

# LA DISPUTA

SIMBÓLICA POR EL MEDITERRÁNEO (APUNTES PASOLINIANOS PARA RESISTIR A LA CONFRONTACIÓN Y HOMOLOGACIÓN ENTRE CULTURAS)

Antonio Giménez Merino

# LA DISPUTA SIMBÓLICA POR EL MEDITERRÁNEO (APUNTES PASOLINIANOS PARA RESISTIR A LA CONFRONTACIÓN Y HOMOLOGACIÓN ENTRE CULTURAS)<sup>179</sup>

Antonio Giménez Merino

A. Giménez Merino es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona y autor de *Una fuerza del pasado. El pensamiento social de Pasolini*, Trotta, Madrid, 2003. Actualmente se encuentra en visita científica en la Universidad Federal de Pará (Brasil).

*La gente pobre se ha encontrado de repente y para siempre sin su cultura, sin su lengua, sin su libertad: en una palabra, sin sus modelos, cuya realización representaba la realidad de la vida en esta tierra*  
Pier Paolo Pasolini, 1973

*Los acontecimientos extraordinarios en la otra orilla del Mediterráneo exigen cambios en la política europea de migración y asilo*  
Cecilia Malmström  
(Comisaría europea de Interior), 2011

## RESUMEN

El área mediterránea (la vieja Europa) constituye hoy un escenario de conflictos no sólo políticos sino también simbólicos. Escenifica la cuna de la democracia como sistema sociopolítico, pero también las limitaciones de éste para afrontar el llamado "diálogo entre civilizaciones". Un problema de fondo emerge en este escenario: el gran cambio cultural operado en las poblaciones con la generalización del consumismo como modelo de vida, lo que opera como un gran muro de separación (no sólo cultural) entre los problemas de los países europeos y los del la orilla sur del Mediterráneo, pauperizados y denostados por sus antiguos socios y consecuentemente radicalizados. No obstante,

siguen existiendo posibilidades de crear un diálogo multicultural fértil entre ambas zonas sobre la base de preocupaciones comunes, en el nuevo escenario caracterizado por una crisis económica, política y social de carácter sistémico. La exploración de esto constituye el núcleo del presente artículo, para lo cual se toman en consideración algunas observaciones pioneras de Pier Paolo Pasolini sobre estos problemas.

**Palabras clave:** Multiculturalismo, homologación cultural, derechos y deberes

## THE SYMBOLIC DISPUTE FOR THE MEDITERRANEAN (PASOLINIAN NOTES TO RESIST THE CONFRONTATION AND NORMALIZATION BETWEEN CULTURES)

### ABSTRACT

The Mediterranean area (old Europe) appears today as a arena of conflicts not only political but also symbolic. Europe stages the cradle of democracy as socio-political system, but also the limitations of this to address the so-called "dialogue among civilizations". A fundamental problem arises in this scenario: the great cultural change operated in the general populations by consumerism as a life style, which operates as a great wall of separation (not just cultural) between the problems of European countries and these of the southern Mediterranean, impoverished and reviled by their ancient partners and consequently radicalized. However, there are still possibilities for a rich multicultural dialogue between the two zones on the basis of common concerns in the new scenario characterized by an economic, social policy and systemic crisis. The exploration of this is the core of this paper, which consider

<sup>179</sup> Texto a partir de la ponencia «Vivir dentro o fuera del Palacio: Pasolini frente a la Trahison des clers» (Crèuza de mà. *Méditerranée étrangère. De Pasolini et De André à la littérature afro-italienne. Voix, guerres, migrations*, Lille, 25.11.2010).

some pioneering observations of Pier Paolo Pasolini on these problems.

**Key-words:** Multiculturalism, Modern law, Islamic law

## EL MEDITERRÁNEO: UN CAMPO EN DISPUTA

El Mediterráneo dista mucho de ser un *mare nostrum* de europeos y africanos, aquel espacio de intercambio de mercancías, culturas y personas que, más allá de las disputas milenarias por el control político de la región, había caracterizado internamente las relaciones entre sus poblaciones. En la actualidad, más allá de la homologación cultural consumista, dos grandes obstáculos políticos impiden forjar una cultura común: exteriormente, el control militar que desde el fin de la II Guerra Mundial ejerce EE.UU. sobre la zona, por su importancia geoestratégica; e interiormente la política de puertas cerradas a la inmigración del sur impuesta por la UE. En este contexto, algunas voces europeas plantean pertinentemente reprimar la idea del «Mediterráneo» como espacio simbólico de la democracia. Se replantea la cuestión de las formas sociales de coexistencia entre territorios con tradiciones culturales diversas sobre la base de los derechos a la movilidad y a la contaminación cultural<sup>180</sup>.

