vê se desabar, ao redor, uma a uma, as antigas certezas, tradições, religiosidade popular e a simplicidade originária do povo. O embate com essa realidade é como o do “náufrago, que sai do mar e se agarra a uma terra desconhecida”. Uma nova “estrada absurda” e, “como uma criança que não tem mais casa”, não se reconhece nessa realidade [“naufrago, che esce dal mare, e si aggrappa a una terra sconosciuta (...) come un bambino che non ha più casa”] (P. P. Pasolini, *La Divina Mimesis*, pp. 9-10).

Pasolini representa a visão infernal da sociedade neocapitalista, através de círculos (*gironi*) e fossos (*bolgie*), nomeados a partir de insígnias em relação a modelos de vida inautêntica e inexpressiva. O primeiro desses modelos é o do “Anonimato”. Vinculam-se, a esse modelo, “aqueles que elegeram como próprio ideal, [como] condição, aliás, inevitável..., a condenação de ser ‘o que for’, ou, se se prefere..., de *ser como todos*, (...) fizeram de sua condição de igualdade e falta de singularidade uma fé e... uma razão de vida: ... [eram] os moralistas do dever de ser igual a todos” [“quelli che hanno eletto a proprio ideale... condizione peraltro inevitabile... la condanna di essere ‘qualunque’, o, se preferisci... *di essere come tutti*... hanno fatto della loro condizione di uguaglianza e di mancanza di singolarità una fede e una ragione di vita: ... i moralisti del dovere di essere come tutti”] (Ibidem, pp. 31-32).

O “Conformismo” é um outro modelo dessa “zona infernal”. Pasolini associa a esse segundo modelo, o comportamento “dos religiosos praticantes... dos conservadores totalmente dedicados ao trabalho e à família” [“dei religiosi praticanti... dei benpensanti del tutto dediti al lavoro e alla famiglia”]. Eles tinham os instrumentos necessários para reconhecer os próprios “pecados”, diz Pasolini e, no entanto, não o fizeram.

Surge ainda um novo modelo - o do “Consumismo”. É na forma fetichista do *comprador (acquirente)* que toda forma de expressividade é dissolvida. O mundo dos homens se apresenta, agora, como um “mundo de compradores” (*mondo di acquirenti*). Por isso, diz Pasolini, “a nossa experiência vital permanece a experiência de quem se revela através da humilde aquisição. Todavia, nos melhores casos, conseguimos fazer dessa experiência de iludidos, uma experiência real: isto é, conseguimos identificar as experiências da figura do comprador, que vive em nós, com as experiências daquela figura irrealizada que se chama homem” [“la nostra esperienza vitale resta l’esperienza di chi si rivela attraverso l’umile acquisto. Nei casi migliori, tuttavia, riusciamo a fare di questa esperienza di illusi una esperienza reale: riusciamo cioè a identificare le esperienze della figura dell’acquirente che ci vive con le esperienze di quella figura irrealizzata che si chiama uomo”] (Ibidem, p. 42).

Na seqüência, quanto a esse itinerário da “danação humana”, Pasolini indica ainda o modelo ou “pecado” da “Vulgaridade”. O traço distintivo desse comportamento é “querer tornar também Vulgar quem não o é, quem é estranho ao seu mundo. Os Vulgares são moralistas... moralismo de sólida tradição!” [“volere rendere Volgare anche chi non lo è, chi è estraneo al suo mondo... I Volgari sono morali... moralismo di solida tradizione!”] (Ibidem, p. 64).

Essa é a visão infernal apresentada por Pasolini, em *La Divina Mimesis*, uma visão que prepara de certo modo o que ele dirá mais tarde sobre a nova juventude em *Petrolio*. A visão de uma realidade que celebra o seu triunfo definitivo, através de modelos pequeno-burgueses, eleitos como normatividade, rito e dogma, por indivíduos antropológicamente modificados e que tendem a uma adesão e dedicação total.

59. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 278: “in modo... immaginoso, metaforico”.

60. Pasolini sempre insistia na sua posição de escritor que polemiza e que usa expressões ou representações que brotam de sua atividade poético-literária (Ver P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 157).

subúrbio de uma grande cidade meridional”⁶¹. Nesse trajeto, o protagonista sofre “uma série de visões”. Cada uma dessas visões “corresponde a uma das estradas transversais que desembocam na estrada central. Cada uma delas é uma espécie de fosso, de círculo infernal da Divina Comédia: na entrada, há um determinado modelo de vida, colocado ali sorrateiramente pelo poder, ao qual sobretudo os jovens e mais ainda os rapazes, que vivem pelas ruas, se ajustam rapidamente”⁶².

Esses jovens - e Pasolini interrompe aqui sua narração para descrever a situação da juventude - perderam seu *antigo modo* de vida, ou seja, aquele modo que eles “realizavam vivendo e [em relação ao qual]... se sentiam de certo modo satisfeitos e até orgulhosos, embora implicasse todas as misérias e os lados negativos”⁶³. Mas, no presente, a “nova juventude” busca apenas reproduzir, *imitando*, os novos modelos de vida criados e impostos pelo novo poder (hedonista liberal).

Pasolini descreve, neste artigo, alguns desses modelos de comportamento que são assimilados e reproduzidos cotidianamente pela “nova juventude”. O “hedonismo interclassista” é um deles: esse modelo “impunha aos jovens, que inconscientemente o imitam, a adequação no comportamento, na roupa, nos sapatos, no modo de se pentear ou de sorrir, no agir ou no gesticular, ao que vêem na publicidade dos grandes produtos industriais”⁶⁴. Trata-se de uma publicidade, como escreve Pasolini, que divulga, de forma quase racista, o “modo de vida pequeno-burguês”, homogeneizando costumes, abolindo determinadas “fronteiras” culturais e, inclusive, enfraquecendo as diferenciações regionais.

Ele reconhece ainda, nessa realidade, a presença do modelo da “falsa tolerância” e “permissividade”. Mas, de todos esses modelos de comportamento, um deles chama mais a atenção de Pasolini: o que se relaciona com a perda da capacidade lingüística, o modelo da afasia. O aspecto instrumental da comunicação na sociabilidade neocapitalista terminou eliminando da vida desses jovens toda a sua vitalidade lingüística anterior e comprometeu,

61. Ibidem: “una specie di discesa agli inferi, dove il protagonista, per fare esperienza del genocidio... percorre la strada principale di una borgata di una grande città meridionale”.

62. Ibidem, pp. 278-279: “gli appare una serie di visione ciascuna delle quali corrisponde a una delle strade trasversali che sboccano su quella centrale. Ognuna di esse è una specie di bolgia, di girone infernale della Divina Commedia: all’imbocco c’è un determinato modello di vita messo lì di soppiatto dal potere, al quale soprattutto i giovani, e più ancora i ragazzi che vivono nella strada, si adeguano rapidamente”.

63. Ibidem, p. 279: “realizzavano vivendo e... erano contenti e persino fieri anche se implicava tutte le miserie e i lati negativi”.

64. Ibidem: “il modello che presiede a un certo edonismo interclassista, il quale impone ai giovani che incoscientemente lo imitano, di adeguarsi nel comportamento, nel vestire, nelle scarpe, nell’agire o nel gestire a ciò che vedono nella pubblicità dei grandi prodotti industriali: pubblicità che si riferisce, quasi razzisticamente, al modo di vita piccolo-borghese”.

assim, a expressividade da “nova juventude”, que, ao ser bloqueada linguisticamente⁶⁵, desenvolveu nas suas relações cotidianas uma neurose afásica (*nevrosi afasica*).

Pasolini acentua que sua descrição dos danos causados pelo consumismo é apenas, nesse artigo, “um breve resumo de [sua] visão infernal”⁶⁶, fruto de sua experiência existencial no presente. Uma visão que ocupou, em seguida, alguns capítulos de seu romance póstumo, *Petrolio*, no qual ele representou, mais uma vez, a situação em que se encontrava a “nova juventude”.

Petrolio denuncia, sob a forma alegórica do inferno dantesco⁶⁷, as deformidades provocadas na expressividade dos “Novos Jovens” (*Nuovi Giovani*), no *ethos* produzido pela modernização capitalista italiana. Trata-se, portanto, de uma crítica à “presunçosa ilusão de bem-estar”⁶⁸ que a ideologia hedonista do consumo disseminou - enquanto “nova mentalidade moderna” e tecnicamente organizada - para a reprodução, no presente, da nova *qualidade de vida*.

A *nova juventude* está aqui representada na sua “deformidade e repugnância” por um jovem casal: o rapaz, denominado por Pasolini de “o Merda” (*il Merda*), por se tratar, como ele escreve, de “um fóssil expressivo de tempos passados que agora... tem outros valores e outras referências”⁶⁹ e, ao seu lado, Cinzia, a sua companheira (na sociedade do bem-estar é preciso mais do que nunca o casal para a reprodução do novo estilo de vida moderno) que exprimem a mentalidade do novo progressismo.

Em *Petrolio* prevalece a descrição das características repugnantes e deformadas - como numa visão infernal - da expressividade desses indivíduos, identificadas por Pasolini (de forma etnográfica e antropológica) na maneira como eles se vestem, como gesticulam, no corte dos cabelos, na maneira como falam, no corpo como um todo: “uma degradação que os

65. Esse fenômeno determinou nos jovens a incapacidade expressiva no âmbito lingüístico, pois, não conseguem mais dizer nada e quase “gemem”, ou se empurram mutuamente ou fazem galhofa”. [“mugola”, o ci si danno spintoni, o si sghignazza”]. É a afasia no sentido clínico da palavra, diz Pasolini, como incapacidade de inventar metáforas e movimentos lingüísticos reais. Tudo isso decorreria dos novos modelos lingüísticos produzidos pelos novos aparatos tecnológicos que criaram uma “língua postiça” (*lingua finta*) a qual “não conhece dificuldades e resistências, como se tudo fosse facilmente dizível” [“non conosce difficoltà e resistenze, come se tutto fosse facilmente parlabile”] (Ibidem, p. 280).

66. Ibidem: “un breve riassunto della mia visione infernale”.

67. Utilizam-se, aqui nessa investigação sobre *Petrolio*, os materiais publicados nesse romance sob a designação de “apontamentos” (*appunti*) de números 71 e 72 (pp. 323-380), onde Pasolini se detém numa análise minuciosa sobre a situação da nova juventude, recorrendo à dimensão crítica e à metodologia presentes em obras de Marx, tais como: *Manuscrítos Econômico-filosóficos* [1844], *Ideologia Alemã* [1845-46], *Manifesto do Partido Comunista* [1848], *Contribuição à Crítica da Economia Política* (Prefácio) [1857] (Cf. P. P. Pasolini, *Petrolio*, pp. 369, 373, 378 e 379).

68. Ibidem, p. 381: “presuntuosa illusione di benessere”.

69. Ibidem, p. 325: “un fossile espressivo di tempi passati, che ora però ha altri valori e altri riferimenti”.

torna quase bestiais”⁷⁰. Essas novas características exprimem a degradação antropológica e a perda de uma autêntica expressividade, quando confrontadas, como o faz esse romance, com o antigo modo de vida dos jovens. No presente, os jovens se assemelham, escreve o autor, a figuras saídas de um verdadeiro “museu de horrores”⁷¹.

Esse romance descreve a “expressividade monstruosa” vivida por esses jovens como “pura presença física”⁷², em que “os gestos, os atos, os sorrisos, as ações, as palavras, são insignificantes ou irrelevantes”⁷³, em que todos parecem iguais - como fôssil expressivo - e, nesta igualdade, exibem apenas a degradação provocada por uma sociabilidade que destrói qualquer diferença e qualquer autenticidade.

A *nova juventude* reproduz mimeticamente, de acordo com essa obra, as deformidades antropológicas como num “culto”, pois, no presente, esses indivíduos ocupariam o lugar que outrora fora ocupado pelos “belos”, pelos dotados de graciosidade”⁷⁴, uma vez que estes últimos não estavam ainda submetidos à ânsia da nova cultura.

Os *novos jovens*, portanto, estão marcados, nessa representação de *Petrolino*, pela inexpressividade, enquanto deformação da individualidade e impossibilitados de qualquer humanidade. Esta é a expressão hedionda, como escreve Pasolini, dos novos rumos tomados pelo capitalismo, que através de suas exigências concorreria para a degradação das relações cotidianas, devido aos novos modelos de comportamento e estilo de vida, adequados à reprodução e conservação do sistema.

Pasolini denuncia, em *Petrolino*, todos os sintomas que exprimem, na *nova juventude*, a sua horrenda expressividade - enquanto vida danificada - como único recurso possível para esses indivíduos afirmarem a sua presença social, num mundo dominado apenas pela indiferenciação fruto das novas metas impostas pelo industrialismo, pelo *consumo de massa*.

“Feios e repugnantes; devorados por uma degradante ânsia interclassista”⁷⁵, assim descreve Pasolini nessa obra - uma descrição minuciosa, como numa pesquisa etnográfica e antropológica - as características da “mutação antropológica” que degradou a juventude

70. Ibidem: p. 368: “una degradazione che li rende quasi bestiali”.

71. Ibidem, p. 329: “musco degli orrori”.

72. Ibidem, p. 330: “pura e semplice presenza fisica”.

73. Ibidem: “i gesti, gli atti, i sorrisi, le azioni, le parole, sono insignificanti o irrilevanti”.

74. Ibidem, p. 333: “‘belli’, dai ‘dotati di grazia’”. Pasolini certamente está aludindo aos jovens dos anos 40 e 50 que povoaram alguns de seus romances - *Ragazzi di vita* (1955), *Una vita violenta* (1959), *Il sogno di una cosa* (1962), e *Amado mio*, precedido de *Atti impuri* - e filmes, como *Accattone* (1961), *Mamma Roma* (1962), *La Ricotta* (1963)...

75. P. P. Pasolini, *Petrolino*, p. 359: “Brutti e ripugnanti; divorati da una degradante ansia interclassista”.

italiana e que exprime uma “poeticidade da infelicidade”⁷⁶, marcando os corpos desses indivíduos nas suas relações cotidianas de forma indelével.

Predomina, no entanto, entre esses jovens, “a ilusão do novo e do revolucionário”⁷⁷ e todos se comportam, segundo a representação do autor, como “bem-aventurados” (*Beati*) - um claro sintoma da deformação expressiva - como se não houvesse nada mais “para esperar do destino”⁷⁸: uma atitude de quem “está em paz com a sociedade”⁷⁹. Não há mais o que questionar no que diz respeito ao futuro, agora a *adesão* à “Autoridade” (*Autorità*) é completa, pois o conformismo se estabeleceu definitivamente. Uma *adesão* que se volta contra as minorias, na medida em que estas se recusem a realizar no “Corpo os Ditames da Autoridade”⁸⁰, uma *adesão* que se transforma em “anarquia”, pelo excesso de *obediência*, e também em escândalo, pelo excesso de *normalidade*.

A *palavra* foi também degradada, como apresenta *Petrolino*, um outro sintoma da inexpressividade da nova juventude. E um traço distintivo dessa deformidade é, então, o silêncio que se instaurou na convivência desses jovens. Agora, a *palavra* se transformou em *pura presença física e mímica*, pois a expressão se transferiu para o modo de ser do corpo: um claro indício de deformidade.

Pasolini denuncia, nessa obra, a *crise da expressividade* e do *sentido* que outrora se realizavam no confronto político - os jovens “não falam sequer de problemas sociais e políticos”⁸¹ - aquele das “belas bandeiras” e do “pensamento da revolução”, que foi preenchido agora, escreve ele, pela compensação conformista da lógica do consumo e da ideologia do bem-estar. Uma perda que é visível na imediatidade da corporeidade: na presença física, pela linguagem das novas vestimentas⁸², dos cabelos... da aparência no seu todo.

Petrolino apresenta a dispersão e a perda humana de vida no neocapitalismo. Indica a dimensão hedionda dos modelos de comportamento (todos associados ao novo teor de vida do consumismo) disseminados pelo poder na experiência social e existencial dos indivíduos (independente de suas origens de classes), concorrendo, com seu aspecto interclassista, para a

76. Ibidem, p. 372: “poeticità dell’infelicità”.

77. Ibidem, p. 358: “l’illusione del nuovo e del rivoluzionario”.

78. Ibidem, p. 355: “da attendersi dal destino”.

79. Ibidem: “è in pace con la società”.

80. Ibidem: “Dettami dell’Autorità”.

81. Ibidem, p. 375: “non parlano affatto di problemi sociali e politici”.

82. Pasolini relaciona o novo vestuário com o comportamento conformista nos novos jovens. As roupas não são mais aquelas dos “pobres” (indicando o período anterior ao *boom* econômico), pois não lutaram para conseguir, a partir delas, a “igualdade social”. Essas lhas foram concedidas, de forma humilhante e deplorável, pela “nova qualidade de vida” imposta pelo sistema - um verdadeiro fenômeno interclassista. Ver P. P. Pasolini, *Petrolino*, p. 338.

deterioração de uma autêntica expressividade (aquela realizável sem danos para a individualidade), causando, assim, patologias psicossociais.

A realização dos antigos ideais de transformação social foi destruída, escreve o autor, pois o sistema, ao criar “novas liberdades” (todas falsas), manteve a realidade social sob a perspectiva de uma “igualdade social” aparente, portanto, falsa. Essa ilusão de igualdade foi percebida sob a forma deformada da expressividade dos jovens, no seu estilo de vida, que vai desde o tipo de “mentalidade” exigida pela modernização e objetivada nas ações cotidianas, até a forma do cuidado do corpo. Trata-se de uma completa destruição, ou seja, de um verdadeiro genocídio.

A realidade se apresenta agora para esses jovens, critica aqui Pasolini, como “dádiva”, em que tudo é concedido. Nesta realidade não há absolutamente qualquer idéia de “conquista” que se realize ainda a partir de uma ação coletiva ou de uma *práxis* histórica transformadora. A *vontade* e a *necessidade* foram, afinal, homologadas nesses indivíduos, seguindo a lógica imposta pelas novas exigências do mercado e dos *mass media*: “um humilhante e deplorável fenômeno interclassista”⁸³.

Petrolio denuncia todo o “ar de festa” e “ânsia de felicidade” do consumismo, numa sociabilidade que se realiza como eterno presente, mas que mascara, sob a aparência de vida e de sentido, a desorientação geral e, ao mesmo tempo, um conjunto de patologias de que são acometidos agora todos os jovens. Estes não saberiam mais a quem “[se] assemelhar, isto é, que modelo realizar”⁸⁴. A insegurança é a marca indelével desses indivíduos, dada a perda súbita dos antigos valores que outrora orientavam as relações sociais e cotidianas: o presente mostra agora apenas a dispersão e o individualismo de massa.

O presente aparece então aqui, nessa alegoria de *Petrolio*, como um mundo danificado, enquanto impossibilitado de qualquer humanidade, mantendo apenas, sob a aparência de vida, uma série de patologias que se tornam visíveis, como: “o desespero ou apatia... claros sintomas de uma doença que tem o nome genérico de Neurose...de casos mais comuns e leves a casos, que causam até medo, de loucura”⁸⁵.

Os *novos jovens* apresentam, nesse romance, o desejo de parecerem honestos e sérios (*Perbenismo*) - um claro sintoma desse quadro de deformidades. Um modelo ao qual todos estão submetidos, em que o verbo é “Abjurar” (*Abiurare*), - “inclinados com odiosa

83. Ibidem: “un umiliante e deplorable fenomeno di interclassismo”.

84. Ibidem, p. 340: “assomigliare, cioè, ... che Modello realizzare”.

85. Ibidem: “disperazione o apatia... sono chiari sintomi di una malattia che ha il generico nome di Nevrosi... dai casi più comuni e leggeri a casi, che fanno quasi paura, di pazzia”.

inconsciência, a abjuração de tudo que foram”⁸⁶ - para tornarem-se “rapazes respeitáveis na cumplicidade com as classes ricas”⁸⁷. Trata-se, como escreve Pasolini, do “desejo burguês de parecer honesto”⁸⁸, expressão de um “teor de vida cheio de dignidade”⁸⁹, do qual esses jovens não deixam dúvidas ao ignorarem quem não siga essa regra de pessoas sérias na “mais completa auto-suficiência de suas vidas”⁹⁰.

Esse romance é um diagnóstico de Pasolini sobre os rumos econômicos e políticos da sociedade italiana da modernização, mas também uma visão das degenerescência socioculturais que se mostram na imediatidade da vida cotidiana como claros sintomas de “desorientação e doença” (*desorientamento e malattia*) vividas pela *nova juventude* após o processo de assimilação aos novos valores e modo de vida, que se exprimem como “nova dignidade” que não é mais aquela dignidade humana, mas uma “dignidade burguesa”, ou seja, a “dignidade viril” ligada ao corpo. Uma virilidade, como diz o autor, que se dirige para a “força muscular” visando enfatizar somente o “prestígio físico” como “uma nova forma de orgulho militar”⁹¹.

Na crítica de *Petrolio* à inexpressividade da *nova juventude*, Pasolini denunciou a mudança do sentido de “palavras modernas”, como *liberdade*, que agora exprime tão-somente o novo teor de vida da modernização e conduz - de acordo com os modelos adequados às novas liberdades - os jovens para a realização da normalidade. Esta normalidade está representada aqui pelo elemento do “amor livre” que, segundo o autor, tem caráter eminentemente narcisista pois não se assemelha mais à antiga forma de como outrora “os machos se educavam [sexualmente] entre si”⁹², enquanto descoberta espontânea do próprio sexo. Agora os rapazes devem “exibir a [sua]... masculinidade diante das mulheres”⁹³ - mais um sintoma da degradação da expressividade - e exibir “o sexo, mas não metaforicamente”⁹⁴.

Todos esses modelos participam, de acordo com o romance, da nova “Mentalidade Moderna”, que reúne, na realidade presente, um conjunto de modos de comportamento e estilos de vida ligados todos à nova ideologia e qualidade de vida burgueses e ao “Modelo do

86. Ibidem, p. 343: “dediti con odiosa inconscienza all’abiura di tutto ciò che sono stati”.

87. Ibidem, p. 359: “ragazzi rispettabili, in complicità con le classi ricche”.

88. Ibidem, p. 343: “il perbenismo borghese”.

89. Ibidem: “il tenore di vita pieno di dignità”.

90. Ibidem: “alla più completa autosufficienza della loro vita”.

91. Ibidem: “una nuova forma di orgoglio militare”. Ora, o que na verdade esse Modelo sugere aos seus adeptos, conforme Pasolini, é o verdadeiro militarismo já inconscientemente adotado - aquele das SS. Um fenômeno ligado à industrialização e ao aburguesamento dos jovens de camadas populares (Cf. P. P. Pasolini, *Petrolio*, p. 359).

92. Ibidem, p. 349: “i maschi si educavano fra di loro”.

93. Ibidem: “mettere in mostra la loro maschilità di fronte alle donne”.

94. Ibidem, pp. 349-350: “in mostra il loro sesso: ma non metaforicamente”.

Espirito Laico” que se realiza através dos novos valores hedonistas do “materialismo de caráter americano”⁹⁵.

Certamente, a educação dos *novos jovens* não poderia se realizar sem a família: a nova família, segundo a crítica de *Petrolio*, não se assemelha mais à “família camponesa”⁹⁶. Sua função agora é a união “em matrimônio para lutar contra a miséria... para atingir e manifestar o bem-estar”⁹⁷. Essa “nova família do bem-estar” emancipou-se da Igreja católica, mas manteve ainda com esta - como legado - “a sua constante ignorância criminosa”⁹⁸. As prescrições para as novas uniões conjugais estão ligadas, escreve Pasolini, à eficiência do projeto social organizado pelo sistema: todas de caráter conformista.

Petrolio revela, como ápice de todo esse desastre, a presença da “nova criminalidade” - um fenômeno hediondo que completa o diagnóstico pasoliniano dessa crise da expressividade da *nova juventude* - que surge após o processo de modernização capitalista. A “nova criminalidade” representada aqui se diferencia da antiga criminalidade que estava ainda ligada, como adverte o autor, “ao homem pobre de uma grande metrópole plebéia”⁹⁹ que enfrentava “as dificuldades de uma vida injusta”¹⁰⁰. Os antigos delinquentes roubavam “da classe dominante os bens... [e] raramente assassinavam qualquer um de seus companheiros”¹⁰¹, pois conservava-se ainda um certo ideal de humanidade e de respeito, uma certa normatividade que agora não existe mais na situação da nova delinqüência.

“Matar e destruir” caracterizam, assim, no presente, o modelo das novas práticas da atividade criminosa entre os jovens que está associado “à consciência de um melhor sucesso social em relação aos outros”¹⁰². Considerado sob a perspectiva da criminalidade, este ideal de vida está representado “pelos profissionais, ou pelos empregados que roubam e assaltam”¹⁰³; trata-se, portanto, de uma verdadeira organização do mundo do crime (*Malavita*), da profissionalização da ação criminosa. Esse novo modelo assassino sugere aos jovens, no presente, como eles poderiam se colocar à altura dos filhos de “burgueses” e “ricos”. Exprime, também, a abjuração completa de toda “dignidade humana”, uma negação

95. Ibidem, p. 354: “materialismo di carattere americano”.

96. Ibidem, p. 355: “famiglia contadina”.

97. Ibidem: “in matrimonio per lottare contro la miseria... per raggiungere, ed esprimere socialmente, il benessere”.

98. Ibidem: “la sua solita criminale ignoranza”.

99. Ibidem, p. 369: “uomo povero di una grande metropoli plebea”.

100. Ibidem, p. 370: “le difficoltà di una vita ingiusta”.

101. Ibidem: “Alla classe sociale dominante rubano gli averi, e, quando... necessario, raramente, ammazzano qualcuno dei suoi componenti”.

102. Ibidem: “la coscienza di una migliore riuscita sociale in confronto agli altri”.

103. Ibidem, pp. 370-371: “è rappresentato dai professionisti o dagli impiegati che derubano o rapinano”.

absoluta de todos os valores que concorrem para a conservação e defesa da vida. Uma situação que se tornou “natural” e “banal” a ponto de “calejar” (*incallire*) o corpo desses jovens.

Petrolio conclui a sua alegoria infernal do neocapitalismo (mais precisamente, do genocídio que afetou a expressividade da juventude) com a revelação, no presente, da redução “a nada da capacidade expressiva”¹⁰⁴ dos jovens. Agora, a ilusão da *nova juventude*, diz Pasolini, é de conhecer tudo “e de todo mundo falar”¹⁰⁵, pois “quem fala exclui sentimentos (sobretudo a ingenuidade, o espanto, o respeito, o interesse)”¹⁰⁶. A afasia, portanto, é o resultado final da aplicação mecânica da linguagem, a dos *mass media* na socialização de uma forma instrumental e pragmática da comunicabilidade que visa tão-somente a reprodução da nova ordem da acumulação capitalista (através de modelos, valores, modos de vida...) em detrimento de toda esfera social e cultural, de realização da vida, verdadeiramente humana.

3.4. A impossibilidade do *eros*

A degenerescência e a redução das potencialidades expressivas dos indivíduos, sobretudo nos jovens, atingiu definitivamente, no presente, segundo Pasolini, a dimensão dos afetos, do *eros*, com a completa banalização dessas disposições. Uma banalização que teria danificado a vida do indivíduo particular - um novo risco para a construção e para a integridade da individualidade - transformando esses indivíduos em simples peças do sistema¹⁰⁷, ligados à ordem consumista.

Na realidade, trata-se aqui de um outro problema concreto que também determinou a recusa pasoliniana do presente. A mudança radical que se processou com a modernização constituiu, para Pasolini, uma perda também antropológica em relação a outras esferas da experiência e da expressividade dos indivíduos, tais como os afetos e o *eros*. Ele experimentou diretamente o desconforto¹⁰⁸ de uma realidade que perdera o sentido, na

104. Ibidem, p. 379: “capacità espressiva a nulla”.

105. Ibidem: “di parlare, tutto il mondo”.

106. Ibidem: “chi parla esclude i sentimenti (soprattutto l’ingenuità, lo stupore, l’interesse)”.

107. Essa transformação substituiu a individualidade pela individuação favorecendo, por outro lado, o isolamento dos indivíduos (Cf. M. Canevacci (org.), *Dialética do Indivíduo. O indivíduo na natureza, história e cultura* [1978]. Trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1981 pp. 7-40; P. Barcellona, *L’Egoismo Maturo e la Folia del Capitale*).

108. Esse “desconforto”, diante da nova realidade, está bem expresso nos seus últimos “apontamentos” acerca da “nova juventude” publicados em *Petrolio*: “é atroz viver e conhecer um mundo onde os olhos não

medida em que se processava - fruto de uma “sociabilidade perdida” - a negação de liames sociais autenticamente humanos com a demolição de inúmeras características antropológicas expressivas de todo o seu mundo.

Outrora, Pasolini constituíra, através de sua situação de “diverso”, um liame com as classes ou grupos populares que recusavam a assimilação ao modo de vida e “expressividade” da classe detentora de poder. Ele desenvolvera, em seguida, os seus vários contatos com “os meninos” ou “rapazes” de classes populares, pois via também no seu amor por eles uma forma de mediação e liame com a realidade. Na verdade, foi esse *amor* que no presente tornou-se impossível devido aos novos rumos empreendidos pela modernização da sociedade italiana, que transformou todo o seu quadro antropológico e etnológico anterior.

A nova realidade produzida pela sociedade neocapitalista teria edificado, portanto, no cotidiano das relações sociais e de sua reprodução, *um novo tipo de normatividade*: uma normatividade laica e tolerante que reproduziu, por sua vez, novos entraves e sanções para a experiência de uma sexualidade “desviante”. Daí, a necessidade, para Pasolini, de enfrentar, no presente, problemas como o coito, o aborto, o divórcio... e denunciar as determinantes sociais e políticas que conduziram mais do que nunca à sanção de práticas sexuais que se expressassem através do *eros homossexual*.

A nova tolerância acabou danificando também toda a expressividade no âmbito da sexualidade, atingindo inclusive o *eros* homossexual. Nesse momento, diz ele, é antes de tudo “o nosso eros na sua totalidade que [se] coloca em discussão”¹⁰⁹. Ele pretendia enfrentar, com essa discussão, a mudança que ocorrera na forma da socialização da sexualidade entre os jovens, através do confronto - que diz respeito à sexualidade - entre sociedade pré-consumista e sociedade neocapitalista. Nesse confronto, Pasolini reconhece como valores fundamentais aqueles que configuravam antropológicamente as relações sociais pré-consumistas: “a honra, a fidelidade, a amizade, a homoerotia (*omoerotia*), a virilidade, a dignidade”¹¹⁰.

sabem mais olhar. não digo com amor, mas nem ao menos com curiosidade ou simpatia... de exprimir-se ou de falar civilizadamente: somente quem ama, sofre ao ver que as pessoas amadas mudam” | “è atroce vivere e conoscere un mondo dove gli occhi non sanno più dare uno sguardo non dico di amore, ma neppure di curiosità o simpatia... di esprimersi o di parlare civilmente: soltanto chi ama, soffre nel vedere che le persone amate cambiano”] (P. P. Pasolini, *Petrolio*, p. 378). A alusão pasoliniana à mudança das “pessoas” não se limita a determinações da ordem da singularidade, tomadas isoladamente, ao contrário, indica transformações do “modo de vida” assumidas pelos indivíduos nas suas relações sociais e interpessoais com a realidade.

109. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 148: “il nostro eros nella sua illimitatezza che esso mette in discussione”.

110. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 103: “l'onore, la fiducia, l'amicizia, l'omoerotia, la virilità, la dignità”.

Ora, a questão da sexualidade ocupa, na crítica pasoliniana em relação ao presente, um espaço determinante: trata-se de uma dimensão fundamental de sua experiência em relação ao *conhecimento da realidade* e de sua compreensão da “modernidade” italiana. A forma desse conhecimento se exprime também, para Pasolini, como demarcador de sua experiência em relação ao mundo antropológico pré-consumista, que se danificou após a modernização, e também como confronto crítico entre o passado e o presente históricos, no que diz respeito às mudanças que teriam sofrido os indivíduos em seus comportamentos, inclusive os sexuais.

No presente, escreve ele, “a educação ou iniciação à sociedade, que antes ocorria num âmbito platonicamente homossexual, agora é heterossexual desde o início da puberdade, através de copulações precoces”¹¹¹. Essa *precocidade* nas práticas sexuais é uma nova exigência da sociedade neocapitalista em que o “casal heterossexual” é modelo do novo casal consumista. A sociedade pré-consumista, segundo ele, “necessitava de homens fortes e, portanto, castos. A sociedade consumista, ao contrário, necessita de homens frágeis e, por isso, luxuriosos”¹¹². Isto explicaria, então, a substituição da “amizade entre machos e [da] ereção”¹¹³ - próprios da socialização pré-consumista - pelo “triumfo do casal e da impotência”¹¹⁴.

A nova *normatividade* da socialização sexual entre os jovens exigiria a obrigatoriedade do coito. Isto, no entanto, os teria conduzido a um trauma generalizado, lançando-os todos na permissividade sexual dada a imposição e concessão ilimitada da prática sexual. Essa normatividade produzida pela *civilização de consumo* terminou danificando e desfigurando a autenticidade expressiva dessa dimensão do indivíduo, já que no presente, diz Pasolini, “a liberdade sexual da maioria é, na realidade, uma convenção, uma obrigação, um dever social, uma ânsia social, uma característica irrenunciável da qualidade de vida do consumidor”¹¹⁵.

111. Ibidem, p. 104: “l’educazione o iniziazione alla società, che prima avveniva in un ambito platonicamente omosessuale, ora è eterosessuale fin dalla primissima pubertà, attraverso accoppiamenti precoci”.

112. Ibidem: “aveva bisogno di uomini forti, e dunque casti. La società consumistica ha invece bisogno di uomini deboli, e perciò lussuriosi”.

113. Ibidem: “amicizia tra maschi e dell’erezione”.

114. Ibidem: “trionfo della coppia e dell’impotenza”.

115. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 120-121: “la libertà sessuale della maggioranza è in realtà una convenzione, un obbligo, un dovere sociale, un’ansia sociale, una caratteristica irrinunciabile della qualità di vita del consumatore”.

Assim, “a falsa liberalização do bem-estar”, escreve ele, “criou uma situação igualmente e talvez mais insana que a dos tempos da pobreza”¹¹⁶, pois o novo tipo de liberdade sexual permitido pelo sistema, pelo poder, provocou uma “neurose generalizada” entre os jovens, uma vez que “a facilidade criou a obsessão; porque é uma facilidade ‘induzida’ e imposta, derivante do fato de que a tolerância do poder diz respeito unicamente à exigência sexual expressa pelo conformismo da maioria”¹¹⁷. E, sob essas circunstâncias, diz Pasolini, “o casal terminou se tornando uma condição paroxística, em vez de se tornar signo de liberdade e felicidade”¹¹⁸ por se tratar de uma falsa liberdade, portanto parcial, enquanto liberdade de copular separada de toda sua autêntica expressão cultural.

A obrigatoriedade do coito e a exigência do casal - acima de tudo, do casal heterossexual - especificaria agora, segundo o autor, a nova “representação do eros” e sua crise expressiva. Trata-se de uma imposição do sistema, pois quem assim não se encontra não é “um homem moderno” (*un'uomo moderno*). Na realidade, essa é uma nova exigência do poder na sociedade neocapitalista. Nela, “tudo que é sexualmente ‘diferente’ é, ao contrário, ignorado e rejeitado”¹¹⁹, com uma violência, como escreve Pasolini, “apenas semelhante àquela nazista”¹²⁰. Contudo, não se pode esquecer aqui que “o novo poder estende a sua falsa tolerância também às minorias [e que possivelmente] mais cedo ou mais tarde, fale-se delas publicamente na televisão”¹²¹.

Essa liberalização é fruto, portanto, da falsa tolerância, ligada, como diz o autor, às exigências econômico-sociais do neocapitalismo. Uma falsa tolerância que se apoiaria numa normatividade que se estabelecera socialmente a partir de um “reformismo sorrateiramente repressivo” e que impôs, mais do que nunca, “o modelo da erotomania social”. A partir desse modelo, exaltou-se como nunca “as virtudes do amor heterossexual”¹²² e, inclusive, como diz Pasolini, “fora dos sagrados laços do matrimônio, mesmo nos limites da decência institucional”¹²³. Esse “modelo do casal heterossexual” tornou-se “uma obrigação à qual

116. Ibidem, p. 121: “la falsa liberalizzazione del benessere, ha creato una situazione altrettanto e forse più insana che quella dei tempi della povertà”.

117. Ibidem: “La facilità ha creato l'ossessione; perché è una facilità ‘indotta’ e imposta, derivante dal fatto che la tolleranza del potere riguarda unicamente l'esigenza sessuale espressa dal conformismo della maggioranza”.

118. Ibidem: “la coppia ha finito dunque col diventare una condizione parossistica, anziché diventare segno di libertà e felicità”.

119. Ibidem: “tutto ciò che sessualmente è ‘diverso’ è invece ignorato e respinto”.

120. Ibidem: “pari solo a quella nazista”.

121. Ibidem: “il nuovo potere estende la sua falsa tolleranza anche alle minoranza. Non è magari da escludersi che, prima o poi, alla televisione se ne parli pubblicamente”.

122. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 158: “le virtù dell'amore eterosessuale”.

123. Ibidem: “al di fuori dei santi legami del matrimonio, pure ai confini della rispettabilità istituzionale”.

ninguém escapa impunemente: na esfera da reificação de todas as relações humanas é... uma prova de existência normal, um dever do qual não se pode escapar”¹²⁴.

A autonomização do *casal heterossexual* - necessária à reprodução do consumismo e de seus valores - estabeleceu, ao mesmo tempo, segundo ele, uma espécie de *racismo disfarçado*. Este racismo rechaçaria, por sua vez, toda e qualquer outra manifestação da sexualidade que se estabeleça enquanto “alteridade” em relação às normas de organização e reprodução social no presente.

Assim, a questão da “diversidade” ou mesmo da “diferença” diante do *ethos* edificado pela *civilização de consumo* se coloca, para ele, como uma problemática fundamental no presente. Isto porque “a sexofobia católica e a nova ordem da sociedade laica avançada se completam na condenação definitiva do homossexual”¹²⁵, pois “o tabu da homossexualidade”, diz ele, “é um dos mais sólidos ferrolhos morais da sociedade consumista-produtiva do capital”¹²⁶.

A conservação de “tabus”, como o da homossexualidade, tem como fundamento, nessa sociedade, a negação de um “modo de viver” a sexualidade que “perturba e ameaça (potencialmente) destruir a ordem sexual, a economia libidinal repressiva sobre a qual repousa todo o edifício de nossas sociedades industriais”¹²⁷. Tal “destruição” se processaria, no entender de Pasolini, porque “a homossexualidade está totalmente excluída da produtividade puramente humana, a da espécie, no sentido que ela agiria antes negativamente sobre o crescimento demográfico se ela se generalizasse”¹²⁸. Uma forma, portanto, de viver a sexualidade que representaria, face ao coito conjugal “um perigoso contratipo para a reprodução, inclusive para a reprodução dos modelos ideológicos que a célula familiar conserva ou repercute”¹²⁹.

124. Ibidem: “modello della coppia eterosessuale è un obbligo a cui nessuno può sfuggire impunemente; nella sfera della reificazione di tutti i rapporti umani, è... una prova di esistenza normale, un dovere a cui non ci si può sottrarre”.

125. Ibidem: “la sessuofobia cattolica e il nuovo ordine della società laica avanzata concordano nella condanna definitiva dell’omosessuale”.

126. Ibidem, p. 159: “Il tabù dell’omosessualità è uno dei più saldi chavistelli morali della società consumistico-produttiva del capitale”.

127. Ibidem: “disturba e minaccia (potenzialmente) di distruggere l’ordine sessuale, l’economia libidinale repressiva su cui poggia l’intera costruzione delle nostre società industriali”.

128. Ibidem: “l’omosessualità è totalmente distaccata dalla produttività puramente umana, quella della specie, nel senso che influirebbe piuttosto negativamente sullo sviluppo demografico se si generalizzasse”.

129. Ibidem, p. 160: “un controtipo pericoloso per la riproduzione, compresa la riproduzione dei modelli ideologici che la cellula familiare sceerne o tramanda”. Ver ainda, para a reflexão pasoliniana da questão homossexual, P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 243-258. Ele critica também, nesses escritos, a exaltação consumista do coito heterossexual realizada pelos meios de comunicação de massa e, em primeiro lugar, pela televisão.

Mas Pasolini pretendia também enfrentar, com essa discussão sobre a vivência da sexualidade na sociedade neocapitalista, um outro fenômeno que se realizaria, no presente, de forma criminosa e irresponsável: a questão da legalização do aborto, conferida pela ordem do reformismo progressista do poder liberal, já que conduziria, segundo ele, à exaltação do *eros como genitalidade*. Por outro lado, trata-se de uma “enorme comodidade para a maioria”, sobretudo “porque tornaria mais fácil ainda o coito - a cópula heterossexual - ao qual não se colocariam mais obstáculos”¹³⁰.

Pasolini não pensou essa nova permissividade - que resulta das exigências e “liberdade” do coito do casal heterossexual¹³¹ - separada dos novos fenômenos produzidos pelo novo poder da *civilização de consumo*. Este poder, enquanto novo fascismo, “apoderou-se das exigências de liberdade... liberais e progressistas”¹³² e as tornou cada vez mais vãs, tendo em vista apenas a reprodução do consumismo. No entanto, trata-se apenas, como ele ironiza, de uma liberdade presenteada pelo sistema que terminou lançando os indivíduos - em termos das práticas sexuais - numa neurose generalizada. Por conseguinte, a lassidão que confere autonomia ao coito do casal heterossexual estaria, segundo Pasolini, “ligada à angústia do consumo”¹³³ e o “consumo frenético, obsessivo do coito ‘institucional’ reconduz[iu] à obrigação moral de consumir os produtos do capital”¹³⁴. Desse modo, a normatividade que justifica toda essa “liberalização sexual” - inclusive o aborto - liga-se “[à] liberdade de praticar preguiçosamente...obsessões...neuroses de massa”¹³⁵.

As degenerescências que atingiram as relações entre os sexos afetaram também, diz ainda Pasolini, a *representação social da mulher*. Há uma substituição, no presente, do “mito da mulher fechada e separada (cuja obrigação da castidade implicava na castidade do homem)”, próprio de sociedades pré-modernas, pelo “mito da mulher aberta e próxima,

130. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 120: “una enorme comodità per la maggioranza. Soprattutto perché renderebbe ancora più facile il coito - l'accoppiamento eterosessuale - a cui non ci sarebbero più praticamente ostacoli”.

131. Pasolini reconhece que no presente concedem-se mais direitos ao casal heterossexual que no passado, inclusive fora das convenções. Critica a imposição obsessiva do modelo heterossexual do casal, como obrigatoriedade da “erotomania social” no neocapitalismo. Entende, também, que essa esfera de direitos não se estende, na verdade, para todos os “sujeitos sociais”, pois, não só os homossexuais mas também algumas mulheres são excluídas desse exercício de liberdade sexual da maioria (P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 246 - 247).

132. Ibidem, p. 120: “si è impadronito delle esigenze di libertà... liberali e progressiste”.

133. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p.166: “legato all'angoscia del consumo”.

134. Ibidem: “Il consumo frenetico, ossessivo, del coito ‘istituzionale’ rimanda all'obbligo morale di consumare i prodotti del capitale”. Falando a propósito da permissividade em relação ao aborto, diz que está ligada à obrigação de produzir e, antes de tudo, de reproduzir a força-trabalho, através da célula base do sistema - a família.

135. Ibidem: “la libertà di praticare con inerzia... ossessioni... nevrosi di massa”.

sempre à disposição”¹³⁶. Essa nova representação da mulher é, segundo Pasolini, terrorista e também conformista, porque acabou suprimindo “a antiga auto-educação entre machos ou entre fêmeas”¹³⁷, que outrora obedecia a regras populares cujo arquétipo sublime era o da “democracia ateniense”.

A precocidade do coito destituiu, assim, no entender de Pasolini, as representações ligadas à expectativa do “encontro” e da “descoberta” mútua do sexo. Mas, destituiu também todo um universo etnoantropológico de uma “cultura antiga”, em que a “mulher era realmente um mito”¹³⁸. Porém, a “realização desse mito” é, no presente, “falsa e cínica: é conformismo brutal e não liberdade”¹³⁹ - afinal, diz o autor, nada é mais falso do que a forma da realidade sexual do “casal consumista”.

A recusa pasoliniana do presente tem, então, na sua condição sexual de “diverso”, um elemento fundamental. Sobressai, nessa sua denúncia das degenerescências causadas pela *civilização de consumo*, uma profunda preocupação com *a mudança sofrida pelos jovens*. Afinal, como ele poderia ainda manter uma idéia de vida com esses jovens diante de um “eros degradado” pelos novos fenômenos provocados pela homologação cultural no presente? Pasolini compreendeu que a sociedade mudou e, conseqüentemente, que as novas relações nela estabelecidas exigiriam, ao mesmo tempo, mudanças nos hábitos sexuais.

Ele reconheceu, afinal, que perdera toda possibilidade de realização de seu *eros*, já que as camadas populares¹⁴⁰ teriam sido assimiladas pelos novos modelos de comportamento e pelos novos valores da “sociabilidade” consumista. Os *novos jovens* em nada se assemelhavam aos jovens do campesinato e, tampouco, aos “meninos da vida” (*ragazzi di vita*)¹⁴¹. Desapareceu, também, com esse processo de modernização, o antigo aspecto urbano

136. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 104: “mito della donna chiusa e separata (il cui obbligo alla castità implicava la castità dell'uomo)... mito della donna aperta e vicina, sempre a disposizione”. Pasolini quando acusado de misoginia pelo movimento feminista, afirma que a mulher nos seus filmes não era apresentada como objeto de consumo; por isso, a colocava em cena com a mesma exibição com a qual age o macho. “Misoginia seria degradá-la a instrumento - vítima dos apetites masculinos ou, ainda, idealizá-la ao nível de um ser superior e diferente” [“Misoginia sarebbe degradarla a strumento - vittima delle voglie maschili, oppure idealizzarla al livello di un essere superiore e diverso”] (Citado por L. Bini, op. cit., p. 68).

137. Ibidem, p. 105: “la vecchia auto-educazione, tra maschi o tra femmine”.

138. Ibidem: “la donna era veramente un mito”.

139. Ibidem: “la realizzazione di questo mito, nella cultura del mondo dei consumi, è falsa e cínica: è conformismo brutale e non libertà”.

140. Pasolini se enamorava de rapazes quase unicamente do “povo”: ingênuos, como ele dizia, do ponto de vista cultural mas não *erótico*. Uma experiência vivida desde o Friuli, com o mundo camponês, como também com jovens subproletários dos subúrbios romanos (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere*, 1955-1975, p. 410).

141. O *mundo camponês* atraiu primeiro Pasolini e, em seguida, o *subúrbio romano do subproletariado* que, após a modernização, sofreu toda uma influência do modo de vida consumista. Esses jovens expressavam, conforme seus poemas, romances e filmes, determinações como: juventude, energia, candura, a possibilidade de se comunicar com o sorriso... A descoberta do subúrbio romano se deu como novo espaço para a realização do *eros*. Esses elementos de sua vida privada possibilitam a compreensão de algumas

do subúrbio (*borgata*), uma vez que a “nova urbanização” terminou falseando toda uma realidade rica em “diversidade lingüística” (os dialetos e construções lingüísticas populares). Desapareceram, inclusive, numerosas formas expressivas, tanto as ligadas à corporeidade como também aos comportamentos que outrora estavam orientados por uma normatividade que não se confundia com a do *status quo*.

Mas, no presente, modificou-se sobretudo a forma dos contatos em termos do “*eros* homossexual”, já que teria desaparecido, segundo Pasolini, a antiga forma da troca entre prática homossexual e amizade. Outrora, as relações homoeróticas - as de sua juventude - se fundamentavam justamente na possibilidade de transferir o fato erótico a uma dimensão afetiva, enquanto conhecimento de toda uma esfera de vida e de realidade sociocultural na qual estavam imersos os rapazes. Esses contatos se realizavam, portanto, como possibilidade e mediação de conhecimento da realidade, pois os jovens exprimiam cotidianamente as determinações antropológicas e culturais de *suas posições sociais*. Assim, a amizade que nascia do seu contato com os rapazes possibilitou-lhe, como sempre afirmava, a passagem - nele - da sensibilidade à racionalidade ou, ainda, a mudança de um contato apenas espontâneo e imediato com o real a *um enfrentamento crítico com a sociedade*.

De sua constatação dos danos causados pelas transformações do capitalismo - tanto na sua dimensão sistêmica como no âmbito do “vivido” - restou-lhe apenas o desconforto e o pessimismo¹⁴², porque ele testemunhava, no presente, a substituição da antiga expressividade¹⁴³, dada a mutação antropológica e o genocídio, pelo afloramento da violência, da agressividade, da dissociação, do racismo, da vulgaridade e do hedonismo brutal, todos frutos da nova realidade econômico-social produzida pelo neocapitalismo. Assim, a degenerescência do *eros* exprimiria, afinal, a perda de toda possibilidade de transformá-lo em *amizade*¹⁴⁴, ou seja, em *afetividade*, em *conhecimento*, em *continuidade lingüístico-*

de suas reflexões em relação à modernização econômico-social italiana e, por outro lado, permitem entender a sua recusa da “nova juventude” e sua mutação antropológica.

142. A crise de Pasolini nos anos da modernização não se limitou a um mero contexto intelectual ou de idéias; ela surge a partir de sua experiência concreta com a realidade, com as transformações ocorridas tanto no âmbito público como privado.

143. A expressividade dos dialetos na sua historicidade, caracterizando todo um contexto lingüístico e sociocultural. A sua infinidade expressiva que se realizava como alheia a uma cultura ou intelectualidade dominante. Ver aqui os romances dos anos 50: *Ragazzi di vita* e *Una Vita Violenta*.

144. A homologação cultural do neocapitalismo, com os seus instrumentos - desde o *surplus* de riqueza, à escolarização em massa, à televisão... -, efetivou o genocídio, comprometendo a vida dos jovens subproletários. Segundo Pasolini, a sua experiência individual, cotidiana, existencial teria lhe ensinado que não existiria mais qualquer diferença de comportamento entre burgueses e subproletários do subúrbio diante da realidade. A nova realidade assimilou toda diferença, toda peculiaridade, seja cultural, seja no modo de vida (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 167).

expressiva, em convivência... . O novo poder impôs, portanto, uma normatividade que codificou definitivamente uma separação radical entre relações “normais” e “homossexuais”.

Em suma, o desaparecimento do universo popular¹⁴⁵ determinou, para Pasolini, a impossibilidade de sustentação de seu *eros*, uma vez que a “nova juventude” conheceria apenas a nova permissividade mantida pelo hedonismo de massa. Não há mais espaço possível, diz ele, para a realização de como expressava antes a sua “diversidade”, pois a realidade social é outra. Essa nova situação justifica o seu diagnóstico da impossibilidade, no presente, de uma vivência mais autêntica do *eros* e de ainda encontrar, nessa mesma vivência, um sentido.

145. Pasolini compreendeu que não era mais possível produzir *obras nacional-populares*, no sentido gramsciano, pois desapareceu o seu interlocutor e destinatário principal - o povo (universo de classe e cultura popular). Era preciso mudar, então, a perspectiva estética e ético-política de sua criação artística, dado o fim da “ilusão gramsciana”. A realidade mudou na sua objetividade, pois aquilo que Gramsci disse, alguns anos antes, e o que ele, Pasolini, pensou nas suas primeiras obras, quando preparava a sua “primeira ideologia”, teria passado. Isso porque, no presente, não há mais a clássica distinção “entre classe popular e classe burguesa”. A Itália entrou numa “nova fase histórica” (Cf. L. De Giusti, op. cit., p. 104). Ver. para o conceito de *nacional-popular*, A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Roma, Riuniti, 1979, p. 125.

“... é melhor insistir sobre o ‘sentido da história’ e sobre a ‘atribuição de sentido à história’ do que renunciar, ao mesmo tempo, à busca do fornecimento de sentido a nossas vidas e ações. É melhor insistir sobre a ‘verdade na história’ do que renunciar à procura pela verdade. É melhor superdeterminar e, daí, produzir promessa e alerta convincentes, do que desistir, ao mesmo tempo, da tentativa de prometer e de alertar”.