La política comunitaria favorable a la contingentación de la emigración del sur (representada desde 2004 por la agencia de protección de fronteras FRONTEX) no hace más que crecer bajo el paraguas de la crisis económica y el consiguiente reforzamiento de los discursos xenófobos<sup>181</sup>. Por otro lado, la mayoría de fuerzas políticas y sociales de Europa han apoyado el reciente uso de la fuerza en Libia, donde el sufrimiento de

la población civil apenas ha sido objeto de atención en la llamada «opinión pública». La intervención de la OTAN, como en los casos de Afganistán o Iraq debida a motivos económicos y geoestratégicos, ha terminado implantando democracias tuteladas en países sin tradición democrática, lo que ha abierto de par en par las puertas a estados de guerra civil permanente o a la partición de países, así como al establecimiento de bases militares en condiciones de restaurar, tras las revueltas de Túnez y Egipto, la influencia occidental en el norte de África y en Oriente Próximo<sup>182</sup>. La guinda del pastel ha sido la propuesta franco-italiana, hecha suya por la Comisión europea, de suspender la libre circulación de personas en caso de flujo masivo de *sin papeles*, a la vista de lo acontecido con el éxodo reciente de personas huidas de los conflictos en el Magreb.

La «coexistencia» de que partíamos, y la consiguiente cultura material e intelectual que es necesario construir, se nos presentan por tanto en condiciones muy adversas.

La experiencia histórica muestra, además, que los momentos de crisis profunda como el actual son propicios para formas de legitimación vertical de la política. Y con los medios tecnológicos actuales, esta característica puede llegar a convertirse en sistémica, como ya pronosticaba Pier Paolo Pasolini a mediados de los años setenta al percibir la internacionalización y la deslocalización de un «Nuevo Poder» incoativamente en condiciones de un despliegue cultural y práctico, pues en 1975 ya estaba poniendo «la base de ejércitos nuevos, transnacionales, casi policías tecnocráticas»<sup>183</sup>.

No me parece que el problema sea ajeno a la realidad brasileña. El peso que en Brasil tienen los medios de comunicación

<sup>180</sup> Incoativamente, la idea está cristalizada en el Foro Euromediterráneo, con sede en Barcelona, que agrupa a los países de las dos riveras del Mediterráneo para planear y articular intereses comunes. Sin embargo, esta institución carece de fuerza política, al ser percibida en el seno de la UE como competencia directa a su soberanía y, particularmente, como un intento por parte de Francia (dadas sus relaciones históricas con países como Marruecos o Argelia) de acumular poder al margen de Europa.

<sup>181</sup> Como muestra, el caso español: Giménez Merino, 2011.

<sup>182</sup> Léase el lúcido análisis de Gordillo, 2011.

<sup>183</sup> Pasolini, 1990 d, p. 133.

privados, la débil de puesta en discusión del modelo de desarrollo material en curso (basado en gran parte en el expolio de los recursos naturales y en la incentivación de las grandes emprendedurías dedicadas a la exportación sin reflejo amplio en la redistribución social de la riqueza), el enquistamiento de la corrupción política generalizada, el crecimiento exponencial del sector financiero y del crédito, y la explosión del consumismo debida al ensanchamiento de las llamadas “clases medias”, son factores interrelacionados que es urgente examinar interrelacionadamente y con perspectiva histórica, pues amenazan seriamente la preservación de la rica tradición cultural brasileña, de su identidad plural.

Volviendo al referente europeo, el principal reto a estas cuestiones reside en hallar instituciones conceptuales capaces de contraponerse eficazmente (incitando comportamientos e instituciones materiales nuevas) a la imagen repristinada del amigo/enemigo que expresa hoy la idea dominante de *dos orillas del mediterráneo en oposición*. La obra de Pasolini, a través de su acercamiento original a la constelación de culturas mediterráneas, nos ofrece un buen punto de partida para ese propósito.

#### LA COINCIDENCIA ENTRE PALACIO Y PLAZA Y LA TRAIÓN DE LOS INTELLECTUALES

Ya en los años sesenta<sup>184</sup>, Pasolini se refirió a un proceso de rápida adaptación de la lengua italiana a la jerga comunicativa de la empresa («el lenguaje del slogan»). La eficacia de las películas publicitarias para expandir artificialmente la mitología de la producción en masa se erigía en el principal mecanismo de integración social en la fase consumista del capitalismo. En ésta, la autonomía dialectal (como expresión de

una pluralidad de maneras de ver el mundo) ha sido sustituida por una «neolengua» metapopular que al unir los centros de poder económico con las masas separa a éstas de todo lo que no sea el consumo de los productos del capital. A eso se refería Pasolini con la expansión hacia fuera del canon lingüístico que rige en la empresa en busca de un «trato absolutamente claro» entre productores y consumidores<sup>185</sup>.