Agnes Heller

CAPÍTULO IV

O apelo ao *passado*:

Uma exigência de sentido na crítica ao presente

Pasolini constatou, a partir de suas análises sobre a “mutação antropológica” italiana, as degenerescências socioculturais sofridas pelos indivíduos, provocadas pela modernização do capitalismo na Itália. Ele reconheceu, portanto, que o sentido da utopia, vivido nos anos da *Resistência*, foi perdido após a modernização (precedida noutros países) dando lugar ao conformismo e ao indiferentismo, numa sociedade totalmente reorganizada a partir das novas conquistas da ciência e da tecnologia, comprometidas com a nova forma da acumulação capitalista. As condições para a reconstrução de um ideal de “transcendência histórica” teriam desaparecido, pois a contingência negara, no presente, toda a eficiência para uma ação concreta que intervisse sobre essa sociedade, uma vez que as “forças políticas” que antes conduziam às conquistas históricas (as forças políticas ligadas ao movimento operário) tornaram-se, com essas transformações, totalmente impotentes.

Esses indícios conduziram, sem dúvida, Pasolini a um apelo ao passado - a sua cultura, a seus valores, a seu modo de vida, em suma, a seu *ethos* - como confronto em relação a uma forma de realidade totalmente degradada. E ele seguiu, nesse confronto, vias tanto estéticas como ético-políticas, afirmando a sua resistência e dissensão em relação a essa nova realidade. O seu apelo ao passado decorreria da impossibilidade, no presente, de um *futuro diverso*, desacreditado, por ele, inclusive, devido aos novos rumos tomados pelas chamadas “forças progressistas” no âmbito político. Era preciso resgatar uma crítica ao presente e um sentido para a vida.

4.1. O *passado* e a sua representação

Quando se segue o desenvolvimento da crítica pasoliniana em relação às novas transformações ocorridas na sociedade italiana - as transformações relativas ao processo de modernização das relações capitalistas - compreende-se, também, a sua refutação, ao que ele designou como “velhos argumentos” racionalista-iluministas¹. A insuficiência desses

1. Cf. P. P. Pasolini, *Il Caos*, pp. 113-259.

argumentos decorreria, segundo ele, do fato de eles não constituírem mais, no presente, uma oposição eficaz em relação a essa realidade, devido à forma da própria racionalidade que a sustenta e ao tipo de organização e reprodução social neocapitalistas, mantidas através da funcionalidade técnica.

Essa racionalidade neutralizaria, no entender de Pasolini, toda e qualquer ideia de conflito e de confronto histórico, destruindo, por sua vez, inúmeras disposições que possibilitariam a construção da individualidade e sua realização cotidiana. Através dessa racionalidade, o sistema teria eliminado todo projeto que não estivesse associado à sua própria conservação e eficiência, tornando anacrônica toda a cultura da contestação e do compromisso históricos, arruinando, portanto, a vida e o futuro das relações humano-sociais.

Pasolini recorreu, com base nessas questões, a uma determinada *representação do passado*, tendo em vista, sobretudo, o *confronto* com as novas relações econômico-sociais e políticas no presente. Ele idealizou essa representação de forma estética² e a vinculou também a determinantes ético-políticas³, já que insistia numa crítica à sociedade contemporânea na medida em que essa se desenvolvia enquanto espaço impossível para a vida e para a expressividade.

Tratava-se de uma representação que se exprimia também como apelo a um determinado sentido histórico-social anterior. Na realidade, esse apelo pressupunha a crise das *ideologias e utopias*⁴ que indicavam, anteriormente, a finalidade e o sentido das ações

2. Essa representação ocupou um lugar determinante em obras tanto da filmografia como da dramaturgia pasolinianas. Ela foi, por vezes, expressa através de certos personagens do *mundo popular* (sobretudo o campesinato) ou foi, propriamente, a temática de certas obras no seu todo. Veja-se, por exemplo, em *Teorema* (1968), a personagem Emília (camponesa), em *Pocilga* (1969), o grupo de camponeses, em *Medéia* (1969-1970), a própria protagonista, e os filmes que compõem a *Trilogia da Vida*, em que a relação com um “mundo popular” desaparecido ocupa, na íntegra, a temática dessas obras. Na dramaturgia pasoliniana, é importante mencionar, em relação a essa “representação do passado”, a obra *Pilade*, escrita em 1963, e só publicada em 1973. Sobre a relação entre arte e representação ver L. Pareyson, *Os problemas da estética* [1996]. Trad. bras. Maria Helena Nery Garcey, São Paulo, Martins Fontes, 1997, pp. 70-72, 77-81.

3. A obra pasoliniana está perpassada por uma *recusa radical* da sociedade industrial-moderna. Pasolini conduziu a sua crítica, tanto à “cultura” que mantém essa sociedade como, também, ao seu “modo de vida”, que se reproduz cotidianamente fazendo surgir inúmeras degenerescências sociais. Por outro lado, ele esteve sempre atento aos rumos tomados pelo “antigo” socialismo e sua política, já que a liberdade e a expressividade dos indivíduos é uma constante na sua obra. Denunciou a *vulgarização e falsificação* de valores fundamentais à vida e aos laços sociais, que se efetivaram após as novas conquistas do Capital e, após a crise da proposta emancipatória do marxismo. As suas últimas posições nihilistas decorrem da crise de todo um pensamento voltado para a “intervenção social” e da impossibilidade, no presente, de se manter ainda vivo um ideal emancipatório a partir de condições concretas. Mas, ele insistiu na alteridade, na diferença e reafirmou essa escolha na denúncia e abjuração constante dessa sociedade.

4. Trata-se em específico da crise do marxismo. Pasolini fez sempre alusões aos problemas colocados pelo marxismo no período da Resistência, enfatizando a importância que teve esse momento histórico na sua formação como intelectual e artista. Em *Uccellacci e uccellini* (Gaviões e passarinhos, 1996), ele representou, segundo suas declarações, uma crise pessoal, mas também a crise da ideologia marxista dos anos 50, como fim “das grandes ideologias, das grandes esperanças” ou seja, uma crise histórica. Nesse mesmo filme Pasolini exprime, também, a passagem de uma obra *tipo nacional-popular*, de origem gramsciana, para uma obra

individuais e coletivas. Uma atitude que suscitou, por parte da intelectualidade da época, acusações da existência em Pasolini de um pretense retorno à uma “idade de ouro”, ou nostalgia da “*Italietta*” do período fascista⁵.

Pasolini expressou essa representação⁶ através de elementos como “antigo”, “arcaico”, “bárbaro” ou, ainda, por outros elementos que atestam a sua experiência de militante marxista dos anos da Resistência⁷. Nesse procedimento, ele assumiu, por vezes, posições anti-iluministas e, inclusive, anti-historicistas, remetendo a formações histórico-sociais pré-modernas⁸, a momentos históricos particulares do desenvolvimento das sociedades ou da própria sociedade italiana.

Pasolini procurou exprimir, através desse recurso, a sua recusa face às relações socioculturais e modo de vida da sociedade industrial. Ele elegia como valor, ao representar o *passado*, a “civilização agrário-camponesa” em oposição à forma de vida da “civilização de consumo ou industrial”. Esse *passado* era indicado também através de designações como: mundo camponês, mundo subproletário e mundo operário, cuja ordem, como ele mesmo indicou, “diz respeito à ... experiência pessoal, não à sua importância objetiva”⁹, pois se exprimia, para ele, como rejeição ao mundo moderno¹⁰ e afirmação do “mundo popular” com a sua cultura e os seus valores. Era, portanto, um “mundo popular”, como disse ele, que fazia parte do território italiano, apenas por “razões nacionais, ou seja, estatais”¹¹, já que “além desta pura e simples formalidade, ... não coincidia de fato com a Itália”¹². E pertenciam,

problemática, ambígua, difícil, mais para elites (Cf. P. P. Pasolini, *Le Belle Bandiere*, pp. 325-367 e L. De Giusti, op. cit., pp. 73-78).

5. Essas acusações foram dirigidas contra Pasolini por Maurizio Ferrara (nostalgia de uma “idade de ouro”) e por Italo Calvino (nostalgia da “*Italietta*” do período fascista). Ver aqui P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 60; ver também a discussão apresentada por P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, pp. 98-100, 119n, 121n, 126n, 128, 135-137.

6. Para os críticos, esse apelo pasoliniano em relação ao passado desemboca em posições reacionárias e irracionistas, comprometedoras em termos políticos.

7. Cf. P. P. Pasolini, *Le Ceneri di Gramsci*.

8. Pasolini expressou sempre nas suas obras e declarou nas suas entrevistas o seu apego ao “mundo agrário-camponês”. Ver os romances de P. P. Pasolini, *Il sogno di una cosa* e *Amado mio* e a entrevista *Il Sogno del Centauro*. Esta é uma visão que, certamente, Adorno refutaria: “Repudio qualquer sentimento de superioridade em relação à população rural. (...) Parece-me mais correto afirmar isto e procurar uma mudança do que elogiar de uma maneira nostálgica quaisquer qualidades especiais da vida rural ameaçadas de desaparecer. Penso até que a desbarbarização do campo constitui um dos objetivos educacionais mais importantes” (Adorno, T. W. *Educação e Emancipação* [1971]. Trad. bras. Wolfgang Leo Maar, São Paulo, Paz e Terra, 1995, pp. 125-126).

9. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 62: “riguarda... esperienza personale, non la loro impotanza oggettiva”.

10. Essa rejeição foi expressa através da representação do “mundo popular” e “da classe dominada” (*Ibidem*).

11. *Ibidem*: “ragioni nazionali, o, meglio, statali”.

12. *Ibidem*: “Al di fuori di questa pura e semplice formalità, ... non coincideva affatto con l'Italia”.

exatamente, a esse “universo camponês” as várias “culturas urbanas subproletárias e, ... até poucos anos atrás, as [culturas] das minorias operárias”¹³.

Ele apoiou justamente a sua representação do *passado* nessa Itália arcaicamente agrícola e paleoindustrial, com as suas culturas particulares e concretas alheias ao Estado e à história¹⁴. Um mundo que, na sua organização da vida, seguia culturalmente “uma temporalidade cíclica”, a do *eterno retorno* e que não conhecia, ainda, um tempo “unilinear” ou “histórico”¹⁵. Na verdade, era a “alteridade expressiva” desse universo popular¹⁶ que o interessava, tanto na sua dimensão cultural como física. E ele o resgatou a partir de categorias sociais, como: camponeses, pequenos artesãos... - pertencentes a uma Itália não modernizada - traços distintivos de um modo de vida pré-modernos que, por um lado, expressava uma dimensão de *diferença-alteridade* e, por outro, ele o assumia como uma atitude de *dissensão-resistência* em relação à sociedade capitalista contemporânea.

Foram esses indivíduos pertencentes à baixa classe média empobrecida, ou ao campesinato, que povoaram os *centros urbanos* e trouxeram consigo, após a imigração, “valores de velhas culturas particularistas (em grande parte regionais)”¹⁷. Eles falavam “línguas autônomas” (no caso, dialetos), que somente “eles conheciam... e eram capazes de recriar, através de uma contínua regeneração (sem infração) do código”¹⁸. São esses mesmos indivíduos que, na situação social de subproletários - resultado da crise e desintegração social capitalista -, conduziam as suas relações cotidianas a partir de modelos de comportamento e valores ligados exclusivamente aos antigos liames sociais. Ao contrário dos operários, diz Pasolini, até alguns anos atrás, “os subproletários tinham se conservado perfeitamente estranhos à história burguesa”¹⁹.

Esses indivíduos constituíam, assim, a figura do “desajustado” (*disadattato*) no que diz respeito à forma e ao modo de vida burgueses, mas eles encontravam logo uma forma de integrar-se (*sistemarsi*) no âmbito social, uma vez que, no modo de vida e cultura anteriores,

13. Ibidem: “le culture sottoproletarie urbane, e, ... fino a pochi anni fa, quelle delle minoranze operaie”.

14. Pasolini associa também a esse universo o “Terceiro Mundo”, embora o mesmo já estivesse ameaçado pela modernização (Cf. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*).

15. Cf. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 100-106.

16. Identificado por Pasolini com o mundo rural friulano dos anos 40. Ver as poesias friulanas de P. P. Pasolini, “La meglio gioventù” (1941-53) in: *La Nuova Gioventù*, pp. 8-13, 40-41, 52-53, 116-121, 129-130 e 145. Para um maior aprofundamento desse período da vida e da obra pasoliniana indicam-se, N. Naldini, *Pasolini, una vita*, Torino, Einaudi, 1989; G. Santato, *Pier Paolo Pasolini, L'Opera*, Vicenza, Neri Pozza, 1980.

17. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 199: “valori di vecchie culture particolaristiche (per lo più regionali)”.

18. Ibidem: “essi conoscevano... ed erano in grado di ricreare, attraverso una continua rigenerazione (senza infrazioni) del codice”.

19. Ibidem, p. 200: “i sottoproletari si erano conservati perfettamente estranei alla storia borghese”.

“tal figura estava prevista por uma ordem social antiga, precisa, fatal e humana como a natureza”²⁰. Eles adotavam modelos sociais bem precisos para melhor conduzir a existência. Tornavam-se, então, segundo Pasolini, *bandidos, delinquentes* ou simplesmente *miseráveis*, constituindo, assim, uma *alteridade* face à realidade social oficial. Eram praticamente desconhecidos, na época, pelo registro oficial, pelo poder político, pela literatura e, inclusive, pelas ciências humanas.

Foi em torno dessa alteridade - no estilo de vida, na maneira de pensar e viver desses indivíduos - que Pasolini representou, em obras como “Meninos da Vida” (*Ragazzi di vita*) e “Uma vida violenta” (*Una vita violenta*) o subproletariado romano²¹. A escolha desses

20. Ibidem: “tale figura era prevista da un ordine sociale antico, preciso, fatale e umano come la natura”. Os primeiros apontamentos em torno dessa “realidade popular e humana” surgem da experiência romana de Pasolini nos anos 50. Esses apontamentos foram publicados, mais tarde, num volume intitulado: *Ali dagli occhi azzurri*, onde Roma é retratada como um reservatório de beleza, vitalidade e sensualidade, com a sua linguagem, ou seja, o dialeto capaz de exprimir intensamente a realidade. É, segundo Pasolini, justamente, essa “Roma que fez ruborizar o amarelo Belli - [uma] Roma trasteverina de rapazes morenos como estátuas encastoadas na lama... O dialeto dessa Roma demais atual, cheio de vícios nacionais, setentrionais - o último grito da sensualidade...” [“Roma da far arrossire il giallognolo Belli - in una Roma trasteverina dai ragazzi bruni come statue incastrate nel fango... Il dialeto di questa Roma troppo attuale, pieno dei vizi nazionali, settentrionali - l’ultimo grido della sensualità...”] (P. P. Pasolini, *Ali dagli occhi azzurri*, p. 8). São, portanto, nesses primeiros estudos que Pasolini se submeteu ao fascínio da “plebe” de *Trastevere*, cínica e zombeteira, pronta, inclusive, a lançar-se no delito. Mas, em seguida percebe que esses indivíduos se distanciaram do “centro” de *Trastevere* e foram habitar a periferia (*borgate*), onde as características especificamente romanas acabaram se misturando com as da imigração. Como diz Pasolini, “nas ‘borgate’ se conserva o ‘clima’ que deveria existir em *Trastevere* 30 ou 40 anos atrás” [“Nelle borgate si conserva il ‘clima’ che doveva esserci in *Trastevere* 30 ou 40 anni fa”]. Conforme Pasolini, é grande a diferença “entre as experiências do pós-guerra de um trasteverino e de um rapaz das ‘borgate’”, pois, os “borgate” se apresentam muito mais *primitivos* em relação à *metrópole* trasteverina e aldeã, uma relação “infinitamente menos moderna (ou mais napolitana) dos rapazes dos ‘borgate’... menos elegância, ... muito mais delinquência” [“tra le esperienze del dopoguerra di un trasteverino e di un ragazzo delle borgate... infinitamente meno moderna (o più napoletano) dei ragazzi delle borgate... meno eleganza, ... molta più delinquenza”]. Esses estudos aglutinam inúmeros elementos empíricos em termos etnoantropológicos e apresentam uma “diferença-alteridade” do *modo de vida* existente nos bairros populares romanos, alheios, naquela época, ao modo de vida burguês (Cf. P. P. Pasolini, *Ali dagli occhi azzurri*, pp. 92-93). É importante ressaltar nessa obra os seguintes escritos: “Trechos de noites romanas” (Squarei di notti romane, 1950), “Noite no ES” (Notte sull’ES, 1951); “Estudos sobre a vida do Testaccio” (Studi sulla vita del Testaccio, 1951), “Apontamentos para um poema popular” (Appunti per un poema popolare, 1951-52) e “Do verdadeiro” (Dal vero, 1953-54).

21. A atenção de Pasolini dirige-se, nessas obras, exclusivamente para a *realidade do mundo popular*. Ele é atraído pelas condições desumanas de miséria em que vive o *subproletariado romano* entre os últimos anos 40 e o início dos anos 50. Pasolini retrata nessas obras a violenta carga de vitalidade desses indivíduos na busca da sobrevivência. Para viver os protagonistas “si arrangiano” (gíria no dialeto da periferia romana), roubam, e se preciso, frequentam “froschi” (a prostituição homossexual é praticada como meio que faz parte do sustento dos protagonistas). Com o dinheiro, eles se mantinham no dia-a-dia. Dessas obras é *Ragazzi di vita* (Meninos da Vida) a que provocou perseguições, inclusive a abertura de um processo contra o seu autor (Cf. P. P. Pasolini, *Ragazzi di Vita e Una Vita Violenta*). Para um melhor esclarecimento em relação às acusações e perseguições sofridas por Pasolini após a publicação de *Ragazzi di Vita*, ver F. Muzzioli, *Come leggere Ragazzi di Vita di Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mursia, 1975-1989. Mas, os ataques dirigidos contra *Ragazzi di Vita* partiram também da intelectualidade marxista: Carlo Salinari que rejeitava essa obra tanto do ponto de vista ideológico como literário, criticando, ainda, o uso do dialeto. O mesmo não acontecerá com *Una Vita Violenta* dada à sua aproximação às perspectivas ideológicas e estéticas dos críticos ligados ao PCI. Ver aqui G. Santato, op. cit., pp. 199-219.

indivíduos para personagens e de sua realidade social, como ambiente, já exprimia de certo modo a insistente abjuração pasoliniana do *mundo burguês-moderno*. Esses indivíduos mantinham, diz ele, com sua violência anárquica e sua espontaneidade exacerbada, uma existência imutável mas, ao mesmo tempo, num *isolamento* total em relação à forma de vida dominante nessa sociedade.

Esse alheamento se expressava em termos de individualidade como diferenciação, pois, neles, “o impulso das suas reações é muito mais limitado e elementar: mais tacanho o seu modo de interpretar. [São] capaz[es] muito menos de piedade: de reconhecimentos, que não sejam apenas verbais (e naquele momento sinceros). Não que haja neles pouca vida moral: nem sequer existe”²².

Tais indivíduos se tornavam, de acordo com Pasolini, “homens de vida”, vivendo nos “subúrbios” (*borgate*) e no interior de “casebres” de despejados, onde não havia diferença entre o pavimento e a terra batida de sórdidos quintais, de lotes mais nús do que prisões. Eles desenvolviam, sob essas condições, “fenômenos neuróticos de quem vive num campo de concentração: tomam de Roma as aspirações, os ‘nomes’ dos vícios, da delinquência...”²³.

Foi essa Itália ainda não “corrompida” pelo consumismo e pela ideologia hedonista do bem-estar - uma Itália, como diz Pasolini, da “idade do pão”²⁴, de “consumidores de bens extremamente necessários”²⁵ que “tornava extremamente necessária sua vida pobre e precária”²⁶, diferente dos “bens supérfluos que tornam supérflua a vida”²⁷ - que assume, nesse apelo pasoliniano ao *passado*, uma *dimensão de contra-valor* enquanto recusa do presente e crítica do novo *ethos* estabelecido pela *civilização de consumo*. A Roma dos anos 50 é aquela dos subúrbios populares, dos “borgate”, onde a “plebe” regride “não apenas na vida social, mas talvez, também, no tempo: os vícios da união familiar se aguçam”²⁸. É isso conduziu, como ele explicita, o subproletariado romano, no curso dos anos, a uma “nobreza de casta”.

22. P. P. Pasolini, *Ali dagli occhi azzurri*, p. 93: “Lo scatto delle sue reazioni è molto più limitato e elementare: più angusto il suo modo di interpretare. È capace di molto minore pietà: di dare dei riconoscimenti, che non siano puramente verbale (e in quel momento sinceri). Non che ci sia poca vita morale in lui: non c’è addirittura”.

23. Ibidem: “fenomeni neurotici di chi vive in un campo di concentramento: prende a Roma le aspirazioni, i ‘nomi’ dei vizi, della delinquenza...”.

24. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, p. 62.

25. Ibidem, pp. 62-63: “consumatori di beni estremamente necessari”.

26. Ibidem, p. 63: “rendeva estremamente necessaria la loro povera e precaria vita”.

27. Ibidem: “beni superflui rendono superflua la vita”.

28. P. P. Pasolini, *Ali dagli occhi azzurri*, p. 92: “non solo nella vita sociale, ma forse anche nel tempo: i vizi dell’unione familiare si acuiscono”.

Um “burguês” não poderia nunca, segundo Pasolini, imaginar essa dimensão de *isolamento e autosuficiência*. O subproletariado, diz ele, vivia uma “vida moderna apenas com os modernos (com os burgueses, os forasteiros, a complexíssima e vastíssima vida moderna de Roma)”, mas, no momento em que está no contato com os próprios semelhantes, o subproletariado “mergulha numa linguagem, num valor da vida que não são do nosso tempo”²⁹. É esse “fechamento” ou “reclusão” a toda forma de acordo ou colaboração com um determinado *ethos* dominante, que constituiu, para Pasolini, a alteridade do subproletariado. No entanto, transparece nessa diferença um “anacronismo, que tem algo de alucinante, de romanesco, este viver fora da lei, que se assemelha um pouco ao dos ciganos mais puros”³⁰.

Mas o que esses indivíduos aprendiam no seu processo de socialização e alheamento limitava-se, segundo o autor, ao “modo típico de corrupção que se dá nos ‘borgate’, segundo aquelas regras irreligiosas de honra, aquela convenção de... delinquência...”³¹. E no trato com a realidade - especificamente a burguesa-moderna - eles não seriam “violadores de um gosto que deveriam respeitar (o nosso burguês, e portanto, do mundo moderno)”³². A sua formação cultural seria outra, pois “abandonados naqueles aglomerados de casas desumanas, de grutas, e ao mesmo tempo não à infelicidade”, as suas convenções “se form[av]am ditadas por um egoísmo primitivo...[onde] não h[avia] forma de fazer neles agir, de tomar força, uma consciência cristã e, menos ainda, uma consciência social”³³.

Foram, portanto, precisamente esses “jovens presunçosos, desocupados ou delinquentes”, que Pasolini transpôs esteticamente para seus romances dos anos 50, a saber, *Ragazzi di Vita* (Meninos da vida)³⁴ e *Una Vita Violenta* (Uma vida Violenta)³⁵: uma

29. Ibidem: “una vita moderna solo coi moderni (coi borghesi, coi padroni, i forestieri, la complessissima e vastissima vita moderna di Roma) mentre riaffonda in un linguaggio, in un valore della vita che non sono del nostro tempo”.

30. Ibidem: “anacronismo, che ha qualcosa di allucinante, di romanesco, questo vivere fuori della legge, che assomiglia un po' a quello degli zingari più puri”.

31. Ibidem, p. 93: “típico modo di corruzione che si dà nella borgata, secondo quelle irreligiose regole d'onore, quella convenzione di... delinquenza...”.

32. Ibidem, p. 94: “violatori di un gusto morale che dovrebbero rispettare (il nostro, borghese, e quindi del mondo moderno)”.

33. Ibidem: “abbandonati in quegli agglomeramenti di case inumane, di grotte, e nel tempo stesso non alla infelicità... le convenzioni si formano dettate da un egoísmo primitivo... non ha modo di agire in loro, di prender forza, una coscienza cristiana e meno ancora una coscienza sociale”.

34. Pasolini realiza, sob a forma estética, uma descida à realidade popular da vida nesses “borgate”, nos bairros populares do subproletariado romano. Ele buscou retratar, através de dados violentos, o “cotidiano” desses indivíduos na sua existência social precária em que prevalece uma certa “normatividade” ligada à sobrevivência e alheia a qualquer pacto social. Trata-se de uma regressão a um estágio pré-moral e pré-ideológico na representação desse mundo violento e “primitivo”. Critica-se, nessa obra, a presença de motivos irracionais, sentimentais que concorreriam para a elaboração pasoliniana de um mito de “povo” isento de todo elemento histórico (pré-moral/pré-ideológico). Cf. F. Muzzioli, op. cit., pp. 7-27; e G. Santato, op. cit., 199-208.

35. Há uma mudança significativa em *Una Vita Violenta* pois o protagonista - um “menino da vida” (*ragazzo di vita*) - é inserido num processo de gestação de consciência moral e política, rompendo, assim, com

representação da realidade popular e da condição de vida dos indivíduos que habitavam os bairros periféricos de Roma. Ele reconheceu, nesses personagens, as características sociais de *não adequação ou integração à forma burguesa de existência*³⁶, utilizando-as, inclusive, como representação de sua própria recusa do mundo moderno.

Esses personagens encarnam, portanto, através de suas características, a revolta diante da sociedade burguesa-moderna. Eles teriam mantido essa “carga de revolta” face a uma sociedade totalmente indiferente à sua condição social. E, através desses indivíduos e personagens, Pasolini já apresentava, nesse momento da sua produção, uma postura herética em relação a essa sociedade - posição crítica que iria assumir maior radicalidade nos últimos anos de sua existência.

A referência pasoliniana a esse mundo popular decorreria - em sua representação do passado - de uma exigência de alteridade diante da massificação efetivada pela homologação cultural dos *mass media*, que teria eliminado as diversidades étnico-antropológicas e a espontaneidade de certos caracteres da individualidade. Uma recusa de uma realidade que colocava em risco a capacidade criativa e expressiva dos indivíduos nas suas relações cotidianas.

Desse modo, o seu apelo ao *passado* comporta também uma relação de tensão com o próprio presente, na medida em que *o mundo antropológico e etnológico anterior* é reconhecido como *diversidade-alteridade*³⁷. Um mundo que desapareceu, como o próprio

a ausência - em *Ragazzi di Vita* - de elementos históricos, já que Pasolini faz com que o personagem Tommaso Puzilli passe por organizações políticas, desde a DC ao PCI.

36. Na realidade, Pasolini representou - ao tratar o subproletariado romano - uma certa espontaneidade primitiva (pré-moral e pré-ideológica). Estendeu também essa representação do subproletariado para a sua filmografia, como é o caso de *Accattone* (1961) e, com diferenças, em *Mamma Roma* (1962). Novamente, a realidade que ele busca representar é *o universo do subproletariado romano* dos “borgate”, apreendido e expresso na sua sensual, violenta e pré-histórica sobrevivência, vivendo às margens de toda legalidade e normatividade oficial. A respeito de *Accattone*, Pasolini diz ter representado, neste filme, “a degradação e a humilde condição de um personagem que vive na lama e no pó dos ‘borgate’ de Roma” [“la degradazione e l’umile condizione umana di un personaggio che vive nel fango e nella polvere delle borgate di Roma”]. Com *Accattone*, ele pretendia mostrar o que acontecia na interioridade de um subproletário da periferia romana (Cf. L. De Giusti, op. cit., p. 47). Ele mostra através desse personagem “a miséria material e moral, a... feroz e inútil ironia, a... ansiedade desbaratada e obsessiva, a... preguiça desdenhosa, a ... sensualidade sem ideais, e ao lado de tudo isso, o ... atávico, supersticioso catolicismo pagão” do subproletário romano. [“la miseria materiale e morale, la... feroce e inutile ironia, la... ansia sbandata e ossessa, la... pigrizia sprezzante, la... sensualità senza ideali, e. insieme a tutto questo, ... atavico, superstizioso cattolicesimo di pagano”] (P. P. Pasolini, *Le regole di un’illusione*, p. 26). Mas, no alheamento desse personagem em relação à história, a única forma de *redenção* é a *morte*, dada a sua distância da dimensão ideológica e política, pois o mesmo carece de toda perspectiva que indique conscientização em relação à sua condição social. No caso de *Accattone* (subproletário romano), a “crise” é algo totalmente “individual” e se realiza, como diz Pasolini, não só no âmbito da sua irrefletida e inconsciente personalidade, mas no âmbito da sua irrefletida e inconsciente realidade social (Cf. P. P. Pasolini, *Le regole di un’illusione*, pp. 25-32).

37. Mas, a diversidade-alteridade foi também representada por Pasolini em *Accattone*. Uma alteridade que suscitou “reações” racistas na época de sua concepção (1961), como também na sua reapresentação (1975) na televisão. Pasolini se confronta - através do personagem Vittorio, subproletário romano - com a

Pasolini afirma, após o genocídio efetivado pelo consumismo, entre 1961 e 1975, uma vez que o universo sociocultural foi destruído e, com esse, “culturalmente a população”³⁸.

Pasolini contrapôs, nessa “visita” ao *passado*, a realidade do genocídio da *civilização de consumo* à da diversidade e particularidade antropológico-culturais da realidade social anterior à modernização. É, nessa “visita”, ele demarcou a diferença entre uma sociedade em que a racionalidade produziu uma *identidade totalitária e conformista* e uma realidade em que se processava ainda relações mais expressivas e não massificadas entre os indivíduos.

Ele buscou também exprimir, nesse procedimento, não apenas o seu aspecto estético, mas uma posição ética e ideológica contra o presente. Ora, no passado era ainda possível conceber obras nacionais-populares - como Antonio Gramsci as teria pensado - em que o “sentido” se construía na relação prática do confronto histórico, o da *praxis*, e na relação com o mundo e com a cultura populares.

Assim, o seu apelo ao *passado* é vivenciado na forma de um “escândalo”³⁹, numa época em que a crítica foi substituída pelo cinismo e que dele participam, inclusive,

cultura e o “modo de vida” burgueses. Ora, “os burgueses viam no subproletariado o mal, exatamente como fascistas americanos o viam no universo negro. E, aliás, naquele momento os subproletários eram ‘negros’ para todos os efeitos. A sua ‘cultura’ - uma ‘cultura particularista’ no quadro de uma cultura mais vasta, por sua vez, ‘particularista’, a camponesa meridional - dava aos subproletários romanos não apenas ‘traços’ psicológicos originais, mas até ‘traços’ físicos originais. Criava propriamente uma verdadeira raça” [“i borghesi vedevano nel sottoproletariato il male, esattamente come i razzisti americani lo vedevano nell’universo negro. E allora del resto, i sottoproletari erano ‘negri’ a tutti gli effetti. La loro ‘cultura’ - una ‘cultura particularistica’ nel quadro di una più vasta cultura a sua volta ‘particularistica’, quella contadina meridionale - dava ai sottoproletari romani non solo degli originali ‘tratti’ psicologici, ma addirittura degli originali ‘tratti’ fisici. Creava una vera e propria ‘razza’”] (P. P. Pasolini, *Le regole di un’illusione*, p. 260). Mas essa diversidade-alteridade, enquanto elemento do *passado*, está presente, também, em outras obras da filmografia pasoliniana. Veja-se, em *La Ricotta* (1963), o personagem chamado Stracci. Pasolini estende, através do mesmo, a sua denúncia para além da sociedade italiana, pois, “Stracci não é mais um herói do subproletariado romano... mas o herói simbólico do Terceiro Mundo” [“Stracci non è più un eroe del sottoproletariato romano... ma l’eroe simbolico del Terzo Mondo”] (Ibidem, p. 59). A presença desse personagem é um ato de acusação contra a opulência da sociedade do bem-estar. Outro exemplo, ainda, da afirmação pasoliniana da diversidade-alteridade é a sua representação do Cristo em *Il Vangelo secondo Matteo* (1964). O Cristo de Mateus, diz Pasolini, “não fala com doçura. Não tem um caráter doce. A doçura é uma característica típica da burguesia, e no texto de Mateus, realmente não transparece”. [“non parla con dolcezza è tipica caratteristica della borghesia e, nel testo di Matteo, davvero questa dolcezza non traspare”] (Ibidem, p. 106). Em *Teorema* (1968) a serva Emilia - uma camponesa - expressa a “alteridade” diante da inautenticidade do mundo moderno, enquanto faz parte de um mundo diferente portador de uma religiosidade espontânea e do sentido do sagrado. E, finalmente, em *Porcile* (1969) os camponeses que aparecem na cena final para comunicar a morte de Julian, filho do antigo industrial Klozt, são os personagens positivos do filme. São simpáticos, inocentes e “são capazes de compreender, como em *Teorema*, o que a burguesia não sabe reconhecer, o mistério que lhes escapa, o sentido do sagrado que, para ela, é puramente verbal” [“sono in grado di capire, come in *Teorema*, ciò che la borghesia non sa riconoscere, il mistero che le sfugge, il senso del sacro che, per essa, è puramente verbale”] (Ibidem, p. 209).

38. Ibidem, p. 27.

39. Ser “escandaloso” para Pasolini significava, segundo G. Scalia, não pressupor a Norma, mesmo indiretamente, nem postular uma “transgressão” que especulativamente e funcionalmente a confirme, mas escandalizar-se realmente, ser escandalizado pela “realidade” (Cf. L. Betti et al., op. cit., p. 378).

intelectuais e políticos. É uma atitude crítica - num momento de crise do próprio marxismo - e de denúncia das patologias e irracionalidades produzidas pela sociedade neocapitalista.

4.2. Do mito à arqueologia da modernidade.

Esse apelo ao *passado* tem também sua continuidade - no que concerne à crítica pasoliniana do presente - na utilização do “mito”. Nesse procedimento, se inscreve novamente o “pressuposto” do “mito popular” com as suas várias determinações: camponesa, subproletária e terceiro-mundista. Isso se exprime na afirmação de Pasolini: “sou alérgico à civilização tecnológica, ao nosso mundo por demais racional... o que me resta senão exprimir o reflexo do passado?”⁴⁰.

Desse modo, a problemática que envolve o *antigo*, o *arcaico* enquanto modos de se dizer o *passado* - que, por vezes, enveredou em considerações “anti-iluministas e anti-historicistas” e, inclusive, numa compreensão exarcebada da barbárie pré-moderna - tem como meta a crítica da *modernidade*. Trata-se de um questionamento acerca do “homem moderno” ou *do que nos transformamos enquanto modernos*.

Pasolini indicou, ao se utilizar do mito (referência ao mundo arcaico), o “pressuposto”⁴¹ a partir do qual buscou denunciar a destruição e ruína causadas pela sociedade industrial-capitalista e pelos seus aparatos racionais-tecnológicos. Uma denúncia do *crime* perpetrado contra todo um universo antropológico pré-industrial, que se efetivou enquanto perda tanto para o indivíduo como para a humanidade.

Essa sua relação com o *mítico* associa-se, também, à tensão que se gesta entre a sua “recusa do presente” e o seu “apelo ao *passado*”, enquanto crítica da história em curso e identidade com as histórias interrompidas. Um procedimento, portanto, que conduz a uma polêmica contra o “universo sacrílego” da racionalidade tecnológica do novo poder e do consumismo na sociedade contemporânea. Ele denunciaria - ao afirmar a atualidade do *passado* enquanto referência crítica - a corrupção e a degradação do mundo presente.

A sua utilização desse recurso aparece em algumas obras de sua filmografia⁴². *Medéia* é, no entanto, o ponto de chegada desse processo desenvolvido com extrema

40. P. P. Pasolini. *Il Sogno del Centauro*, p. 83: “sono allergico alla civiltà tecnologica, al nostro mondo troppo razionale... che cosa mi resta da fare se non esprimere il riflesso del passato?”

41. Para G. Scalia a questão do arcaico ou do antigo é em Pasolini uma forma da “busca arqueológica ou genealógica”, ou seja, do “pressuposto” da modernidade (Cf. L. Betti et al. op. cit., p. 384).

42. Esse recurso ao “mito” está presente em obras da filmografia pasoliniana, como: *Édipo Rei* (1967), *Teorema* (1968), *Pocilga* (1969) e *Medéia* (1970).

coerência, sobretudo porque apresenta o confronto entre duas civilizações ou mundos: o arcaico-antigo e o moderno⁴³. Nessa obra, o mito-popular está expresso pelo Terceiro Mundo, que significa, ao mesmo tempo, o sentimento e representação pasolinianos do *passado*.

Em *Medéia*, Pasolini representa, sob a forma do “mito popular” terceiro-mundista, um universo humano constituído ainda pelo “sentimento do sagrado” e do mítico⁴⁴ ancorado na realidade. Um universo de populações que enfrentam a possibilidade de ameaça do seu

43. O filme inicia com Jasão, ainda criança, sendo educado por um sábio Centauro que lhe fala da origem mítica do mundo, dos deuses, da natureza, da estirpe da qual descende, e do Velocino de Ouro - símbolo da perenidade do poder. A Jasão adolescente, o Centauro empreende uma educação racional, onde não há mais lugar para os mitos ou deuses que regulam o mundo. Mas, Jasão adulto - como teria profetizado em conversa o Centauro - iria reclamar ao tio Pelia, Rei de Jalco, o reino que lhe pertenceria por direito, na qualidade de filho de Esone, a quem Pelia lhe teria usurpado. O tio promete lhe devolver o trono caso ele conseguisse se apropriar do Velocino de Ouro que é mantido na Cólquida. Jasão parte, em seguida, com os argonautas para essa terra desconhecida e misteriosa, com seus mitos estranhos e primitivos. Medéia, filha do rei da Cólquida, dirige-se ao templo para rezar, onde está mantido o Velocino. É, então, que chega Jasão, tão falado nos contos das mulheres. Medéia se perturba, mas, ao mesmo tempo, sente-se atraída pelo jovem aventureiro e rouba o Velocino, com a ajuda do irmão Apsirto, e o entrega a Jasão. Em seguida, eles fogem juntos com os argonautas e deixam a cidade em completo luto. No entanto, todo o exército de Cólquida os persegue e, para retardar a perseguição, Medéia mata o irmão Apsirto, esquarteja o seu corpo e distribui os pedaços na fuga. Enquanto o rei recolhe os pedaços que restou do corpo do filho, os argonautas conseguem chegar até as embarcações e escapam. Jasão retorna, então, a Jalco com o Velocino e a esposa bárbara, mas o rei não cumpre a promessa feita. Ajudado pela arte mágica da esposa, Jasão mata Pelia e logo são obrigados pelos fiéis do rei a fugir da cidade, refugiando-se em Corinto. Em Corinto, o casal é acolhido pelo rei Creonte, que tem uma filha jovem de nome Glauce. Transcorreram já dez anos e Medéia teve com Jasão dois filhos. Ela é completamente infeliz, como um animal arrancado do seu convívio, mas perdida de amor por seu companheiro. Entre Glauce e Jasão brota, repentinamente, um amor - sincero e ingênuo, na jovem que é quase uma menina. Mas, aos olhos de Creonte, Medéia seria, enquanto bárbara e de uma terra estrangeira, capaz de maldade e ele ordena que ela deixe a cidade, uma vez que teme pela filha. Medéia se desespera, pois sabe que se perder Jasão perderá a relação com a realidade como aconteceu quando fugiu de Cólquida. Do interior da habitação, às margens da cidade, se escutam nos campos seus gritos e imprecações, pois, não consegue sufocar o seu tormento. Não esconde para algumas mulheres o seu desejo louco de vingança e nasce uma cumplicidade entre as mesmas. Em seguida, Creonte anuncia a sua decisão de banir da cidade a bárbara com os seus filhos. Jasão encontra ainda, em Corinto, o Centauro da sua infância, dividido em Centauro mítico e Centauro racional, que lhe fala a respeito do seu amor por Medéia, mulher antiga e lançada num mundo moderno. Após uma visão premonitória, Medéia manda a ama chamar Jasão com o qual terá seu último encontro de amor. Como na visão, ela envia um presente a Glauce, um vestido, que carrega um feitiço conduzindo a jovem à morte. Ela chama os dois filhos e os manda à casa de Glauce levando o presente. A jovem experimenta o vestido mandado por Medéia e, exatamente como no sonho, ela foge apavorada e, em chamas, atravessa o pátio e se joga do alto das muralhas da cidade, acompanhada no ato pelo pai. Mas, ao anoitecer, Medéia chama os dois filhos e banha-os para a noite. Veste, em seguida, uma túnica branca nas duas crianças, e depois as apunhala. Por fim, Medéia lança fogo na própria casa e impede a Jasão, que ali chegara, de ver os seus filhos pela última vez (Cf. L. De Giusti, op. cit., pp. 109-113).

44. Segundo o antropólogo M. Canevacci, o mito constitui, para um “autor” como Pasolini, “um dos centros de reflexão que a sua sensibilidade poética pode representar como reinvenção e não como reprodução”. Ele acrescenta, ainda, que “Pasolini parece ser influenciado também pela *Dialética do Iluminismo*, de Adorno e Horkheimer, que analisa de modo insuperável a inversão da racionalidade no seu contrário, para cair como presa de forças obscuras do mito” (M. Canevacci, *Antropologia da Comunicação Visual* [1988]. Trad. bras. de Julia M. Polinésio e Vilma de Katinsky B. de Souza, São Paulo, Brasiliense, 1990, pp. 101-105). Canevacci afirma, também, que Calvino e Pasolini, são “autores tão diferentes mas que podem ser enumerados, de pleno direito, como ‘antropólogos espontâneos’ fundamentais na Itália” (M. Canevacci, *A Cidade Polifônica, Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*, Trad. bras. Cecília Prada, São Paulo, Studio Nobel, 1993, p. 120).

mundo antropológico, pela invasão de uma cultura racionalizante e tecnológica ligada à total industrialização que a sociedade capitalista (colonialista-imperialista) impõe na sua expansão. Assim, na medida em que a sociedade capitalista contemporânea se degradava, cada vez mais, na “entropia” do consumismo, Pasolini - “força do passado” - buscava alternativas na “alteridade” de um mundo arcaico, pré-moderno, contrapondo-se, assim, à modernização das sociedades no presente.

Medéia exprime esse seu “sentimento do passado”, através da visão de um universo primitivo, um mundo arcaico-irracional, onde a protagonista encarnaria o mito solar. Como explicita Pasolini: “poderia ser muito bem a história de um povo africano, que vivesse a mesma catástrofe quando em contato com a civilização ocidental materialista”⁴⁵. Nessa releitura pasoliniana do texto de Eurípedes, o personagem Jasão representa, ao contrário, a “civilização inimiga”, enquanto encarna as características próprias do *homem moderno: incultura, pragmatismo, espírito de cálculo*. Nessa representação do homem moderno em Jasão, acrescentam-se ainda outras características, como a presença de princípios mesquinhos em que o cinismo está disfarçado em bom senso e nos bons sentimentos, como também a presença do agnosticismo em contraposição aos valores sagrados. Jasão é, portanto, nessa representação de Pasolini, “o nexa com a nossa história moderna”⁴⁶, cuja marca é a “irreligiosidade, [a] ausência de toda metafísica”⁴⁷. E Jasão - enquanto representa o homem moderno - se lança, através do recurso da técnica, na aventura de exploração do mundo confrontando-se com o “mistério”. Ele o faz movido, exclusivamente, pela ânsia de poder, como o faz o burguês colonialista.

Pasolini apresenta também, nesse “nexa com a história moderna”, o personagem Pelia. Ele o apresenta como aquele que falta com as promessas e que nega a capacidade sagrada do *Velocino de Ouro* devido à sua ambição: “pele de ouro, de um bode divino... signo da paternidade do poder”⁴⁸. Ele atribui ainda a Jasão o aspecto utilitarista do homem moderno, como mostra o seguinte diálogo entre Jasão e Pelia: “O empreendimento que fiz me serviu para compreender que o mundo é maior do que teu reino... e depois, se queres que eu te diga a verdade, esta pele de bode, distante do seu país, não tem nenhum significado”⁴⁹.

45. P. P. Pasolini, *Le regole di un'illusione*, p. 237: “potrebbe essere benissimo, la storia di un popolo del Terzo Mondo, di un popolo africano, ad esempio, che vivesse la stessa catastrofe venendo a contatto con la civiltà occidentale materialista”.

46. *Ibidem*: “il nesso con la nostra storia moderna”.

47. *Ibidem*: “irreligiosità, nell'assenza di ogni metafisica”.

48. Citado por L. Bini, *op. cit.*, p. 62: “pelle d'oro, di un caprone divino... segno della paternità del potere”.

49. *Ibidem*: “L'impresa che ho fatto mi è servita a capire che il mondo è più grande del tuo regno... e poi, se vuoi che ti dica la verità, questa pelle di caprone, lontana dal suo paese, non ha più alcun significato”.

No que diz respeito a Medéia, ela é a personagem que representa as “civilizações agrário-camponesas”. Diferentemente do *homem moderno*, a sua relação com a realidade estava mediada pelo “sentimento do sagrado”. É a “camponesa”, a “maga” que convive com *o mistério e mantém com a terra uma relação atávica*, através de uma cultura religiosa onde os ritos mágicos marcam a forma do contato com a vida. Mas, Medéia representa também aquela que é arrancada do seu próprio convívio e perde as referências culturais identitárias e, nessa perda, irrompem sentimentos irracionais de violência. Ela encarna, nessa obra, o próprio “sentimento do passado” pasoliniano, através da representação de uma civilização pré-moderna, enquanto mundo-outro (alteridade).

Pasolini exprime nessa obra tanto a tensão quanto o enfrentamento entre o “arcaico” e o “moderno”, com as suas diferenças irreduzíveis⁵⁰, numa luta em defesa da própria unidade. Trata-se, portanto, da denúncia contra a indiferença da “civilização tecnológica” (*civiltà tecnologica*) e do cálculo, que, ao deparar-se com um mundo cultural diferente e uma forma arcaica de vida, produziria a sua completa destruição. O confronto Jasão-Medéia expressaria o choque de uma civilização dominada pela *ratio* contra a barbárie, do proceder lógico contra o rito, em que Medéia encarnaria também a “diversidade”, a “alteridade”, a estrangeira “desambientada” e “desarraigada” no mundo racista de Corinto. É nesse sentido que Pasolini contrapõe ao mundo burguês e tecnológico (Jasão) - sob a perspectiva do mito - a “diversidade radical”⁵¹ (Medéia), representando, inclusive, os sentimentos irracionais, como oposição à racionalidade destrutiva e alienante do mundo moderno. Na verdade, essa “diversidade radical” encontra-se expressa pela associação da barbárie com a dimensão da sacralidade, face ao espírito racional-iluminista da tradição moderna e aos seus desmandos hoje na forma como se reproduz a sociabilidade e a cultura.

Esse procedimento pasoliniano (esse seu recurso ao mito) não significa, no entanto, um abandono de suas preocupações ideológicas e éticas. Esse recurso, ao contrário, tem como pressuposto a sua experiência traumática do presente e, ao mesmo tempo, a sua

Pasolini atribui a Jasão algumas características do carreirista e arrivista político do capitalismo contemporâneo. E Corinto aparece, nessa versão, como a próspera civilização do consumismo e do ceticismo.

50. Em *Medéia*, o arcaico e o moderno, o autêntico e o inautêntico, o divino e o racional coexistem enquanto realidades inconciliáveis.

51. Pasolini, ao comentar o seu filme *Medéia*, diz que “o tema, como sempre nos [seus] filmes, é uma espécie de relação ideal e sempre não resolvida, entre mundo pobre e plebeu, digamos subproletário, e mundo culto, burguês, histórico. ...Medéia é a heroína de um mundo subproletário, arcaico, religioso. Jasão, ao contrário, é o herói de um mundo racional, laico, moderno. E o amor deles representa o conflito entre estes dois mundos” [“il tema, come sempre nei miei film, è una specie di rapporto ideale e sempre irrisolto, tra mondo povero e plebeo, diciamo sottoproletario, e mondo colto, borghese, storico. ...E il loro amore rappresenta il conflitto tra questi due mondi”] (P. P. Pasolini, *Le regole di un'illusione*, p. 238).

necessidade, nesse mesmo presente, de recuperar um sentido⁵² que expresse, por sua vez, a *diferença*, a *diversidade*, a *alteridade*, já que foram suprimidas na realidade hodierna pela homologação cultural da *civilização de consumo*.

Pasolini ainda retorna mais uma vez à mesma temática - do conflito entre o “arcaico” e o “moderno”, entre o “passado” e o “presente” - em *Pilades*⁵³. Nessa obra, ele representa novamente, a partir do personagem que dá nome a essa peça, a sua experiência dramática vivida na desintegração do *ethos* do mundo agrário-camponês com o advento do novo *ethos* do mundo moderno-industrial.

Nessa peça, Pilades (herói-dramático) experimenta a revolta provocada pela destruição de seu mundo arcaico, pré-moderno, com o triunfo das Eumênides, que são, nessa versão, portadoras de uma igualdade fundada nos novos valores burgueses do consumo e do dinheiro. Argos é a cidade que sofre essas transformações provocadas pelas Eumênides. Elas serão aclamadas, nessa obra, por cientistas, artistas e políticos pelo fato de trazerem o novo bem-estar, que provocou a clivagem de todo o exército de Pilades.

A tensão entre o “antigo” e o “moderno” está representada aqui pela relação Pilades-Orestes. Este último encarnaria a nova transformação social na direção da Razão-poder. “Em que consiste, portanto, a novidade? É boa ou má?”⁵⁴, pergunta o coro a Orestes. “Mas o que fazer? / Como devemos nos comportar diante dela / Como adaptá-la às nossas instituições?”⁵⁵.

52. Esse sentido se fundamenta, em Pasolini, a partir do apelo ao *passado* na sua representação de uma *sacralidade mágica e camponesa*, em oposição aos “valores” do laicismo profano da *civilização de consumo*. Veja-se, na narração do Centauro, Pasolini apresentar a sua visão antropológica dessa idade mítica: “Tudo é santo, tudo é santo, tudo é santo. Não há nada de natural na natureza... . Quando a natureza... parecer natural tudo estará acabado - e começará alguma coisa diferente” [“Tutto è santo, tutto è santo, tutto è santo. Non c'è niente di naturale nella natura... . Quando la natura... sembrerà naturale, tutto sarà finito - e comincerà qualcos'altro”]; ou, ainda, quando apresenta a figura de Medéia antes da chegada do aventureiro grego (colonizador), ele se utiliza de elementos etnológicos de uma primeira cultura religiosa da terra, Cólquida, na Capadócia selvagem, um lugar dominado por sacrifícios humanos e ritos agrários ligados à fertilidade. Na educação de Jasão adolescente se coloca o domínio da *ratio* sobre toda visão cosmológica (Cf. L. De Giusti, op. cit., p. 110)

53. *Pilade, Affabulazione, Calderón, Porcile, Orgia e Bestia da Stile* compõem um conjunto de seis tragédias que Pasolini escreveu, como ele explicita, “em pouquíssimo tempo. [Começou] a escrevê-las em 1965 e praticamente as [terminou] em 1965” [“in pochissimo tempo. Ho cominciato a scriverle nel 65 e praticamente le ho finite nel 65”], após sua leitura de Platão (P. P. Pasolini, *Teatro*, Milano, Garzanti, 1973, p. 7). É importante ressaltar também a proposta pasoliniana de um novo teatro, o *teatro de Palavra* (teatro di Parola) contra o *teatro do Falatório* (teatro di Chiacchiera) de “Tchekhov a Ionesco, e até do abominável Albee”, contra o *teatro do Gesto ou do Grito* (del Gesto o del Urlo), “o impressionante Living Theatre”, e de “Artaud ao Living Theatre, sobretudo, e a Grotowski, esse teatro fez suficientemente suas experiências” (Ibidem, pp. 717-718). Ver S. Casi, *Pasolini un'idea di Teatro*, Udine Campanotto, 1990.

54. Ibidem, p. 283: “In cosa consiste dunque la novità? È buona o cattiva?”

55. Ibidem, p. 285: “Ma che fare? / Come comportarci davanti a lei? / ... Come adattare a lei le nostre istituzioni?”

Orestes responde a esses questionamentos, afirmando: “Julgando-me, dessa forma, estiveram os cidadãos de Atenas; / criticando pela primeira vez na vida / o operar divino. E que ímpeto de liberdade naqueles, também, que por antigo temor votaram com as Deusas do Passado contra mim! / Fui declarado inocente. / Então as Deusas do *passado* puseram-se a gritar pelo sacrilégio de um perdão injusto, que queria apenas pôr fim a uma idade, a delas”⁵⁶. Em seguida, ele declara finalmente que: “Estou aqui para mudar junto a vocês as instituições que me querem Rei”⁵⁷.

Orestes representa, assim, toda a ruptura com o *passado*, ruptura - como fala a personagem Eletra - com “a cadeia que [os] une ao passado onde reina a luz!... a luz que da profundidade dos séculos dá razão de ser e ato a todo instante à cidade”⁵⁸. Ele, no entanto, “renunciou a toda essa luz”⁵⁹, acusa Eletra, questionando a seguir: “Queres, portanto, mudar o que é sagrado?”⁶⁰.

Pasolini, no entanto, exprimiu através do personagem Pilades, a sua experiência e sentimento da “diversidade-alteridade”. Pilades-Pasolini resiste às transformações e insiste no seu vínculo com o *passado*. Confronta-se com Orestes, por este desejar uma “nova vida” para Argos - onde Pilades e Eletra terminariam na solidão por quererem manter “aceso o fogo que ilumina a grandeza do passado”⁶¹. “A cidade agora é outra”, diz o Coro, “sobrevivem, certamente, aqueles que como sempre se encarregam de conservar o passado”⁶². Seria Pilades, então, como interroga o Coro - “a Diversidade feita carne, / que veio fundar na cidade uma matriz de traições e de novas realidades?”⁶³ Pilades-Pasolini encarna, assim, a “verdadeira Diversidade”, a que já não é mais “compreendida”, motivada pelo seu *distanciamento e recusa da nova realidade e de seus novos valores*. Trata-se de uma diversidade que se constitui na medida em que ele opta pelo *passado*, uma vez que - nas palavras de Pilades - o passado “é a única coisa que nós conhecemos e amamos realmente”⁶⁴.

56. Ibidem, p. 288: “A giudicarmi furono così i cittadini di Atene: / criticando per la prima volta nella vita / l’operato divino. E che impeto di libertà / anche in coloro, che, per vecchia paura, / hanno votato con le Dee del Passato contro di me! / sono stato dichiarato innocente. / Le Dee del Passato / si misero allora a urlare al sacrilegio / per un perdono ingiusto, che voleva soltanto / porre fine a un’età, la loro”.

57. Ibidem, p. 289: “Io sono qui a cambiare, insieme con voi, le istituzioni che mi vogliono Re”.

58. Ibidem, p. 293: “la catena che ci unisce al passato dove regna la luce! / ... la luce che dal profondo dei secoli dà ragione / di essere a ogni istante e atto della città”.

59. Ibidem: “ha rinunciato a tutta questa luce..”.

60. Ibidem: “Vuoi dunque mutare ciò che è sacro?”

61. Ibidem, p. 295: “acceso il fuoco che illumina la grandezza del Passato”.

62. Ibidem, p. 298: “La città ora è un’altra. / Sopravvivono, certo, quelli che come sempre / s’incaricano di custodire il passato”.

63. Ibidem, p. 307: “la diversità fatta carne, / venuta a fondare nella città / una matrice di tradimenti e di nuove realtà?”

64. Ibidem, p. 314: “è l’unica cosa che noi conosciamo ed amiamo veramente”.

Pilades-Pasolini, enquanto se coloca como “servo da realidade” e se deixa invadir por ela - recusando a racionalidade que se instrumentaliza para poder “conhecê-la” - é uma “negação viva até daqueles / que dos problemas fazem filosofias ou poemas”⁶⁵. Ele é capaz de compreender as novas mudanças já que mantém viva a relação com o *passado* e com o originário. A sua diversidade provoca então *escândalo*, porque o “novo tempo” e a “nova revolução” têm nessa “Razão” instrumentalizadora a sua sustentação. Contudo, ele carrega consigo “a força do passado”, porque viveu “uma infância e uma juventude / diversa”⁶⁶ dessa nova realidade. Esse herói, como Pasolini (que viveu a modernização da sociedade italiana), não se reconhece mais na nova Argos.

Pasolini traça, na verdade, a partir de Pilades, uma parábola que exprime os seus próprios sentimentos diante da transformação da vida e da sociedade produzida pelo neocapitalismo e pela sua ideologia hedonista⁶⁷. A transformação, portanto, do mundo arcaico-camponês efetivada pela “nova revolução” da racionalidade do mundo moderno-industrial, representado por Orestes. Uma transformação em que - nas palavras de Orestes - “o velho mundo se tornou irreconhecível”⁶⁸, já que “um novo espírito com uma nova luz invadiu a cidade”⁶⁹.

Pilades encarna também a “abjuração” - atitude pasoliniana predominante nesse último momento de sua obra - em relação à nova cidade, que tem em Atenas a deusa que expressa a Razão. Uma “cidade” que não possui mais categorias sociais como “trabalhadores, gente pobre, imigrantes/... do campo e, sobretudo, operários”⁷⁰. O que restou, nessa representação pasoliniana que faz alusão ao presente, foi apenas a trágica ausência de toda *esperança* e toda *alteridade*, e a impossibilidade de *luta* e *resistência* diante dos novos rumos da realidade.

O amor à abjuração de Pilades-Pasolini exprime o confronto com a nova racionalidade, mesmo reconhecendo, como o faz o autor, todos os riscos em que implica o uso da “Não-Razão”: algo que, nas palavras do personagem, “fizeram os poetas e os assassinos” (fascismo) no passado, contra as mudanças. Um risco que corre, inclusive, o próprio Pasolini no momento em que se utiliza do “recurso ao mito” na sua crítica à sociedade contemporânea e à sua racionalidade. “Que tu, razão, sejas amaldiçoada, e

65. Ibidem, p. 335: “negazione vivente anche di coloro / che di quei problemi fanno filosofie o poemi”.

66. Ibidem, p. 363: “un’infanzia e una giovinezza/diversa”.

67. Essa ideologia está representada, em Pilades, pela presença das Eumenides.

68. Ibidem, p. 371: “il vecchio mondo è divenuto irriconoscibile”.

69. Ibidem, p. 386: “un nuovo spirito come una nuova luce invase la città”.

70. Ibidem, p. 390: “lavoratori, gente povera, immigrati / ... dalla campagna, e, soprattutto, operai”.

amaldiçoado todo o teu Deus”⁷¹, confirma, assim, Pilades. Para esse herói, o destino se fecha de forma trágica, pois os velhos tempos não retornarão mais e, por outro lado, a ilusão e o sonho se desvaneceram.

A utilização por Pasolini do mito, nesse seu apelo ao *passado*, na medida em que exprime *o sentido da alteridade de um mundo arcaico, pré-moderno*, não se identifica, jamais, com um retorno à natureza ou a uma “idade de ouro”. Não há dúvida de que haja, na sua utilização desse recurso, a presença de elementos anti-cientificistas, anti-iluministas, anti-historicistas: porém, o que ele na verdade busca manter é a dissensão⁷² com o presente e denunciar, assim, as degenerescências do mundo moderno.

4.3. Do sagrado à abjuração permanente

A exigência da *diversidade* é, sem dúvida alguma, algo fundamental na crítica pasoliniana do presente, pois, na medida em que Pasolini afirma a diferença, ele se contrapõe à homologação cultural universalizante da realidade social neocapitalista. Há, nessa conduta, um insistente compromisso com a *verdade*, dada à “falsidade” e “irrealidade” - produzidas pelo novo modelo econômico e ideológico - que repercutem nas relações cotidianas dos indivíduos e que afetam a vida social no seu todo.

Pasolini reconheceu, na sua crítica à sociedade capitalista contemporânea, que as “energias” e “potencialidades” da individualidade foram assimiladas, na medida em que foram todas conduzidas para outras disposições geradas artificialmente e reproduzidas em função do sistema. O resultado desse processo foi então o “aparecimento” de um homem destituído de toda autenticidade e esvaziado de suas potencialidades fundamentais, ou seja, um homem danificado, portanto, no que diz respeito à sua plena expressividade.

A “expressividade monstruosa”, fruto dessas transformações da modernização, torna-se, então, para Pasolini, um grande problema. Ele a diagnosticou a partir da experiência cotidiano-imediata dos indivíduos com a realidade nas suas mais diversas manifestações e compreendeu que, no presente, os “sujeitos sociais” não apresentavam mais qualquer “resistência” em relação ao “novo modo de vida” e aos novos modelos e valores difundidos

71. *Ibidem*, p. 40: “Che tu sia maledetta. Ragione, / e maledetto ogni tuo Dio e ogni Dio”.

72. Na verdade, *Pilade* é uma espécie de autobiografia ideal de Pasolini, pois a experiência do presente (neocapitalismo) e das novas relações estabelecidas pela “racionalidade tecnológica” conduziu o intelectual gramsciano e os seus recursos ideológicos e políticos - no caso o marxismo - ao anacronismo. Mas, Pasolini insiste em manter uma posição de diversidade-alteridade como abjuração de uma realidade que eliminou todos os liames de “sociabilidade”. Assim, o apelo ao *passado* e à sua forma mítica se realiza no seu pensamento enquanto dimensão crítica e exigência de resgate de um sentido.

pelos *mass media*. O capitalismo hoje, diz ele, com o seu aparato tecno-informativo e seu alto grau de mercantilização, absorveu toda e qualquer *incongruência* em relação ao sistema, assimilando para si qualquer forma de *contestação*⁷³. “Outras modas, outros ídolos, / a massa, não o povo, a massa / decidida a deixar-se corromper / no mundo agora se inclina / ... a todo abrigo, a todo video/ se sacia, puro bando que irrompe/ com pura voracidade, / desejo informe em participar da festa / e se ajusta lá onde o novo Capital quer”⁷⁴.

Essa degradação da vida no presente impeliu Pasolini para um “futuro anterior”⁷⁵. Mas, a sua “recorrência” ao *passado*-alteridade acabou resvalando na problemática do *sagrado*, que não se identificaria, segundo ele, a qualquer ordem institucional. O *sagrado* representaria, antes de tudo, para Pasolini, uma atitude originária, reverencial em relação à própria realidade, como também um sentimento característico das “civilizações camponesas”, portanto, das “civilizações sagradas” que não teriam ainda vivido a experiência moderna.

“Talvez jamais tenha existido”, diz Pasolini, ao pensar assim o *sagrado*, uma vez que ele também o concebe em termos de uma “idealização estética”. Trata-se, então, por um lado, de uma idealização que pressupõe “um enraizamento terreno devido às [suas] origens sociais, à [sua] extração camponesa”⁷⁶. Mas, por outro lado, trata-se de uma escolha, que está no âmbito da *sensibilidade*, pois tal escolha brota da impossibilidade de ele ainda “suportar a verdadeira realidade”⁷⁷.

É relevante, nesse momento, a escolha desse sentimento - no que diz respeito à crítica do presente - e a sua idealização estética. Essas “sociedades sagradas” e pré-modernas exprimiam, de acordo com a idealização estética pasoliniana, uma *dimensão de alteridade* no seu confronto com a sociedade industrial-moderna. Mas, esse procedimento exprime também a recusa pasoliniana da “civilização tecnológica” na medida em que essa “civilização” se serviria de *despositivos racionalizantes* no seu trato com a realidade, reduzindo, assim, as

73. A mercantilização de toda contestação foi reforçada, inclusive, pela queda efetiva da hegemonia e do ideal mantidos pelo movimento operário.

74. P. P. Pasolini, *La religione del mio tempo*, p. 169: “Altre mode, altri idoli, / la massa, non il popolo, la massa / decisa a farsi corrompere / al mondo ora si affaccia, / ... a ogni schermo, ... video / si abbevera, orda pura che irrompe / con pura avidità, informe / desiderio di partecipare alla festa. / E s’assesta là dove il Nuovo Capitale vuole”.

75. Segundo G. Scalia não há, em Pasolini, a vontade de um retorno ao passado, natural ou histórico (que está, de fato, perdido), mas a consciência do *sintoma da falência do futuro* enquanto progresso. O passado é, na realidade, segundo Scalia, o futuro anterior, a última possibilidade de suprimir a reprodução “totalizante” do valor, do Capital... (Cf. L. Betti et al., op. cit., p. 386). Por outro lado, a pretensa tendência à “regressão” não se realiza como retorno a origens naturais, início ontológico ou estado inocente da humanidade, mas como contraposição à degradação do moderno e de seu aperfeiçoamento “eriminoso” no neocapitalismo. Ver também P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, p. 59.

76. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 83: “corrisponde a un radicamento nella terra che devo alle mie origini sociali, alla mia estrazione contadina”.

77. *Ibidem*: “sopportare la realtà vera”.

relações dos indivíduos com a realidade ao *imediatismo*, ao *pragmatismo* e à *funcionalidade*. O resultado desse processo seria, portanto, o empobrecimento da individualidade nos seus liames com a vida.

Pasolini demarca e denuncia, nessa sua reflexão sobre o sagrado, a *especificidade da nova época*, indicando, assim, as *determinantes negativas do futuro da sociedade industrial-tecnológica*. Um futuro que se apresentará como “não religioso, privado de promessas e de ‘amanhãs’, vivido inteiramente ‘aqui’”, segundo ele, “por um homem como *mens momentanea*, imunizado contra a angústia da história pela queda de todas as formas que até agora protegeram a história e a tradição”⁷⁸.

Ele rechaçava as pretensas conquistas do progressismo neocapitalista e criticava a sua “transformação sacrilega” porque esse progresso era indiferente, segundo ele, à organização da vida no *passado* (as culturas pré-modernas) e levava à ruína elementos ontológico-antropológicos fundamentais à vida humana como um todo. Assim, “o novo poder industrial tem efetivamente atrás de si uma história global, sintética, a ser cientificamente interceptada, sem a menor participação sentimental”, na medida em que “o homem da total industrialização se realiza na terra, e substitui todos os velhos paradigmas míticos (privados, ao que parece, de arquétipos) nascidos de uma nova qualidade de vida”⁷⁹.

A “idealização estética” de uma *civilização da sacralidade* - no que diz respeito à cultura e à vida (pré-modernas) - é expressão do desacordo pasoliniano em relação a esse “homem da total industrialização”. Um homem tolhido, como diz Pasolini, de toda e qualquer idealidade, preso à contingência imediata do presente e do momento - sem história e sem vínculos genéricos com o passado. Esse homem é produto da nova “qualidade de vida” sujeita a uma racionalidade “dessacralizadora”, que conduziu as relações de *domínio* sobre a realidade através da mediação tecnológica. A relação que Pasolini defende entre “sagrado” e “mundo arcaico-camponês” associa-se, assim, à questão do *passado* na medida em que caracterizaria a maneira como antes os indivíduos *concebiam e enfrentavam a realidade*.

Essa problemática suscitou em Pasolini preocupações tanto ontológicas como éticas. As preocupações ontológicas dizem respeito à sua questão fundamental: a realidade. Há, portanto, no seu pensamento um “amor pela realidade... filosófico e reverencial... [mas] não

78. P. P. Pasolini, *Il Caos*, p. 158: “un futuro non religioso, privo di promesse e di ‘domani’, vissuto interamente ‘qui’, da un uomo come *mens momentanea*, immunizzato dall’angoscia della storia, della caduta di tutte le forme che hanno finora protetto la storia e la tradizione”.

79. *Ibidem*, pp. 158-159: “il nuovo potere industriale, infatti, ha dietro di sé una storia globale, sintetica, da interpretarsi scientificamente, senza la minima partecipazione sentimentale... l’uomo della totale industrializzazione si realizza sulla terra, e sostituisce tutti i vecchi paradigmi mitici con nuovi miti (pare, privi di archetipi) nati da una nuova qualità di vita”.

naturalístico”⁸⁰, enquanto ela é constituída por coisas, objetos, indivíduos, cultura... . É também um certo vitalismo, no sentido de se poder participar da realidade desde a sua forma mais imediata: *o que ela reserva ao homem*. Mas, haveria ainda, nessa sua relação reverencial com a realidade, e trata-se aqui de suas preocupações éticas, a pressuposição de valores que fundamentam e orientam a sua crítica em relação à “forma de vida” produzida pela sociedade industrial moderna e mantida pela sua racionalidade. A escolha desses valores expressa, em Pasolini, a afirmação da vida, da cultura, da expressividade, na medida em que eles reivindicam a integridade humana ameaçada pelos rumos do capitalismo.

Pasolini reconhece que a realidade aparecia no passado aos homens como sagrada. Isso determinava a forma do contato do homem com a vida, com as coisas. Era a forma “reverencial” como o “homem arcaico” - ou seja, o homem de uma cultura paleo-industrial - encaminhava as suas relações com a realidade e com a vida. O aspecto ontológico desta idealização estética liga-se ao seu “apelo ao passado”, na medida em que exprime o “sentimento do sagrado”. Trata-se de um sentimento, diz Pasolini, que a *civilização de consumo*, com a sua ideologia hedonista, teria eliminado, conduzindo assim o modo de realização da vida dos indivíduos, no presente, para *a imediatidade do consumismo, para o “materialismo” dos objetos e dos bens supérfluos*.

Segundo Pasolini, foi esse o artifício - a realização ilusória dos indivíduos propiciada pelo consumismo - que a racionalidade organizadora das relações sociais e de produção no capitalismo contemporâneo utilizou para possibilitar aos indivíduos uma fuga da angústia produzida na história pela ausência de toda e qualquer transcendência. Isso, certamente, justificaria a sua insistência em afirmar que o “futuro se apresentava como futuro não religioso”⁸¹.

Nessa nova realidade - a da industrialização total e da racionalidade técnica - foram eliminados os antigos valores e paradigmas que, outrora, viam *na realidade algo a ser conservado na sua autonomia* e reverenciado na sua sacralidade. O “racionalismo burguês ‘dessacralizador’” (*razionalismo borghese ‘dissacratore’*) de matriz iluminista esvaziou, segundo Pasolini, a realidade e a vida de todos os seus antigos liames, conduzindo assim os indivíduos ao puro imediatismo das coisas.

Contra o autoritarismo do poder da “civilização tecnológica” (*civiltà tecnologica*) ele se insurgiu, ao denunciar no presente, enquanto vazio de cultura, a “perda do sentido”.

80. J. Halliday (conv.) *Pasolini su Pasolini*, p. 52: “amore per la realtà... filosofico e reverenziale... non naturalistico”.

81. P. P. Pasolini, *Il Caos*, p. 158: “Il futuro si presenta come un futuro non religioso”.

Essa *perda e vazio determinararam*, ao mesmo tempo, nas relações cotidianas, as diversas “patologias” e estranhamentos. Quanto à “irreligiosidade”⁸² da nova qualidade de vida, ela teria provocado para Pasolini a crise da normatividade nas relações entre os indivíduos e a realidade, destituindo, assim, a vida de seus liames fundamentais.

Pasolini estava, no entanto, consciente dos problemas que poderiam acarretar essa sua “nostalgia” e a idealização desse “sagrado”. Ele reconhecia, nesse procedimento, “alguma coisa de errado, de irracional, de tradicionalista”⁸³, além do perigo de ele mesmo incorrer em equívocos de ordem teórica. Esse procedimento poderia, inclusive, conduzi-lo a impasses consideráveis em termos políticos na medida em que expressava “uma posição utópica que era, sob este aspecto, reacionária”⁸⁴. Contudo, ele reconhece que “o [seu] uso do mito”, enquanto criação poética e estética, “é autêntico”⁸⁵. Ele sustenta também que a sua defesa do sagrado - considerado aqui sob a perspectiva do mito - se dá na medida em que “é a parte do homem que oferece menos resistência à profanação do poder,”⁸⁶ tendo sido, no processo de socialização das sociedades, a dimensão “mais ameaçada pelas instituições das Igrejas”⁸⁷. Daí a sua insistência em considerar o sagrado como expressando uma dimensão de alteridade em contraposição à “forma de vida” e de ação dos homens no presente.

É ainda no interior desta reflexão relativa a um pretenso “passado mítico” e à “nostalgia do sagrado” que surge, em termos de formulações estéticas e críticas, uma outra “idealização”. Trata-se da questão da *barbárie*, de como Pasolini a concebeu e a utilizou no seu confronto com a nova “qualidade de vida”. Ele idealizou também uma “barbárie arcaica” para se contrapor ao paradigma do “homem moderno” e à “mutação antropológica” na época contemporânea. A sua nova volta ao *mito* se deu “na lógica de [sua] ética, porque a barbárie é o estado que precede a civilização, nossa civilização: a do bom senso, da previdência, do sentido do futuro”. A barbárie seria simplesmente, segundo ele, “a expressão de uma recusa,

82. Religiosidade ou irreligiosidade não estão, em Pasolini, relacionados com a Igreja como instituição. Mas expressam um comportamento do homem diante da realidade que se contrapõe à perspectiva de domínio, manipulação, imediatismo. Trata-se de uma postura reverencial diante da realidade. Embora ele enfatizasse sempre o seu ateísmo, as suas “relações com as coisas estão cheias de mistério e de sagrado. Para [ele] nada é natural, tampouco a natureza” [“rapporti con le cose sono pieni di mistero e di sacro. Per me niente è naturale, nemmeno la natura”] (L. De Giusti, op. cit., p. 110).

83. P. P. Pasolini, *Il Sogno del Centauro*, p. 82: “qualcosa di sbagliato, di irrazionale, di tradizionalista”.

84. *Ibidem*, p. 83: “una posizione che rientra nell’utopia, ed è quindi, sotto questo aspetto, reazionaria”.

85. *Ibidem*: “il mio uso del mito è autentico”.

86. *Ibidem*, p. 82: “è la parte dell’uomo che offre meno resistenza alla profanazione del potere”.

87. *Ibidem*: “più minacciata dalle istituzioni delle Chiese”. Discutindo a questão do sagrado, Pasolini revela a sua leitura de *Mircea Eliade* e uma certa identidade *terminológica* entre ambos - por exemplo o uso do termo *hierofania*. Ver aqui M. Eliade, *Tratado de História das Religiões* [1949]. Trad. bras. Fernando Tomaz e Natália Nunes, São Paulo, Martins Fontes, 1993.

da angústia diante da verdadeira decadência saída do binômio Razão-pragma, divindade bifronte burguesa”⁸⁸.

Mas a sua idealização de uma *barbarie primitiva* indicava também uma dimensão transgressora, na medida em que representava para ele “um símbolo da revolta elevada às suas conseqüências mais extremas”⁸⁹, uma forma de extremismo, um extremismo levado à beira do escândalo, da rebelião, do horror. Era uma forma de refutar todo o sistema de valores do homem moderno e de ele assumir uma *postura de desobediência em relação à normatividade burguesa*. Essa concepção de *barbarie* não admitiria, no entanto, a menor identidade com a *barbarie nazista*, uma vez que, como explicita Pasolini, “a *barbarie primitiva* tem alguma coisa de puro, de bom: a ferocidade não aparece senão em alguns raros casos de exceção. De qualquer forma, quanto mais ela é primitiva menos é ‘interessada’, calculada, agressiva, terrorista...”⁹⁰.

Pasolini criticou novamente, através desta outra idealização, toda cultura de consumismo que amorteceria as potencialidades e energias autênticas do homem. Através desse mito - ligado também ao passado arcaico - ele exprimiu a sua abjuração ao modo de vida moderno e sua eficiência no presente. Esse seu apelo ao *passado*, diante de toda a violência do presente, comportaria uma *abjuração permanente*⁹¹, em relação à sociedade capitalista e à sua atual forma de reprodução. E é uma negação, inclusive, dos novos mecanismos de manipulação usados pelo novo poder, um poder que assimilará, segundo ele, num “futuro bem próximo”, os intelectuais na forma de “uma nova *trahison des cleres*; uma nova aceitação; uma nova adesão; um novo cedimento ao fato consumado”⁹².

O progressismo dessa sociedade, reproduzido pelo aperfeiçoamento dos aparatos da nova organização social e de sua racionalidade - uma exigência do novo poder -, “se prepara[ria]”, escreve Pasolini, “para assumir os intelectuais progressistas como propriamente

88. P. P. Pasolini. *Il Sogno del Centauro*, p. 87: “nella logica della mia etica, perché la barbarie è lo stato che precede la civiltà, la nostra civiltà: quella del buon senso, della previdenza, del senso futuro. (...) È semplicemente l'espressione di un rifiuto, dell'angoscia dinanzi alla vera decadenza generata dal binomio Ragione-pragma, divinità bifronte della borghesia”.

89. *Ibidem*, p. 89: “un simbolo della rivolta portata alle sue ultime conseguenze”.

90. *Ibidem*, p. 88: “la barbarie primitiva ha qualcosa di puro, di buono; la ferocia vi compare soltanto in casi eccezionali. Comunque, più primitivo è, meno è ‘interessata’, calcolata, aggressiva, terrorista...”.

91. A presença da *sacralidade* na obra pasoliniana está associada à importância que tinha para ele as *camadas sociais populares* - mais próximas de uma espontaneidade vivida e mais ligadas a valores primordiais e primários - em contraposição ao do mundo da abundância, do supérfluo na época presente. No entanto, essas mesmas camadas teriam sido assimiladas e lançadas no processo de degenerescência social. Isso explica, por sua vez, um certo exagero por parte de Pasolini na afirmação da “alteridade”, da “diversidade” diante do *fracasso de toda perspectiva de negação do capitalismo* - algo que é vivenciado por ele existencialmente e historicamente com toda intensidade.

92. Citado por G. Scalia in L. Betti et al., *op. cit.*, p. 394: “una nuova *trahison de cleres*; una nuova accettazione; una nuova adesione; un nuovo cedimento al fatto compiuto”.

clérigos. E eles deram a tal poder invisível uma invisível adesão”⁹³. Assim, as suas preocupações diante da crise em relação a todo “compromisso” (*impegno*) de intervenção contra os novos rumos do político na sociedade contemporânea assumem a força da *denúncia*, da *abjuração*, do *escândalo*, expressos sob a perspectiva da *diversidade* e da *alteridade*.

Pasolini escolheu a “dissensão” diante do universo indiferenciado e homologado pelos *mass media*. Ele conhecia todos os obstáculos que impossibilitavam, naquele momento, uma nova proposta de *crítica social* e de *ação política transformadora*, inclusive, pela própria crise de representação do *Partido Comunista Italiano*. E, poucas horas antes de seu assassinato, escreveu: “*ser continuamente irreconhecíveis. Esquecer rápido os grandes êxitos: continuar impassíveis, obstinados, eternamente contrários, pretendendo, querendo, identificar-se com o diverso; escandalizando; blasfemando*”⁹⁴. Isso expressaria, sem dúvida, a dimensão herética de seu último pensamento face ao indiferentismo e a inexistência do exercício da crítica no presente.

4.4. Uma nova *paideia* para o presente

Foi essa postura herética que fundamentou, em Pasolini, uma *paideia* nesses últimos anos em que ele vivenciou a crise instaurada na sociabilidade italiana e, de modo geral, na sociabilidade contemporânea. Ele enfrentou, com extrema acuidade pedagógica, os novos problemas sociais decorrentes da “mutação antropológica” da modernização.

Diante dessa crise, a sua principal preocupação foram os jovens, tendo que admitir, aliás, o fato de pertencer irremediavelmente “à geração dos pais”⁹⁵ e, mais precisamente, à de “pai histórico” ou “pai ideal”. Foi, enquanto pertencia a essa geração, que ele condenou a nova geração dos filhos, nos “primeiros dias de 1975”, pois o seu sentimento naquele momento era “um fim de amor”⁹⁶. Ele se negava a aceitar a situação que *os jovens viviam*

93. Ibidem: “si accinge... ad assumere gli intellettuali progressisti come propri chierici. Ed essi hanno già dato a tale invisibile potere una invisibile adesione”.

94. Ibidem: “essere continuamente irricognoscibile. Dimenticare subito i grandi successi: continuare imperturbati, ostinati, eternamente contrari, a pretendere, a volere, a identificarsi col diverso; a scandalizzare; a bestemmiare”. Segundo G. Scalia, isso constitui também a “crueldade” pasoliniana de insistir na denúncia fazendo com que a sociedade como um todo se recorde da homologação cultural perpetrada pelo neocapitalismo e constitui, por outro lado, a posição “solitária” de Pasolini na sua persistente vontade de alteridade. Diz ele, ainda, que a “regressão” pasoliniana em relação ao *passado* é fruto também do pessimismo no tocante ao futuro das relações capitalistas e do falso democratismo social-democrata (Ibidem, pp. 399-400).

95. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 5: “alla generazione dei padri”.

96. Ibidem, p. 6: “primi giorni del 75... il mio sentimento è una cessazione di amore”.

após a modernização⁹⁷ das relações capitalistas na Itália. Ele os condenava pela “expressividade monstruosa”⁹⁸ a que foram submetidos, denunciando, assim, a sua *infelicidade abrupta* decorrente da *irrealidade e inadequação* dos novos modelos sociais de comportamento aos quais eles foram assimilados. Para Pasolini, era como se eles usassem “máscaras de uma integração subserviente e inconsciente, que não provoca piedade”⁹⁹.

Mas, mesmo aterrorizado, Pasolini ainda afirma que a vida consiste num “impertérito exercício da razão” e não na prevenção em relação à vida, porque isso conduziria ao puro indiferentismo (*qualunquismo*). Ele insiste em manter o compromisso com a realidade - algo imperativo. E esse seu apego ontológico ao real fundamentaria as suas posições éticas, estéticas, pedagógicas..., apesar da realidade, no presente, ser a *homologação cultural do modo de vida e a ideologia hedonista do consumo*.

Estaria aqui, segundo ele, toda a problemática da responsabilidade e da culpa de uma geração inteira de “pais históricos”. Enquanto um deles, ele tornou-se também responsável: “primeiro, pelo fascismo, depois por um regime clerical-fascista, falsamente democrático, e que, por último, aceitou a nova forma do poder, o poder do consumo, última das ruínas”¹⁰⁰. Mas ele reconhece que a responsabilidade ou falta da mesma está, na verdade, “em acreditar que a história não seja e não possa ser senão a história da burguesia”¹⁰¹.

Pasolini continua, contudo, impassível e procura sempre identificar-se com o *diverso*. Ao escrever um pequeno tratado pedagógico¹⁰², ele escolhe como destinatário hipotético um jovem adolescente napolitano chamado Gennariello. O fato dessa escolha recair sobre um napolitano justificar-se-ia, segundo ele, porque os napolitanos “não mudaram tanto. Permaneceram os mesmos napolitanos de toda a história”¹⁰³.

É então diante desse interlocutor hipotético que ele se apresentou na qualidade de pedagogo. Ele elegeu como valor, nesse tratado, o modo de vida de uma Itália pré-

97. Pasolini exprimiu com a expressão poética “desaparecimento dos pirilampos”, todo o quadro de degeneração da realidade italiana após a modernização (Cf. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, pp. 156-164).

98. A modernização determinou também um “novo estilo de vida” que Pasolini identificou na *corporeidade* da nova juventude. Ele denunciou a “monstruosidade” do aspecto físico desses jovens nas pelagens horríveis, nas cabeleiras caricaturais, nas carnações pálidas e olhos embaçados - uma verdadeira *máscara* de alguma iniciação bárbara (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 8).

99. *Ibidem*: “maschere di una integrazione diligente e incosciente, che non fa pietà”.

100. *Ibidem*, p. 7: “prima, del fascismo, poi di un regime clericale-fascista, fintamente democratico, e, infine, hanno accettato la nuova forma del potere, il potere dei consumi, ultima delle rovine”.

101. *Ibidem*, p. 12: “nel credere che la storia non sia e non possa essere che la storia borghese”.

102. O artigo “Os jovens infelizes” (*I giovani infelici*) é a melhor introdução para as questões que são abordadas no pequeno tratado pedagógico intitulado *Gennariello*.

103. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 15: “non sono molto cambiati. Sono rimasti gli stessi napolitani di tutta la storia”. Tais afirmações têm como pressuposto o período histórico relativo às transformações econômico-sociais italianas e suas implicações na esfera da cultura e da vida cotidiana.

modernizante¹⁰⁴, na medida em que exprimia ainda diversidade, em contraposição à Itália do “desenvolvimento sem progresso” e do Estado do bem-estar social. Essa diversidade é representada aqui pelo napolitano Gennariello.

Não se trata, porém, de uma escolha que é feita a partir de uma “ideologia pauperista”, pois o que impele, na verdade, essa *paideia pasoliniana* é muito mais uma *pedagogia do escândalo e da transgressão* - enquanto oposição à ideologia hedonista e liberal do consumo e às falsas conquistas democráticas da sociedade contemporânea. Pasolini elegeu, nessa sua atitude, tanto um povo como um lugar que ainda manteriam, segundo ele, uma relação com o passado, “com tradições culturais não estritamente italianas”¹⁰⁵.

Na “descrição” que Pasolini nos dá do seu interlocutor, ele resgata alguns traços e sentimentos próprios de uma individualidade não ainda afetada pelas degenerescências causadas no presente. Essa “descrição” não seguiria, contudo, nenhum “fim prático e interessado: é uma pura exigência estética”¹⁰⁶. Na posição de pedagogo, ele impeliaria esse jovem “a todas as desconsagrações possíveis, à falta de respeito por todo sentimento instituído”¹⁰⁷, enfatizando, no entanto, “a sacralidade e os sentimentos, dos quais o laicismo consumista privou os homens”¹⁰⁸.

Ele se confrontou também, nesse tratado, com o *indiferentismo (qualunquismo)* tão em vigor naquele momento na sociedade italiana. Um *indiferentismo* que atingia a totalidade das classes sociais e dos grupos políticos sem exceção. Esse indiferentismo era resultado, segundo ele, da ânsia conformista produzida pelo sistema no presente - algo incomparável na história. Um conformismo produzido, inclusive, por uma outra forma de persuasão *que não se ligaria mais a qualquer concepção religiosa ou moralista*, mas, ao contrário, *a uma concepção laica e hedonista da vida que submeteria todas as “vontades” a um nivelamento autoritário*.

Ele propôs, nesse tratado, em substituição ao indiferentismo e ao racionalismo abstrato de derivação iluminista, uma retomada da *sacralidade* em relação à vida. Essa

104. Pasolini confessa preferir a *pobreza*, a *ignorância*, as *cenar hilárias* e um pouco naturalistas dos napolitanos ao *bem-estar* e às *cenar cômicas da televisão* da república italiana (Ibidem).

105. Ibidem, p. 17: “con tradizioni culturali non strettamente italiane”. Esta escolha de Nápoles decorre, segundo ele, do fato dessa cidade ser ainda, naquele momento, a última “metrópole plebéia”.

106. Ibidem: “fine prático e interessato: è una pura esigenza estetica”.

107. Ibidem, pp. 21-22: “a tutte le sconsecrazioni possibili, alla mancanza di ogni rispetto per ogni sentimento istituito”.

108. Ibidem: “la sacralità e i sentimenti, di cui il laicismo consumista ha privato gli uomini”. Ele polemiza com a própria intelectualidade de “esquerda”, que se mostrou incapaz de compreender o presente, reproduzindo ainda velhos jargões de antigos intelectuais progressistas, que teriam sido educados numa sociedade clérigo-fascista e se confrontavam com a falsa sacralidade e os falsos sentimentos. Esses argumentos, diz ele, foram uma conquista justa naquele momento, mas no presente seria preciso revê-los quanto à sua influência racionalista-iluminista.

retomada da *sacralidade* viabilizaria, por outro lado, a recuperação dos *sentimentos* que foram deformados pelos esquemas racionalistas e pelo pragmatismo anti-humanista do consumismo laico. Nessa sua *paidéia* não teriam mais sentido os antigos *jargões racionalistas*, pois, diz ele, “a polêmica contra a sacralidade e contra os sentimentos, por parte dos intelectuais progressistas... é inútil”¹⁰⁹, dada a forma como o poder está constituído no presente. A inutilidade dos velhos argumentos racionalista-iluministas justificar-se-ia, portanto, segundo Pasolini, pelos novos rumos tomados no presente pela *racionalidade* em que a razão assumiu *a forma da instrumentalização* e conduziu, ao mesmo tempo, a uma *tecnificação da vida*, como recurso do sistema para a sua reprodução e conservação.

A crítica pasoliniana visava, antes de tudo, o “Novo Poder” e sua dimensão corrupta. Pasolini acusava os grupos políticos italianos como responsáveis pelas degenerescências sociais no presente. Isso explicaria o apelo pasoliniano a uma *sacralidade autêntica* e a uma retomada da *dimensão dos sentimentos*, como uma espécie de exigência normativa frente aos riscos e danos causados contra a vida, com a degradação dos liames sociais.

Pasolini aconselhava o seu interlocutor hipotético a não acreditar “nesta história e neste progresso”¹¹⁰. Tratava-se, segundo ele, de uma história que correspondia ao poder da Democracia Cristã responsável pela “crise” que abarcava toda a sociedade italiana. E ele negava, no que diz respeito à idéia de um progresso na história presente, que existisse um melhoramento em relação ao indivíduo e à sociedade. Essa idéia é, no seu entender, uma idéia falsa, pois muitas vezes “tanto o indivíduo como as sociedades regridem ou pioram”¹¹¹. Dai, segundo ele, a necessidade de se instaurar uma crítica radical, mesmo que na forma de uma *denúncia desesperada*, ou seja, *sentimental*, frente a essa realidade. Isso possibilitaria, diz ainda Pasolini ao jovem, um estar mais próximo aos “homens de carne e osso”¹¹².

A *paidéia* pasoliniana coloca, portanto, a exigência do combate contra comportamentos e valores como: *indiferentismo, conformismo, tolerância, permissividade, hedonismo, laicismo consumista...*, pois esses comportamentos integravam e estruturavam, na

109. Ibidem, p. 21: “la polemica contro la sacralità e contro i sentimenti, da parte degli intellettuali progressisti, che continuano a macinare il vecchio illuminismo quasi che fosse meccanicamente passato alle scienze umane, è inutile”.

110. Ibidem, p. 27: “non credo in questa storia e in questo progresso”.

111. Ibidem: “sia l’individuo che le società regrediscono o peggiorano”.

112. Ibidem, p. 28: “uomini in carne e ossa”. É importante ressaltar - na história da filosofia - a presença de dois pensadores tão diferentes, mas que empreenderam toda uma crítica à *unilateralidade dos argumentos racionalistas*, quanto à uma “visão do homem”. Trata-se de Giambattista Vico (1668-1744) e de Ludwig Feuerbach (1804-1872): o primeiro afirma que a “natureza humana” não tem sua expressão apenas na *razão*, mas também nos *sentidos, na fantasia, na paixão, na vontade...*; o segundo diz que o homem não tem apenas *razão e pensamento*, mas *coração, sentimentos* (Ver aqui G. Vico, *La Scienza Nuova* [1744]; L. Feuerbach, *Princípios da Filosofia do Futuro* [1843], trad. port. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988).

prática, as ações dos indivíduos na cotidianidade estranhada dessa sociedade. E, no que concerne ao próprio discurso (às suas orientações) expresso nesse tratado, ele deve ser realizado em termos lingüísticos, segundo Pasolini, a partir “de um italiano que em nada corresponda aos dos poderosos e dos seus opositores”¹¹³, pois deve ser expresso numa língua “de uma tradição culta e humanista” e recusar a nova língua construída pelos aparatos tecnológicos do sistema.

Pasolini enfatizou ainda, nesse tratado, o problema das “fontes educativas imediatas” dos jovens, ou seja, as coisas, os objetos, as realidades físicas que fazem parte de sua experiência cotidiano-social. Essas coisas e realidades, enquanto fontes primárias e espontâneas, agiriam sobre os jovens, marcando socialmente a sua existência, na medida em que também possuem uma “linguagem pedagógica”. Pasolini indica, ainda, a Gennariello, nesse tratado, uma outra fonte educativa: trata-se do seu convívio com os próprios companheiros. Eles seriam também “verdadeiros educadores” já que são, segundo ele, “portadores inconscientes... de valores absolutamente novos”¹¹⁴.

Mas, a *paidéia* pasoliniana criticava também os rumos tomados tanto pela escola como pela anti-escola, denominando-as de “deseducadoras”. A primeira porque deseducava completamente o jovem ao torná-lo um “pobre idiota humilhado, aliás degradado, incapaz de compreender, fechado numa mordança de mesquinhez mental”¹¹⁵, conduzindo-o, inclusive, à angústia. A anti-escola, por sua vez, com a sua polêmica e contestação contra a escola, não teria sido menos deseducadora, pois terminou impondo, diz ele, “um conformismo não menos degradante e angustiante do que o da escola”¹¹⁶ enquanto organização cultural.

Pasolini propunha, então, como novos recursos pedagógicos, que fossem introduzidas reflexões sobre a *sexualidade*, o *comportamento*, a *religião*, a *política* e a *arte*. Mas deveria prevalecer, segundo ele, uma “atitude pragmática”, no sentido de “aconselhamento”, contando, inclusive, com o *divertimento do educando*. Não parece, diz ele, que exista alguém, pelo menos no mundo da cultura ao qual ele pertence, que “saiba

113. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, pp. 29-30: “di un italiano che non abbia nulla a che fare con quello dei potenti e degli oppositori”.

114. *Ibidem*, p. 31: “sono portatori, inconsapevoli... di valori assolutamente nuovi”. Pasolini ainda menciona os genitores que seriam, segundo ele, os educadores oficiais, ou mesmo, deseducadores.

115. *Ibidem*, p. 32: “povero idiota, umiliato, anzi degradato, incapace a capire, chiuso in una morsa di mesquinità mentale”.

116. *Ibidem*: “un conformismo non meno degradante ed angosciante di quello della scuola”. Pasolini não exclui - dessa problemática da deseducação - a presença dos professores, “cópias dos pais e das mães”, *autores de deseducação*, e critica, ainda, a imprensa e a televisão, por serem órgãos pedagógicos terríveis, destituídos de qualquer alternativa.

apreciar minimamente a idéia de compilar um tratado pedagógico para um rapaz¹¹⁷, pois a própria vulgaridade no pretenso *mundo da cultura* acolheria também esse projeto como “uma tagarelice ‘legível’”. É por esse motivo que ele, ao invés de dedicar esse tratado “à sombra monstruosa de Rousseau, [dedica-lo-á] à sombra desdenhosa de Sade¹¹⁸”.

Com essa afirmação, Pasolini expressou todo o teor de sua *perspectiva pedagógica*, que se distanciava do pedagogo do “*contrato social*” e se aproximava do pedagogo da “*transgressão erótica*”. Ele procurava suscitar, no educando, a “dúvida” em relação aos ensinamentos adquiridos através dos *genitores*, dos *professores*, da *televisão*, dos *jornais* e, inclusive, dos seus próprios *coetâneos*, porque o educando, enquanto jovem, teria sido tocado pelas *degenerescências sociais* provocadas pela modernização no presente. Foi essa situação de degenerescência que conduziu Pasolini a denunciar, nesse tratado, a forma “educativa” que assumem as *coisas* (as mercadorias, os bens de consumo), enquanto “fenômenos materiais da condição social”, dotadas de uma “linguagem pedagógica” (*linguaggio pedagogico*) e que determinam os indivíduos na realidade física imediata. A realidade física, na sua imediatidade, moldaria “corporalmente¹¹⁹” os jovens durante toda a vida, imprimindo neles os traços e marcas característicos de uma dada ordem social. Ele denunciava aqui, acima de tudo, a forma de *ensinamento das coisas* na *civilização de consumo*, diagnosticando assim, no presente, a reprodução do alheamento¹²⁰ nas relações cotidianas dos indivíduos.

Pasolini insistiu, nesse tratado, na denúncia da “expressividade monstruosa”, produzida por uma realidade que se efetivou de forma *estranha e alheia* aos liames sociais e que anulava toda mediação e vínculo social possível - uma realidade reificada na sua monstruosa *modernidade*. Isso se tornava cada vez mais evidente, para ele, na medida em que observava as últimas transformações que sofrera o antigo *ethos*¹²¹: o salto entre “o mundo

117. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 33: “che sappia minimamente apprezzare l’idea di compilare un trattato pedagogico per un ragazzo”.

118. Ibidem: “dedicarlo all’ombra mostruosa di Rousseau, lo dedicheremo all’ombra sdegnosa di De Sade”.

119. Segundo Pasolini, os indivíduos exprimem nas suas relações cotidianas a força que exercem sobre eles, os objetos e as coisas, compreendidos histórico-socialmente a partir da configuração e situação de classe. “A condição social se reconhece na carne do indivíduo” [“La condizione sociale si riconosce nella carne dell’individuo”] (*Lettere luterane*, p. 36). A educação dos genitores e professores cristalizariam o que já tinham ensinado “as coisas e os atos” (Ibidem).

120. A “linguagem das coisas” exprime o abismo que comporta no presente, segundo ele, um dos mais profundos saltos de gerações que a história jamais presenciou. Um salto de um mundo pré-moderno para uma realidade absolutamente nova (Cf. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 42).

121. Para Pasolini, a modernização trouxe consigo um modo qualitativamente diferente de “produzir as coisas”, eliminando completamente a forma pré-moderna (campesina e artesanal) do antigo modo de manutenção da existência, onde as coisas eram ainda feitas e confeccionadas por mãos humanas, “antigas mãos pacientes de carpinteiros, de alfaiates, de tapeceiros” e em que os produtos tinham uma destinação humana, ou seja, pessoal (Cf. *Lettere luterane*, p. 43).

consumista e o mundo paleo-industrial [tornara-se] ainda mais profundo e total [do] que o salto entre o mundo paleo-industrial e o mundo pré-industrial¹²².

A sua *paidéia* visava, portanto, despertar *consciências adormecidas e dilaceradas pelo nivelamento e sutileza manipulatória dos aparatos do "novo poder"*. Desse modo, ele elevou ao extremo a *demência*, o *escândalo*, diante de uma juventude que, no seu entender, vivia um vazio de *cultura* e de *sentido* - como uma verdadeira tragédia antropológica e existencial - e numa completa infelicidade. Mesmo diante da negação, no presente, de toda alternativa histórica, ele insistia em manter, no entanto, a racionalidade do compromisso e da crítica radical¹²³.

É, por isso mesmo, que o seu pequeno tratado pedagógico mantinha ainda um compromisso com a *verdade*, na medida em que buscou *desmistificar* e *desvendar* a falsidade dos "novos direitos" instituídos após a modernização, tais como a *legalização do aborto*, o *reconhecimento do divórcio*, a *falsa tolerância*. Tudo isso não passaria de um mecanismo de ajustamento socializado pelo novo poder, como exigência do novo capitalismo que, segundo Pasolini, não poupará no futuro os intelectuais e que, sem dúvida, os adequará à "função socialdemocrata que o poder [lhes] impõe anulando, através da realização falsificada e totalitária dos direitos civis, toda alteridade real"¹²⁴.

Em suma, Pier Paolo Pasolini assumiu - na sua crítica à sociedade italiana contemporânea - além das figuras do *corsário* e do *luterano*¹²⁵, a do *pedagogo*. Ele se lançou, com essas figuras, na luta contra os vários desastres (*antropológico, cultural, social...*) provocados pela modernização capitalista, mesmo sabendo que não "existe mais espírito popular"¹²⁶, que não era mais possível falar em *revolução*. E, quanto ao *futuro*, diz ele, é

122. Ibidem: "il mondo consumistico e il mondo paleoindustriale è ancora più profondo e totale che il salto tra il mondo paleoindustriale e il mondo preindustriale".

123. A "nova juventude" viveria, no presente, a *ânsia de normalidade*, numa adesão total aos novos modelos para não parecer diferente. Pasolini conhecia todas as degenerescências sociais decorrentes do consumismo e dos efeitos nocivos dos *mass media* sobre a individualidade. Isso justificaria os seguintes versos, da segunda versão de *La meglio gioventù* ("A melhor juventude"): "A esse jovem (que não retornará mais no mundo) eu presenteio esse livro escrito duas vezes, vivido e revivido, corpo dentro de um corpo (...) acabou o mundo. Encontramo-nos num novo mundo, e tu és adubo para os sonhos..." ["a questo giovane (che non tornerà mai più nel mondo) io regalo questo libro scritto due volte, vissuto e revissuto, corpo dentro un corpo (...) è finito il mondo, e tu sei letame per i sogni"] (P. P. Pasolini, *La Nuova Gioventù, Poeste friulane 1941-1974*, p. 162).

124. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 195: "funzione socialdemocrata che il potere impone abrogando, attraverso la realizzazione falsificata e totalizzante dei diritti civili, ogni reale alterità".

125. Para E. Golino, o *corsário* e o *luterano* - vividos por Pasolini nesses últimos escritos - são faces intercambiáveis do pedagogo para o qual toda ocasião, idéia ou evento, torna-se pretexto para "lições" (Cf. E. Golino, op. cit., p. 200). Segundo G. Scalia, o "intelectual corsário" é exatamente o contrário do "intelectual orgânico", esse busca a dissensão, enquanto ultrapassa a função de mediação do intelectual "entre" as classes, entre a "cultura" e a política (Cf. G. Scalia, in L. Betti et al., op. cit., p. 379)

126. P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, p. 46: "non c'è più spirito popolare".

eminentemente “apocalíptico”, pois será efetivado definitivamente o projeto modernizante do *presente* e, simultaneamente, eliminado todo e qualquer liame com o *passado*. Assim, o distanciamento em relação ao *passado* e a falta de relação (mesmo que ideal e poética) com o *futuro* serão, conforme o seu pensamento, desastrosamente radicais.

Conclusão

Para concluir, é importante ressaltar, logo de início, a afirmação de Massimo Canevacci, no seu livro *A Cidade Polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana* (1993), em que denomina Pier Paolo Pasolini de “antropólogo espontâneo”. Isso caracterizaria certamente o *caráter antropológico* de algumas de suas obras (literárias e filmográficas), mas, caracterizaria, também, a forma de suas abordagens expressa nos seus artigos sobre a realidade sociocultural italiana, que, por outro lado, não teriam qualquer pretensão disciplinar ou acadêmica.

Essa denominação determinaria, com certeza, a maneira com a qual Pasolini lidava com a “teoria” ou, mais precisamente, com o conhecimento. Na verdade, ele sempre insistiu - quando de suas intervenções sobre problemas da realidade social - na afirmação de que não era *filósofo, sociólogo ou político*. Contudo, é inegável a influência da filosofia, da sociologia, da antropologia, da semiologia, da psicanálise na concepção de suas obras e na sua atividade crítica. Mas, Pasolini manteve sempre um distanciamento em relação a uma certa “neutralidade” institucionalizada do *saber* (academicismo), partindo, ao contrário, da experiência cotidiano-existencial - direta, dramática, concreta e, inclusive, corpórea - como *fundamento último* de suas análises da realidade.

Quando ele afirmava, então, que não era “absolutamente” um filósofo, não significava dizer, no entanto, que não tivesse uma “filosofia”. Essa filosofia se realizava - como ele definiu numa entrevista concedida a Jean Duflot e só publicada na Itália em 1983 com o título “Il Sogno del Centauro” - *na sua maneira de ver a realidade, de interpretá-la, de relacionar-se com a mesma, portanto, na forma como a experimentava*. Era uma filosofia que, antes de se exprimir como “amor ao saber”, brotava da experiência que se realizava no seu “amor pela realidade”, ou seja, como atitude reverencial em relação ao real.

Ora, Pasolini nunca buscou edificar qualquer *epistémè* - esta não foi, na verdade, a sua preocupação - mas ele interrogava, antes de tudo, a *realidade* a partir da qual edificam-se os diversos discursos epistêmicos. Isso explicaria, ao mesmo tempo, a sua recusa ao “feliz nominalismo” dos sociólogos, já que esse nominalismo conduziria a preocupações apenas teóricas, distanciadas, como ele próprio afirmava, *de uma experiência mais direta com os problemas que emergem na vida social*.

A sua “filosofia” estava, portanto, diretamente unida ao seu “modo de vida”, aos seus interesses e aos problemas que brotavam da sua experiência imediata com a vida.

Ademais, tratava-se de uma experiência que lhe exigia a participação completa de todas as suas disposições - desde os sentidos, os sentimentos, a imaginação, a racionalidade, a ação prática... - pois evitava sempre toda e qualquer forma de *reducionismo*.

Assim, ele seguiu como “um mísero e impotente Sócrates” o curso da vida e do comportamento dos indivíduos, denunciando, a partir das relações cotidianas, as deformidades sociais causadas pela modernização da *societade italiana*. Pasolini reagiu a este fenômeno por ter compreendido que ele havia tornado os indivíduos uma realidade” destituída de todas as suas possibilidades, lançando-os numa contingência caótica em que a “cultura” perdera os seus liames com a vida e com a expressividade antropológico-social.

Ele denunciou, face a modernização, a ruína causada pela nova cultura dos *mass media* sobre os indivíduos, em que a vida social e o comportamento dos mesmos foram reduzidos a uma prática imediata e pragmática visando apenas as novas necessidades socialmente instrumentalizadas a partir das exigências da nova ordem de acumulação do capital.

Prevalece na sua reflexão sobre a sociedade contemporânea - nesse último período de sua vida e de sua obra - a força de sua *denúncia como negatividade em relação ao presente*. Prevalece, também, de forma enérgica a necessidade de manter ainda viva a *dissensão* face a uma sociedade que eliminou toda possibilidade de *expressividade* e *alteridade*, tanto no âmbito das ações como no das objetivações sociais, desde as mais imediatas, em termos cotidianos, às mais superiores, no caso, a arte.

Ora, a sociabilidade produzida pela modernização capitalista homologou num universo indiferenciado, diz ele, uma quantidade de “formas de vida” (no sentido etnoantropológico) e banuiu valores, modelos sociais, dialetos, formas lingüísticas, comportamentos sociais impedindo, assim, o surgimento de novas *alternativas* para a construção ou revitalização da individualidade.

Foi nesse sentido que ele não buscou enveredar por vias abstratas e racionalizantes do pensar e do conhecimento. E, não raro, sua crítica da realidade social da modernização capitalista partiu de determinações empíricas imediatas. Não lhe sobrava tempo para perder-se na jactância “nominalista” ou “especulativa” de uma certa filosofia ou sociologia e, tampouco, no discurso do “falso progressismo” socialdemocrata do seu tempo.

Pasolini buscava, sem dúvida, uma experiência mais próxima e mais real dos *acontecimentos* que marcaram a realidade da sociedade italiana modernizada e os novos rumos históricos mundiais. Desse modo, ele mergulhou na vida cotidiana dessa sociedade, quase que na forma de uma *intentio recta* e buscou compreender, a partir da *imediatez*, as

marcas deixadas por essas transformações na realidade das coisas, dos objetos, dos corpos... Ele procurou compreender a “linguagem” dessas realidades tendo em vista o fenômeno do consumismo e de sua ideologia hedonista após a nova ordem da acumulação - que teria provocado, nas relações cotidianas, uma multiplicidade de *degenerescências*.

Foi dessa maneira que ele conseguiu captar e diagnosticar, na sua intensidade, a *inexpressividade* e a *inautenticidade* das relações cotidianas no *presente*. E pôde, por outro lado, detectar as mais diversas “patologias” e “irracionalidades” que irromperam nessa cotidianidade da sociedade italiana com a sua modernização. Embora a indicação desses fenômenos não obedecesse a uma análise teórica mais “rigorosa”, em termos de suas determinantes sistêmicas, no entanto, reforçaram em Pasolini a sua *crítica* e a sua *recusa* em relação à modernização capitalista. Ele encaminhou a crítica dessas deformidades socioculturais a partir da relação existente entre “racionalidade tecnológica” e “neocapitalismo”, em que pese todos os limites e equívocos que esse encaminhamento tenha acarretado. No entanto, ele não isolou esses mesmos fenômenos de suas implicações com os processos de racionalização e funcionalidade da modernização das sociedades capitalistas.

Pasolini compreendeu que essas deformidades que se efetivaram na vida cotidiana dos indivíduos atingiram - para usar, no momento, a terminologia habermasiana contida em *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) - as *estruturas da cultura*, da *integração social* e da *socialização*. Assim, ele denunciou essas deformidades socioculturais que foram provocadas pelo processo histórico de modernização e racionalização capitalista ao descrever essas “patologias do mundo da vida” (Habermas) de forma etnográfica. E ele o fez à medida que incidiam sobre a *cultura*, a *sociedade* e a *pessoa*, tendo como experiência o caso italiano.

Os artigos que compõem os *Scritti corsari* (1975) e *Lettere luterane* (1976) trazem, de forma descritiva, inúmeras indicações empíricas desses *novos fenômenos patológicos* provocados pela modernização na Itália. Acrescente-se, ainda, a essas obras o seu último romance, *Petrolio* (1992, publicação póstuma), mesmo que nesse escrito tal problemática tenha sido representada na forma estética. No entanto, várias são as indicações nesse romance - em termos *etnográficos* e *antropológicos* - relativos a esses fenômenos que aproximam esse seu último trabalho da sua fase corsária e luterana, ou seja, da fase do confronto com a crise nas relações cotidianas causada pela modernização capitalista na Itália.

Pressupondo essas indicações, pode-se aqui analisar, a título de conclusão, seguindo algumas categorias da reflexão habermasiana sobre as patologias da modernidade, alguns fenômenos dessa degenerescência que Pasolini teria denunciado na sua crítica ao

neoliberalismo, associando-os ao mesmo tempo à problemática da racionalidade moderna ligada aos imperativos da funcionalidade e eficiência do sistema.

Veja-se, logo de início, o problema das patologias que afloraram em termos da *reprodução cultural*. Pasolini denunciou a “perda de sentido” que ocorreu no âmbito da cultura depois do impacto sofrido pelos indivíduos com a *perda dos seus antigos códigos culturais* anteriormente ligados a uma cultura campesina e paleo-industrial. Esse vazio se efetivou, segundo ele afirma, à medida que a modernização substituiu essa cultura pré-moderna pela dos *mass media*. Essa ruína de todo um universo de valores e códigos culturais provocou, na sociedade, uma perda de *legitimidade* que, para as pessoas (indivíduos), representou uma *crise de orientação* nas suas relações sociais e cotidianas.

Ele se defrontou também com as patologias que afloraram em termos da *integração social*. Do ponto de vista da *cultura*, a crise dos antigos valores e liames socioculturais desestabilizou as formas anteriores de “identidade social” que, de acordo com as descrições pasolinianas, estavam apoiadas anteriormente em valores como a honra, a virilidade, a castidade, a amizade entre machos, o sentimento do sagrado... associados a modelos socioculturais de uma sociedade que não teria ainda sofrido o impacto da industrialização e do *boom* econômico. Esses valores teriam sido substituídos, no seu entender, por novos valores ligados à ordem consumista e à sua ideologia do hedonismo laico. O resultado dessa transformação teria sido, em termos *sociais*, uma situação de *anomia* dada a fragilização da antiga normatividade e suas referências identitárias que, para a *pessoa*, teria terminado numa completa *alienação*.

Pode-se ainda identificar na crítica pasoliniana à modernização capitalista e suas conseqüências - desta vez em termos da *socialização* - outras patologias experimentadas por ele no contexto da realidade social italiana. Deu-se, no âmbito *cultural*, o desaparecimento de inúmeras “culturas particulares” que antes compunham, como ele afirmava, as várias pequenas pátrias no interior do país, seguido pela ruptura com a tradição que se expressava nos costumes e no uso dos dialetos. Esse fenômeno destruiu inúmeras formas de auto-inserção dos indivíduos na realidade e os lançou num total alheamento na nova realidade. *Socialmente*, teria ocorrido uma *perda de toda motivação*, pois a esses indivíduos, uma vez completamente “desterritorializados”, restou-lhes apenas a *apatia* e o *conformismo*.

Ora, quando a nova cultura ligada à modernização e acumulação capitalistas desestabilizou os antigos liames socioculturais - que mediavam antes as relações cotidiano-sociais - limitou os indivíduos, no âmbito da prática, a ações apenas imediatamente possíveis. Tratava-se, como atestou Pasolini, de uma completa adequação em que eles não

apresentavam mais qualquer resistência face ao presente, pois não buscariam mais uma perspectiva de futuro diferente. Eliminou-se, desse modo, toda motivação para o *confronto* ou *conflito* com a presença da ideologia do bem-estar e com a eficiência de uma racionalidade integradora que neutralizou toda e qualquer adversidade contra o sistema.

Todo esse processo provocou, no entanto, na *esfera pessoal*, a irrupção de uma diversidade de *psicopatologias*. Essas psicopatologias vão, segundo as descrições pasolinianas, desde a neurose à agressividade, à perda da sensibilidade, à afasia, à alalia, à violência criminosa. Todas essas indicações se encontram nos seus últimos artigos sob a designação de “mutação antropológica” em que ele tencionava suscitar, com essa problemática, a atenção dos leitores em relação aos desmandos políticos da *Democracia Cristã*, mas também, a indiferença do *Partido Comunista Italiano* em relação aos novos problemas colocados pelas transformações do capitalismo no pós-guerra.

Na verdade, a sua denúncia em relação a essas deformidades se inscreve no contexto de questões que emergem dos impasses colocados pela *Modernidade*. E pode-se detectar, sob esse aspecto, toda a dramaticidade de suas últimas posições na expressão do seu pessimismo, ao se deparar com toda ausência de alternativas para a solução dos novos problemas colocados pela realidade social contemporânea. Nesse sentido, ele levou às últimas conseqüências a sua crítica e recusa do *mundo moderno* a ponto de assumir, não raro, uma posição radicalmente *antimoderna* e *anti-iluminista*, provocando, inclusive, suspeitas de irracionalismo.

Mas Pasolini refutaria, certamente, em termos da crítica à modernidade, a tese pós-moderna de Gianni Vattimo - em *A Sociedade Transparente* (1989) - de que os *mass media* possam constituir, hoje, novos sentidos para os indivíduos na sociedade contemporânea. Ele rechaçaria, inclusive, a dimensão emancipatória que Vattimo atribui aos *media*, na medida em que Pasolini designava a “comunicação” como algo associado à “instrumentalização”, à “técnica”, ou seja, a uma atividade vinculada à racionalidade do sistema. Para ele, esses aparatos não realizariam nenhum “efeito emancipador” no contexto social, mas, ao contrário, eles impossibilitariam aos indivíduos toda experiência de alteridade e de libertação, efetivando muito mais a *integração totalitária* de acordo com os interesses da nova ordem econômica ligada ao consumismo. Por conseguinte, os *media*, no seu entender, ao invés de serem agentes da produção de “sentidos” seriam instrumentos que propiciariam a “homologação cultural”.

A crítica pasoliniana desses aparatos aproximou-se, sob este aspecto, bem mais das posições assumidas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1944) e de

Marcuse, ao tratar da problemática do homem unidimensional na *Ideologia da Sociedade Industrial* (1966), quando denunciaram os efeitos nocivos da “racionalidade tecnológica” no capitalismo avançado. Pasolini buscou apoio na leitura desses pensadores, ao formular as suas críticas em relação aos problemas causados pelos *media* na difusão da ideologia hedonista do consumo e na homologação cultural na sociedade italiana modernizada.

Vattimo refuta, justamente, na sua obra que acaba de ser mencionada, essa concepção frankfurtiana em relação à atividade dos *media*. Ele contrapõe a esta visão da homologação geral a idéia de que os *mass media* propiciariam o advento de uma multiplicidade generalizada de *Weltanschauungen*, ou seja, de visões de mundo e de pontos de vista diversos, reconhecendo nos *media* uma dimensão emancipatória. Ele substitui, desse modo, a experiência americana relativa à Segunda Guerra Mundial - e que teria determinado, segundo ele, as posições de Adorno e Horkheimer - pela das últimas décadas nos Estados Unidos, em que as minorias de todos os tipos, diz ele, tomaram a “palavra” surgindo, em seguida, na ribalta da opinião pública, culturas e subculturas de todo gênero.

Ora, a questão responsável por toda essa discussão, tanto em Pasolini como em Vattimo é, sem dúvida, a Modernidade. Ambos contestam os rumos da racionalidade moderna, mas através de procedimentos totalmente específicos e “teorias” bem distintas. Confrontam-se com os rumos autoritários e universalistas dessa racionalidade, afirmando, muitas vezes, a *particularidade* e a *diferença*, seja na perspectiva da “epocalidade do ser”, seja na da “contingência” histórica. Mas, ambos se distanciam quando confrontados a partir da perspectiva do político e dos problemas postos pela realidade capitalista.

Pasolini teria sido influenciado pela teoria social frankfurtiana - na expressão de Adorno, Horkheimer e Marcuse - ao criticar os novos rumos tomados pelo capitalismo. Na verdade, ele buscou compreender as mudanças operadas na realidade após a nova forma da acumulação e constatou, inclusive, a impossibilidade de utilizar-se ainda de categorias do pensamento de Gramsci para exprimir a sua crítica em relação a essa realidade. O último Pasolini, como afirma Gianni Scalia, exigia para a sua pesquisa uma nova “descoberta de Marx” e, nessa tentativa, teria expresso o seu dissenso em relação à sociedade culturalmente homologada, uma vez que a “função” do intelectual, no seu entender, deveria se exprimir no exercício da crítica e em consonância com a “verdade política” com a qual ele deveria se comprometer e, ao mesmo tempo, não estar submetido, na prática, ao poder.

Vattimo afirma, no entanto, que o horizonte da “filosofia da história” se encontra hoje perdido. Trata-se, como ele denomina, da dissolução das filosofias metafísicas da história ou das “grandes narrativas” (Lyotard). Ele refuta, em *O Fim da Modernidade* (1985), o

ponto de vista moderno - desde a idéia de história aos seus corolários, a saber, a noção de *progresso* e a de *superação*. O pós-moderno eliminaria também, segundo ele, a categoria do *novo*, como experiência do “fim da história”. Assim, o que caracterizaria o “fim da história”, a partir da experiência pós-moderna, é, de acordo com Vattimo, o tornarem-se problemáticas, no âmbito teórico, a noção de *historicidade* e, quanto a prática e sua autoconsciência metodológica, a idéia de uma história como progresso; em sua substituição, o que agora está posto para a reflexão e o agir são as *condições efetivas* da existência concreta. Desse modo, a tarefa do pensamento já não seria, segundo ele, como pensou a modernidade, um remontar ao fundamento e, por esse encaminhamento, encontrar “o novum-ser-valor” que, no seu desdobrar-se sempre ulterior, conferisse sentido à história. Por conseguinte, não há mais “renascimentos” ou retorno às “origens”... pois a ultrapassagem da modernidade não poderá mais se realizar através de instrumentos ainda metafísicos ou através de um pensamento fundacional.

Pasolini e Vattimo deparam-se, portanto, com os impasses colocados pela crise da modernidade e pelos rumos da racionalidade. Vattimo assume a perspectiva do fim da modernidade - enquanto posição pós-moderna - uma vez que se dissolveram os antigos pontos de vistas unitários e centralizadores após o advento da *sociedade da comunicação*. E os *mass media* exerceriam, nessa sociedade, segundo a sua reflexão, um papel fundamental, a saber, o de realizar um *desenraizamento* na medida em que fariam explodir uma multiplicidade de racionalidades “locais”, como as ligadas a minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas. Os ensinamentos de Nietzsche e Heidegger ofereceriam, segundo ele, os instrumentos necessários à compreensão do sentido emancipador do fim da modernidade.

Pasolini, ao contrário, assumiu, na sua crítica, uma posição bastante pessimista diante dos impasses postos pela crise da modernidade. Ele fundamentou a sua crítica em relação à sociedade capitalista contemporânea no paradigma da “racionalidade tecnológica” (frankfurtiana) e deixou escapar, não raro, nas suas considerações, argumentos de caráter anti-racionalista e também “romântico”. Ele denunciou a inoperância dos velhos argumentos racionalistas diante de uma racionalidade que mantém a funcionalidade dessa sociedade e que caracterizaria a “civilização tecnológica”. Ele identificou, portanto, essa racionalidade com a instrumentalidade, com a funcionalidade, com a manipulação, com o pragmatismo... .

O último Pasolini estava demasiadamente próximo à *crítica da racionalidade* dos primeiros frankfurtianos, ao denunciar todos os problemas decorrentes da crise da racionalidade moderna e as suas implicações no âmbito das relações sociais imediatas. A sua

crítica da sociabilidade contemporânea terminou também prisioneira da crítica da “razão instrumental” (considerando aqui a crítica de Habermas à concepção moderna de razão), na medida em que não vislumbrou nenhuma saída quando refletiu sobre o “novo fascismo” da *civilização de consumo* e sobre a função dos *mass media*. Ele evitava, porém, enveredar em posições irracionalistas e, inclusive, criticou num artigo intitulado *La reazione stilistica*, publicado na coletânea *Il Portico della Morte* (1988), o fato de Marx e o marxismo, inclusive Lukács, não terem considerado o *irracional*, pois esse, não se identificaria necessariamente com *irracionalismo*.

Adriano Duarte identifica na sua obra *Comunicação e Cultura* (1994) duas vertentes antagônicas em relação ao ideal e imperativo da modernidade: *a vertente racionalista e a anti-racionalista*. A primeira vertente conduziria as esperanças de salvação, segundo ele explicita, no desenvolvimento científico e sua performatividade técnica; a segunda, na pretensão de um acesso autônomo das culturas particulares e dos indivíduos a partir da experiência da vida. Ora, segundo ele, essas duas vertentes da modernidade revelam-se hoje como “duas irmãs gêmeas” da racionalidade moderna e terminam, assim, em posições aporéticas. Para ele, o surgimento da “ideologia comunicacional” - enquanto tarefa problemática de redefinir um novo tipo de racionalidade - decorreria, na verdade, do esgotamento desses modelos lógicos que se fundamentavam ou na “razão técnica”, ou na “razão vanguardista”. Essa ideologia, no entanto, como ele explicita, continua não se separando da perspectiva de uma “refundação”, de um recomeço ou de “invenção de uma nova era”. Duarte identifica, nessa ideologia, a presença de pretensões consensualistas de implantação de uma sociedade da comunicação generalizada como mais uma forma do arbítrio institucional que se legitima numa espécie de “forma doce ou *soft*” de mascaramento, *não dos mecanismos de dominação, mas das suas marcas mais expostas*.

Pasolini refutaria, sem dúvida, a perspectiva de uma “sociedade da comunicação generalizada”, como também a sua ideologia já que, escreve ele, a comunicação estaria associada à “instrumentalidade”, conseqüentemente, comprometeria todo princípio expressivo e emancipatório. Ele não admitiria como alternativa - diante dos impasses colocados pela racionalidade e pela sociedade contemporânea - uma “nova narrativa” fundada no *princípio comunicacional*, pois o mesmo terminaria reproduzindo toda a lógica da dominação, enquanto manipulação da consciência dos indivíduos. A sua crítica em relação às deformidades sociais, no presente, tinha, portanto, como pressuposto a função exercida pelos *mass media* na reprodução e manutenção do novo *ethos* da *civilização de consumo*.

Esses argumentos afastam mais ainda Pasolini das teses de Gianni Vattimo em relação à problemática da modernidade. Ele afrontou os problemas decorrentes da vida social contemporânea mantendo ainda uma perspectiva de “intervenção social”, mesmo diante dos impasses de se manter ainda firme o projeto de transformação da realidade social. Ao contrário, o “pensamento frágil” (Vattimo) anuncia - segundo a crítica de Franco Crespi apresentada no artigo “*Assenza di fondamento e progetto sociale*”, publicado na coletânea *Il pensiero debole* (1983) - o fim de toda perspectiva de um pretenso futuro do ser, coincidindo, assim, com a crise atual de toda dimensão utópica em relação à superação “final” das contradições sociais, que teria animado as concepções sociológicas de matriz positiva ou marxista dominantes na primeira metade desse século. Trata-se de um pensamento que conduziria, segundo Crespi, à crise da capacidade crítica de toda teoria social, uma vez que estaria destituído de “idealidade” no sentido de oposição ao existente.

A crise que tocou Pasolini - sobretudo nesse último momento de sua vida e de sua obra - é a que abateu inúmeros intelectuais militantes marxistas que vivenciaram a *Resistência* como momento unitário e popular contra a violência repressora do fascismo, que lutaram por uma sociedade diferente e depararam-se, ao contrário, com o fracasso do movimento operário revolucionário em todas as sociedades industriais. Uma crise que envolveu também as desilusões políticas provocadas pelo fracasso da revolução e pela evolução do estalinismo no Leste europeu, justificando, deste modo, a falta de alternativas tanto teóricas como práticas para uma nova luta contra o capitalismo.

Pasolini sempre insistiu, no entanto, numa “renovação de Marx”. Ele enfrentou os novos fenômenos resultantes da modernização capitalista em termos socio culturais e etnoantropológicos, e compreendeu, ao mesmo tempo, a necessidade de explicá-los também a partir de suas determinantes socioeconômico. Ele pediu, desse modo, a Gianni Scalia, como este mesmo atesta, que o traduzisse em termos da *economia politica*, no sentido, é claro, de uma crítica ao existente.

O último período de sua obra está marcado por todo um ceticismo e pessimismo devido aos novos rumos tomados pelo capitalismo. As suas últimas posições críticas em relação à sociedade neocapitalista não indicam mais qualquer “saída” ou “superação” dessa realidade. Predomina a visão de um “universo horrendo” do poder e do consumo, uma visão desesperada dada a totalização dos processos de homologação conduzidos pela *ratio* no neocapitalismo. Não há mais “esperanças” ou “salvação”, pois a realidade mudou e os indivíduos e a sociedade nem sempre caminham para o melhor. E, no entanto, ele insistia até o último momento em manter o exercício da crítica e uma posição comunista.

A crítica de Pasolini à sociedade capitalista contemporânea permaneceu, porém, nos limites da crítica da “razão instrumental” ou, ainda, nos limites do “mito negativo” da técnica, enquanto signo da manipulação. Ele terminou sucumbindo diante da ideologia do “racionalismo tecnológico”, enquanto concepção fetichista da técnica. E isso ocorreu apesar de sua compreensão das relações existentes entre o neocapitalismo e o avanço tecnológico. Ele sustentou, não obstante, a sua crítica - em alguns momentos de sua reflexão sobre o mundo moderno - a partir da idéia de uma “civilização tecnológica” que se realizaria pela ordem do domínio da racionalidade, levando à ruína inúmeras disposições e potencialidades humanas.

Está também ausente, nesse momento de sua crítica ao capitalismo, qualquer alusão a um *princípio emancipatório* mais amplo, pois, no entender de Pasolini, a nova ordem econômica com a sua racionalidade teriam determinado um “fim da história”. Isto, enquanto eternização das relações capitalistas devido a impossibilidade do surgimento de um novo conflito histórico, que produzisse uma transformação radical das relações econômico-sociais na direção de uma nova forma de sociabilidade.

Crescia nele, ao contrário, o horror ao totalitarismo do *presente* como um espaço do *nonsense*, como impossibilitador de resgate de um sentido social que pudesse fundamentar novamente uma autêntica *comunicabilidade* entre os indivíduos e que pudesse restabelecer laços sociais isentos de toda coisificação ou de toda manipulação funcional da racionalidade sistêmica. Tratava-se, para ele, de um presente que terminou esmagando qualquer vontade trágica de uma nova fundamentação *ético-pedagógica*. E, nesse contexto, a “comunicação”, tanto na perspectiva dos *mass media* como na *dimensão lingüística* das relações cotidianas, estaria integrada, pois as vias possíveis de uma construção de “sentido” na sociedade contemporânea se encontrariam sujeitas aos imperativos sistêmicos. Desse modo, falar de “sociedade da comunicação” ou de “razão comunicativa”, no contexto da crítica de Pasolini à sociedade contemporânea, é manter-se ainda sob a perspectiva da instrumentalidade e da manipulação técnica que essa sociedade reproduziria. Ele indicou, na sua visão da sociedade contemporânea, uma realidade da “integração autoritária” e da “homologação total”, típica de um “novo fascismo” em que não há mais espaço para a autonomia ou contestação associadas ao *princípio emancipatório*.

Pasolini reconheceu, também, nessa realidade, um espaço de ameaça constante à *subjetividade*, na medida em que a mesma foi afetada por todos os mecanismos ajustadores da nova ordem social provocando nos indivíduos a apatia, a alalia e um conformismo generalizado. Segundo ele, a antiga perspectiva de liberdade e felicidade - antes associada ao

princípio emancipatório - foi substituída pelos “falsos direitos civis” e pelas necessidades artificiais ligadas ao consumismo. A nova ideologia hedonista do consumo conduziu, assim, os indivíduos à “compulsão consumista” (Boaventura), imprimindo neles a *docilidade* e *fragilidade* e esvaziando, ao mesmo tempo, a individualidade de toda a sua dimensão expressiva. Os indivíduos foram acoplados à “compulsão consumista” diante de uma crise que eliminou toda possibilidade de *autonomia* e de *existência de princípio socializante*. Por outro lado, passou a presidir também sobre as relações sociais um verdadeiro “individualismo de massa” (Barcellona) em detrimento da dimensão coletiva e emancipatória. Isso explicaria, então, a crítica pasoliniana em relação à presença de uma subjetividade destituída, no presente, de todos os liames sociais que a integrasse novamente ao coletivo e possibilitasse, finalmente, um resgate de novos “sentidos sociais” que não fossem os do “mimetismo”, do “narcisismo” e “autismo”.

Pasolini estava consciente também da separação existente entre *prática do consumismo* (enquanto “prática cultural-ideológica”) e o *acesso real ao consumo* de determinadas mercadorias por todos os indivíduos. Ele expressou a sua crítica a esse fenômeno, considerando a contradição existente entre o consumismo (na sua dimensão de ideologia hedonista) e a possibilidade concreta de todos os indivíduos poderem adquirir as mercadorias. Esse descompasso entre o aumento das expectativas consumistas e as impossibilidades concretas de realizá-las determinou nos indivíduos, segundo ele, uma “frustração generalizada” pela *irrealidade*, inclusive, dos novos modelos sociais do consumismo.

Ele denunciou toda a crise que envolveu tanto a *subjetividade individual como coletiva*, mas terminou enveredando em *posições nihilistas*, pois presenciara, na sociedade contemporânea, a banalização das grandes questões que cobram uma exigência ética e uma intervenção política mais socializante. Essas posições justificam-se-iam, sobretudo, pela ausência de alternativas para a reconstrução de uma “utopia” ou *idealização* que rompesse a imediatidade do totalitarismo do presente e que indicasse, ao mesmo tempo, uma abertura em termos de uma perspectiva de *transformação histórica* em relação à forma de vida dominante no neocapitalismo. Predominava, todavia, nesse momento histórico, o desinteresse total dos intelectuais e políticos de seu tempo em pensar ainda formas alternativas às do consumismo - no sentido de uma realidade diferente - pois as disposições dos indivíduos antes dirigidas para a sua auto-expressão e sua auto-realização não estariam mais voltadas para a fortificação dos liames sociais, mas dirigir-se-iam, ao contrário, à relação indivíduo e coisa. A

nova perspectiva social limitar-se-ia apenas a adequar os indivíduos à nova ordem social, negando toda possibilidade de um futuro diverso.

Pasolini insistiu, mesmo assim, numa certa “utopia” e “idealização” enquanto intelectual do *dissenso*. E o seu último recurso foi na verdade o *apelo ao passado* enquanto “memoração” de “formas de vida” ou modos de vida sociais anteriores à modernização capitalista, em que a cultura e os indivíduos estavam distantes das novas metas da Itália do *boom* econômico. Um passado que representava, para ele, *alteridade e resistência* diante da ruína dos vários “sentidos sociais” que antes possibilitavam aos indivíduos a participação e auto-inserção na realidade histórico-social.

Vattimo, certamente, refutaria - de acordo com a sua reflexão exposta em *A sociedade transparente* - esse procedimento pasoliniano face à problemática da modernização. Ele identificaria, nessa posição, a presença de uma atitude “mítica”, designada, por ele, como “arcaísmo” - uma atitude que decorreria, portanto, da crise do paradigma da filosofia da história - enquanto visão “apocalíptica”. Essa atitude, segundo a crítica de Vattimo, partiria da desconfiança difusa na cultura científico-tecnológica ocidental, considerada como modo de vida que violaria e destruiria a autêntica relação do homem consigo mesmo e com a natureza, e de pressupostos ainda ligados à problemática do sistema de exploração capitalista e de suas tendências imperialistas.

Mas, Pasolini reconhecia que “*a nostalgia por um modo de ser que pertencera ao passado*” provocava nele, às vezes, um certo furor reacionário, pois aquela realidade nunca mais seria restaurada - ela deixara de existir historicamente. Ocorreu, desse modo, segundo Pasolini, uma “vitória definitiva do mal” que provocou nele uma espécie de “piedade cósmica” pelos jovens destinados a viver “existencialmente” os novos valores que lhe eram intoleráveis. E terminou finalmente convencido de que não poderia mais reviver esse passado, nem mesmo por uma via de “idealização estética”, pois a ruína do presente se completou com a ruína do próprio passado - e, com isso, a impossibilidade de futuro.

Ele assumiu, então, a *abjuração permanente*, mesmo expressando às vezes uma postura um tanto anarco-individualista, dada, inclusive, a sua situação solitária nas suas últimas intervenções críticas em relação à sociabilidade contemporânea. E até nos últimos momentos de sua vida, Pasolini manteve a *dissensão* e, como pensador “herético”, propôs aos indivíduos, em termos ético-políticos, a *identificarem-se com o diverso*, a *escandalizarem e blasfemarem*, motivado pela sua recusa em relação ao *presente* e o seu compromisso e “amor pela realidade”, expressos também na *forma da denúncia*.

Em suma, reconhece-se, nesta dissertação, a importância e atualidade dos problemas identificados e criticados por Pasolini, no que diz respeito à degradação da sociabilidade no presente. Porém, não se pode omitir os limites de sua crítica e, ao mesmo tempo, o impasse - já tratado aqui a título de conclusão - com que a sua crítica se depara, na medida em que esta última não ultrapassa o horizonte da “racionalidade instrumental”. Nesse sentido, talvez fosse importante indicar, mesmo que brevemente, no pensamento italiano atual, a reflexão de Pietro Barcellona. Reconhecer o valor de sua crítica ao “*imaginário capitalista*” - que foi também enfrentado por Pasolini -, na medida em que esta propõe uma retomada da “*ordem do conflito*” e busca recuperar inclusive as dimensões sociais e seus liames, afetados pela forma da produção e reprodução no capitalismo atual. Trata-se de um enfrentamento, para Barcellona, com uma sociedade que perdeu, nas suas relações, a distinção entre imaginário, fantasia e realidade histórico-social. Para tanto, é preciso, segundo esse autor, recuperar uma nova “*subjetividade projetual-fática*”, combatendo assim, politicamente, o “*imaginário da singularização*” que produz, no *presente*, a angústia ou um sentimento desesperado de solidão que impossibilita toda construção de “*identidade social*”.

*“Piango un mondo morto
Ma non son morto io che lo piango.
Se vogliamo andare avanti, bisogna che piangiamo
il tempo che non può più tornare
che diciamo di no a questa realtà che ci ha chiusi nella sua prigione.”*

Pasolini, *La nuova gioventù*

BIBLIOGRAFIA
(Fontes e bibliografia de apoio)

FONTES

I. Obras de Pasolini

- PASOLINI, P. P. *Ragazzi di Vita*, Milano, Garzanti, 1955.
- ___ . *Le Ceneri di Gramsci*, Milano, Garzanti, 1957.
- ___ . *Una Vita Violenta*, Milano, Garzanti, 1959.
- ___ . *Passione e Ideologia*, Milano, Garzanti, 1960.
- ___ . *La Religione del mio Tempo*, Milano, Garzanti, 1961.
- ___ . *Il Sogno di una Cosa*, Milano, Garzanti, 1962.
- ___ . *Poesia in Forma di Rosa*, Milano, Garzanti, 1964.
- ___ . *Ali dagli Occhi Azzurri*, Milano, Garzanti, 1965.
- ___ . *Le Poesie*, Milano, Garzanti, 1971.
- ___ . *Transumanar e Organizzar*, Milano, Garzanti, 1971.
- ___ . *Empirismo Eretico*, Milano, Garzanti, 1972.
- ___ . *La Nuova Gioventù*, Poesie friuliane 1941-1974, Torino, Einaudi, 1975.
- ___ . *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1975.
- ___ . *La Divina Mimesis*, Torino, Einaudi, 1975.
- ___ . *L'Usignolo della Chiesa Cattolica* [1958], Torino, Einaudi, 1976.
- ___ . *Lettere luterane. Il progresso come falso progresso*, Torino, Einaudi, 1976.
- ___ . *San Paolo*, Torino, Einaudi, 1977.
- ___ . *I Disegni*, 1941/1975, Milano, Vanni Scheiwiller, 1978.
- ___ . *Le Belle Bandiere, Dialoghi 1960-65*, Roma, Riuniti, 1978.
- ___ . *Porcile, Orgia, Bestia da Stile*, Milano, Garzanti, 1979.
- ___ . *Il Caos*, Roma, Riuniti, 1979.
- ___ . *Amado Mio, Atti Impuri*, Milano, Garzanti, 1982.
- ___ . *Il Sogno del Centauro*, Roma, Riuniti, 1983.
- ___ . *Lettere* (1940-1954), Torino, Einaudi, 1986.
- ___ . *Trilogia della Vita, Il Decameron, I Racconti di Canterbury, Il Fiore delle mille e una notte*. Milano, Mondadori, 1987.
- ___ . *Lettere* (1955-1975), Torino, Einaudi, 1988.
- ___ . *Il Portico della Morte*, Milano, Garzanti, 1988.
- ___ . *Teatro*, Milano, Garzanti, 1988.

- PASOLINI, P. P. *Le Regole di un'illusione, I film, il cinema, Associazione*. "Fondo Pier Paolo Pasolini", 1991.
- _____. *Teorema* [1968], Milano, Garzanti, 1991.
- _____. *Petrolio*, Torino, Einaudi, 1992.
- _____. (org.). "Prefácio" in: *Canzoniere Italiano, Antologia della poesia popolare*, vol. I-II, Milano, Garzanti, 1992.
- _____. *Pasolini su Pasolini, Conversazioni con Jon Halliday*, Parma, Guanda, 1992.
- _____. *Antologia della lirica pascoliana*. Torino, Einaudi, 1993.
- _____. *Româns*, Parma, Guanda, 1994.
- _____. *Un Paese di Temporalis e di Primule*. Parma, Guanda, 1995.
- _____. *Storie della Città di Dio. Racconti e Cronache Romane 1950-1966*. Torino, Einaudi, 1995.

II. Traduções de obras de Pasolini em língua portuguesa

- PASOLINI, P. P. *A Hora Depois do Sonho* [1962]. Trad. bras. Edilson Alkmim Cunha, Rio de Janeiro, Bloch, 1968.
- _____. *O Pai Selvagem* [1975]. Trad. bras. Silvana S. Rodrigues, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.
- _____. *Caos. Crônicas Políticas* [1979]. Trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1982.
- _____. *As Últimas Palavras do Herege* [1983]. Trad. bras. Luiz Nazário, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. *Amado Meu. Atos Impuros* [1982]. Trad. bras. Elizabeth Braz et al., São Paulo, Brasiliense, 1984.
- _____. *Teorema* [1968]. Trad. bras. Fernando Travassos, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- _____. *Meninos da Vida* [1955]. Trad. bras. Rosa Artini Petraitis et al., São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. *Os Jovens Infelizes. Antologia de Ensaios Corsários*. Trad. bras. Michel Lahud e Maria Betânia Amoroso, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- _____. *Diálogo com Pier Paolo Pasolini, Escritos (1957-1984)*. Trad. bras. Nordana Benetazzo, São Paulo, Nova Stella, 1986.

III. Obras sobre Pasolini

- AMOROSO, M. B. *A Paixão pelo Real. Pasolini e a Crítica Literária*. São Paulo, Edusp, 1997.
- ANZOINO, T. *Pasolini*, Firenze, La Nuova Italia, 1975 (2ª ed.).

- BELLEZZA, D. *Morte di Pasolini*, Milano, Mondadori, 1981.
- BERTINI, A. *Teoria e Tecnica del Film in Pasolini*, Roma, Bulzoni, 1979.
- BETTI, L. et al. *Pasolini: Cronaca Giudiziaria, Persecuzione, Morte*, Milano, Garzanti, 1977.
- BINI, L. *Pier Paolo Pasolini*, Milano, "Lecture", 1978.
- BORGHELLO, G. *Il Simbolo e la Passione, Aspetti della linea Pascoli-Pasolini*, Milano, Mursia, 1986.
- BRUNETTA, G. P. *Forma e Parola nel Cinema, Il film muto, Pasolini, Antonioni*, Padova, Liviana, 1979.
- BRUSCHI, R. *Intorno al Romanesco di P. P. Pasolini, Contributo di Dialettologia Umbra*, Perugia, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1981.
- CASI, S. *Pasolini un'idea di Teatro*, Udine, Campanotto, 1990.
- CASI, S. et al. *Desiderio di Pasolini, Omosessualità, Arte e Impegno Intellettuale*, Torino, Sonda, 1970.
- CASOLI, G. *Maestri Perduti da Ritrovare, Silone, Pasolini, Manzoni, Leopardi, Foscolo cinque Italie possibili, rimosse, urgenti*, Roma, Città Nuova, 1990.
- CITTI, F., VALENTINI, C. *Vita di un Ragazzo di Vita*, Carnago, Sugarco, 1992.
- COCCO, F. *Pasolini un Mito dentro lo Scisma*, Muros, Libreria Dessi, 1994.
- DE GIUSTI, L. *I film di Pier Paolo Pasolini*, Roma, Gremese, 1985.
- ESTÈVE, M. *Pier Paolo Pasolini. Le Mythe et le Sacré*, Paris, Minard, 1976.
- FERNANDEZ, D. *Pela Mão do Anjo [1982]*. Trad. bras. Marta Calderaro, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- FERRERO, A. *Il Cinema di Pier Paolo Pasolini*, Venezia, Mondadori, 1978.
- FORTINI, F. *Attraverso Pasolini*, Torino, Einaudi, 1993.
- FOUCAULT, M. "Les matins gris de la tolérance" in: *Dits et Écrits*, III (1976-1979), Paris, Gallimard, 1994, pp. 269-271.
- FRANCESE, V. *Il Realismo Impopolare di Pier Paolo Pasolini*, Foggia, Bastogi, 1991.
- GIORDANA, M. T. *Pasolini, Un delitto italiano*, Milano, Mondadori, 1994.
- GOLINO, E. *Pasolini: il sogno di una cosa*, Torino, Mulino, 1985.
- LAHUD, M. "Pasolini: paixão e ideologia" in: *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 251-267.
- . *A Vida Clara. Linguagens e realidade segundo Pasolini*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- MANICA, R., PIERANGELI, F. *Pasolini, Invettiva e Azzurro, Due letture di Teorema*, Roma, Nuova Cultura, 1992.
- MANNINO, V. *Il "Discorso" di Pasolini, Saggio sulle Ceneri di Gramsci*, Roma, Argileto, 1973.

- MARTELLINI, L. *Pier Paolo Pasolini*, Firenze, Le Monier, 1984.
- _____. *Introduzione a Pasolini*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- _____. *Invito alla Lettura di Pasolini*, Milano, Mursia, 1974.
- MUZZIOLI, F. *Come Leggere Ragazzi di Vita di Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mursia, 1989.
- NALDINI, N. *Pasolini, una Vita*, Torino, Einaudi, 1989.
- _____. (org.). *Pier Paolo Pasolini. Vita attraverso le Lettere*, Torino, Einaudi, 1994.
- NAZÁRIO, L. *Pier Paolo Pasolini. Orfeu na Sociedade Industrial*, São Paulo Brasileira, 1982.
- _____. "Todos os Corpos de Pasolini", *Cultura Vozes*, nº 4 (1995), pp. 22-41.
- PANZERI, F. *Guida alla Lettura di Pasolini*, Milano, Mondadori, 1988.
- PERRELLA, E. *Dittico: Pavese, Pasolini*, Milano, Sugarcò, 1979.
- PETRALIA, S. *Pier Paolo Pasolini*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- RINALDI, R. *Pier Paolo Pasolini*, Milano, Mursia, 1982.
- ROSSI, F. *Edipo Re, Sofocle e Pasolini*, Roma, ADAV, 1992.
- SANTATO, G. *Pier Paolo Pasolini, L'Opera*, Neri Pozza, Vicenza, 1980.
- SERENELLINI, M. *I Deseducatori, Intellettuale d'Italia da Gramsci a Pasolini*, Bari, Dedalo, 1985.
- SICILIANO, E. *Vita di Pasolini*, Milano, Rizzoli, 1981 (9ª ed.).
- TOSI, M. *La Società Urbana nell'analisi del Romanzo, la struttura della società romana in Moravia, Gadda e Pasolini*, Porta, IANUA, 1980.
- VANNUCCI, S. *Pier Paolo Pasolini*, Roma. Associazione "Fondo Pier Paolo Pasolini", 1985.
- VOZA, P. *Tra Continuità e Diversità: Pasolini e la Critica*, Napoli, Liguori, 1990.
- ZIGAINA, G. *Pasolini e la Morte. Mito Alchimia e Semantica del "Nulla Lucente"*, Venezia, Marsilio, 1987.
- _____. *Pasolini tra Enigma e Profezia*, Venezia, Marsilio, 1989.

IV. Outros autores

- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento* [1944]. Trad. bras. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991 (2ª ed.).
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia* [1951]. Trad. bras. Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, Ática, 1992.
- _____. *Educação e Emancipação* [1971]. Trad. bras. Wolfgang Leo Maar, São Paulo, Paz e Terra, 1995.
- _____. *Dialética Negativa* [1966]. Trad. it. Carlo Alberto Donolo, Torino, Einaudi, 1970.

- BARCELLONA, P. *I Soggetti e le Norme*, Milano, Giuffrè, 1984.
- _____. *L'Individualismo Proprietario*, Torino, Bollati Boronghieri, 1987.
- _____. *L'Egoísmo Maturo e la Follia del Capitale*, Torino, Bollati Boronghieri, 1987.
- _____. *Il Ritorno del Legame Sociale*, Torino, Bollati Boronghieri, 1990.
- _____. *Il Capitale come Puro Spirito*, Roma, Riuniti, 1990.
- _____. *Lo Spazio della Politica, Tecnica Democracia*, Roma, Riuniti, 1993.
- _____. *Dallo Stato Sociale allo Stato Immaginario, Critica della "ragione funzionalista"*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- _____. *Diario Politico. Il vento de destra e le ragioni della sinistra*, Roma, Datanews, 1994.
- _____. *Quale Repubblica? L'Italia nella transizione politica, istituzionale, sociale*, Roma, Ediesse, 1996.
- _____. *L'Individuo sociale*, Genova, Costa & Nolau, 1996.
- BAUDRILLARD, J. *À Sombra das Maiorias Silenciosas, O Fim do Social* [1978]. Trad. bras. Suely Bastos, São Paulo, Brasiliense, 1993 (3ª ed.).
- _____. *Da Sedução* [1979]. Trad. bras. Tânia Pellegrini, São Paulo, Papyrus, 1992.
- _____. *Simulacros e Simulações* [1981]. Trad. port. Maria João da C. Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.
- _____. *A Sociedade de Consumo*. Trad. port. Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1991.
- COHN, G. (org.). *Theodor W. Adorno*, Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1986.
- DELEUZE, G. *A Imagem-Tempo, Cinema 2* [1985]. Trad. bras. Eloisa de Araújo Ribeiro, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro, e outros Escritos* [1842-1843]. Trad. port. Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1988.
- FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que les Lumières?" [1983] in: *Dits et Écrits*, IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, pp. 679-688.
- GRAMSCI, A. *Letteratura e Vita Nazionale*, Roma, Riuniti, 1979.
- HABERMAS, J. *Le Discours Philosophique de la Modernité* [1985]. Trad. fr. Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa, Crítica de la razón funcionalista*, Tomo II [1981]. Trad. esp. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.
- HARVEY, D. *Los Límites del Capitalismo y la Teoría Marxista* [1982]. Trad. esp. Mariluz Caso, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- _____. *Condição Pós-Moderna* [1989]. Trad. bras. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, São Paulo, Loyola, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la História Universal* [1837]. Trad. esp. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.

- HELLER, A. *Sociologia della Vita Quotidiana* [1970]. Trad. it. Alberto Scarponi, Roma, Riuniti, 1981.
- _____. *Per una Teoria Marxista del Valore* [1974]. Trad. it. Giovanni Dozzi, Elsa Fubini, Roma, Riuniti, 1980.
- _____. *Teoria della Storia* [1981]. Trad. it. Vittoria Franco, Roma, Riuniti, 1982.
- _____. *Uma Teoria da História* [1981]. Trad. bras. Dilson Bento de Faria F. Lima, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993.
- _____. *La Revolución de la Vida Cotidiana*. Trad. esp. Gustau Muñoz, Enric P. Nadal e Iván Tapia, Barcelona, Península, 1982.
- _____. *Il Potere della Vergogna* [1983]. Trad. it. Maria Maddalena Rocci, Roma, Riuniti, 1985.
- KANT, I. *La Philosophie de l'Histoire* (Opuscules). Trad. fr. Stéphane Piobetta, Paris, Denoel, 1947.
- _____. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* [1784]. Trad. bras. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- LYOTARD, J - F. *O Pós-Moderno* [1979]. Trad. bras. Ricardo Corrêa Barbosa, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993 (4ª ed).
- _____. *O Pós-Moderno explicado às Crianças, Correspondência 1982-1985* [1986]. Trad. port. Tereza Coelho, Lisboa, Dom Quixote, 1993.
- LUKÁCS, G. *La Théorie du Roman* [1920]. Trad. fr. Jean Clairevoye, Paris, Gonthier, 1979.
- LUKÁCS, G. BACHTIN et al. *Problemi di Teoria del Romanzo, Metodologia letteraria e dialettica storica* [1935-1938]. Trad. it. Clara Strada Janovic, Torino, Einandi, 1976 (2ª ed.).
- LUKÁCS, G. *Estética* [1963], vol. I. Trad. esp. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1965.
- _____. *Per l'Ontologia dell'Essere Sociale, Vol I, II*, II***. Trad. it. Alberto Scarponi, Roma, Riuniti, 1976.
- _____. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale. Questione di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*. Trad. it. Alberto Scarponi, Milano Guerini, 1990.
- MANDEL, E. *Introducción a la Teoría Económica Marxista* [1964]. Trad. Esp. Daniel Wagner, México, Era, 1973.
- _____. *El Capitalismo Tardío* [1972]. Trad. esp. Manuel Aguilier Mora, México, Era, 1979.
- _____. *A Crise do Capital, Os fatos e sua interpretação marxista*. Trad. bras. Juarez Guimarães e João Machado Borges, São Paulo, Ensaio, 1990.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud* [1955]. Trad. bras. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar, 1978 (7ª ed.).
- _____. *A Ideologia da Sociedade Industrial. O Homem Unidimensional* [1966]. Trad. bras. Giasone Rebuá, Rio de Janeiro, Zahar, 1978 (6ª ed.).
- MARX, K. *Manuscritos Económico-Filosóficos* [1844]. Trad. port. Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1989.

- MARX, K. *Lineamenti Fondamentali di Critica dell' Economia Politica (Grundrisse)* [1857-1858], vol. I e II. Trad. it. Giorgio Backhans, Torino, Einaudi, 1983.
- _____. *O Capital, Crítica da Economia Política* [1867], vol. I. Trad. bras. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- MORIN, E. *Cultura de Massas no Século XX: O Espírito do Tempo, I, Neurose* [1962]. Trad. bras. Maura Rebelo Sardinha, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1990 (8ª ed.).
- _____. *Cultura de Massas no Século XX: O Espírito do Tempo, II, Necrose* [1978]. Trad. bras. Agenor Soares Santos, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.
- VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença, O Que Significa Pensar Depois de Heidegger e Nietzsche* [1980]. Trad. port. José Eduardo Rodil, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____. *O Fim da Modernidade, Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna* [1985]. Trad. port. Maria de Fátima Boavida, Lisboa, Presença, 1987.
- _____. *Le Mezze Verità*, Torino, La Stampa, 1988.
- _____. *Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger*. Genova, Marietti, 1989.
- _____. *A Sociedade Transparente* [1989]. Trad. port. Carlos A. de Brito, Lisboa, Edições 70, 1991.
- _____. “A Educação Contemporânea entre a Epistemologia e a Hermenêutica”, *Tempo Brasileiro*, nº 108 (1992), pp. 9-18.
- _____. *Oltre l'Interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- _____. *Crederci di crederci*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- _____. “Post-Moderno, Tecnologia, Ontologia”, mimeo.
- VATTIMO, G. et. al. *Filosofia al Presente, Conversazioni*, Milano, Garzanti, 1990.
- _____. *Il Pensiero Debole*, Milano, Feltrinelli, 1992 (9ª ed.).
- VICO, G. *La Scienza Nuova*, Milano, Rizzoli, 1977.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

- ANDERSON, P., CAMILLER, P. (Org.). *Um Mapa da Esquerda na Europa Ocidental* [1994]. Trad. bras. Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- BARTHES, R. *Aula. Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colegio de França* [1978]. Trad. bras. Leyla Perrone-Moisés, São Paulo, Cultrix, 1997.
- BONESCHI, M. *Poveri ma Belli. Il nostri anni Cinquanta*, Milano, Mondadori, 1995.
- CANDELORO, G. *Storia dell'Italia Moderna*, Vol. X-XI, Milano, Feltrinelli, 1984.
- CANEVACCI, M. *Antropologia do Cinema. Do Mito à Indústria Cultural* [1988]. Trad. bras. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1990 (2ª ed.).
- _____. *Antropologia da Comunicação Visual* [1988]. Trad. bras. Júlia M. Polinésio e Vilma de Katinsky B. de Souza, São Paulo, Brasiliense, 1990.

- CANEVACCI, M. *A Cidade Polifônica, Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. Trad. bras. Cecília Prada, São Paulo, Studio Nobel, 1993.
- DEBORD, G. *A Sociedade do Espetáculo. Comentários Sobre a Sociedade do Espetáculo* [1992]. Trad. bras. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano* [1957]. Trad. port. Rogério Fernandes, Lisboa, "Livros do Brasil" (s/d).
- _____. *Tratado de História das Religiões* [1949]. Trad. bras. Fernando Tomaz e Natália Nunes, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- _____. *Mito do Eterno Retorno* [1949]. Trad. bras. José Antonio Ceschin, São Paulo, Mercuryo, 1991 (9ª ed.).
- FELICE, R. *Explicar o Fascismo* [1976]. Trad. port. Carlos Veiga Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1978.
- GALLI, G. *Il Difficile Governo, Un'analisi del sistema partitico italiano*, Bologna, Mulino, 1972.
- INGRAO, P. *As massas e o Poder* [1964 e 1979]. Trad. bras. Luiz Mário Gazzaneo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- JAMESON, F. *As Sementes do Tempo* [1994]. Trad. bras. José Rubens Siqueira, São Paulo, Ática, 1997.
- LADRIÈRE, J. *Os Desafios da Racionalidade, O Desafio da Ciência, da Tecnologia às Culturas* [1977]. Trad. bras. Hilton Japiassu, Petrópolis, Vozes, 1979.
- LASCH, C. *O Mínimo Eu. Sobrevivência Psíquica em Tempos Difíceis* [1984]. Trad. bras. João Roberto Martins Filho et al., São Paulo, Brasiliense, 1990 (5ª ed.).
- MALASPINA, T. "Difendiamo dalla Televisione" in: *L'Espresso*, Roma, Mondadori, nº 49, dezembro/1995, pp. 22-30.
- POPPER, K., CONDRY, J. *Televisão: Um perigo para a democracia*. Trad. port. Maria Carvalho, Lisboa, Gradiva, 1995.
- RODRIGUES, A. D. *Comunicação e Cultura, A Experiência Cultural na Era da Informação*, Lisboa, Presença, 1994.
- ROSSI, P. *Paragone degli Ingegni Moderni e Postmoderni*, Bologna, Mulino, 1989.
- SADE, A.-F. de. *Os 120 Dias de Sodoma*, São Paulo, Hemus, 1969 (2ª ed.).
- SANTOS, B. S. *Pela Mão de Alice, O social e o político na pós-modernidade*, São Paulo, Cortez, 1995.
- SOUZA, N. M. *Modernidade, Desacertos de um Consenso*, Campinas, Unicamp, 1994.
- SUBIRATS, E. *A Cultura como Espetáculo* [1988]. Trad. bras. Eduardo Brandão, São Paulo, Nobel, 1989.
- _____. *Vanguarda, Midia, Metrôpoles*. Trad. bras. Nilson Mulin, São Paulo, Nobel, 1993.
- TAYLOR, Ch. *Le Malaise de la Modernité* [1991]. Trad. franc. Charlotte Melançon, Paris, CERF, 1994.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna, Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massas* [1990]. Trad. bras. Carmen Grisci et al., Petrópolis, Vozes, 1995.

ZALUAR, A. *Condomínio do Diabo*, Rio de Janeiro, Revan, 1994.