Con las nuevas tecnologías globales, la «neolengua» sobre la que reflexionó Pasolini ha acabado por convertirse en un muro para el pensamiento plural. Día a día, las lenguas latinas habladas denotan una mayor economía lingüística, inexpresividad, enfatización impersonal y utilización de anglicismos propalados por la industria cultural. Por otro lado, la operación periodística y política de poner etiquetas simplificadoras a problemas sociales («la violencia de género»), («el terrorismo islamista»), («la violencia juvenil») para exigir soluciones inmediatas impide comprender su verdadera complejidad y actuar sobre la casuística que los produce. Asimismo, la difusión en el ágora de términos como «antisistema», «okupas», o «ilegales» convergen en la difamación o ridiculización de aquellas formas de vida que son alternativas por necesidad o por propia elección. El imaginario político ha sido igualmente colonizado con tópicos en el sentido aristotélico del término (conceptos o tesis con los que se argumenta, pero sobre los que no se argumenta), como «la globalización» en cuanto sinónimo de universalización de la cultura (cuando en puridad se trata de la extensión de un pequeño número de localismos dominantes sobre el conjunto de las economías de los países) y las ideas que le son complementarias («flexibilidad», «libre comercio», «emigración ilegal», «seguridad», ...).

<sup>184</sup> En los ensayos sobre lengua, literatura y cine reunidos en *Empirismo eretico*, 1991.

<sup>185</sup> Pasolini, 1990 a, p. 12.

Pasolini anticipó, pues, la desintegración de una civilización cuya estratificación lingüística (italiano-dialectos; lengua de la burguesía-lengua del obrero-lengua del campesino; etc.) garantizaba una pluralidad ideológica, y su consiguiente sustitución por una cultura verticalmente homologada. A eso alude la idea de la confusión entre Palacio y Plaza.

Pasolini era consciente de que de la aculturación consumista se cebaba en los jóvenes —el segmento de población al que más amaba—, lo que explica su progresiva extrañación y soledad en relación al mundo que le rodeaba. En el famoso artículo «Fuera del Palacio» nos traslada a la playa de Ostia, un lugar de las plebes romanas, aunque éstas «en vez de ser la multitud plebeya y dialectal de hace diez años, absolutamente popular, es una multitud ínfimo-burguesa, que sabe que lo es y quiere serlo»<sup>186</sup>. El poeta percibía una época distinta a la de diez años atrás: ahora (premonitoriamente) sentía miedo por primera vez, como explicaba a amigos íntimos como el escritor Alberto Moravia. Sin embargo, se mantuvo próximo a las clases populares hasta el final de su vida y eso muestra que fue todo lo contrario a uno de los tantos intelectuales-«gestores» de la cultura que viven apartados físicamente de la gente común. Gracias a ello, a la «situación existencial» descrita en el artículo mencionado, pudo crear una de sus metáforas sociales más lúcidas y actuales: «vivir dentro y vivir fuera del Palacio».

Pasolini recuperaba, transformando su sentido, la dualidad Palacio-Plaza con la que el escritor y diplomático renacentista Guicciardini quiso representar la separación moderna entre poder político y sociedad civil. Pero en la metáfora pasoliniana ambos lados se complementan dentro de «un sistema de educación común». Para

Pasolini, «lo que ocurre “fuera de Palacio” es cualitativamente, o sea, históricamente, distinto de lo que ocurre “dentro de Palacio”; es infinitamente más nuevo, espantosamente más avanzado [...]»<sup>187</sup>. Lo que Pasolini veía en el «(infierno)» de una Italia republicana en plena transformación eran actos de criminalidad inexplicables desde la lógica de los partidos políticos y la prensa democrática. Y llamó irresponsables a estas instituciones por explicar ese fenómeno como una suma de hechos aislados. La suya fue una voz de condena de la hipocresía de «los poderosos que se mueven “dentro de Palacio” y quienes les describen»:

Como decía, tengo en las manos L'Espresso. Lo miro y saco de él una impresión sintética: «¡Qué distinta de mí es esta gente que escribe cosas que me interesan a mí! Pero ¿dónde está?, ¿dónde vive?» Y una idea inesperada, una iluminación, pone ante mí las palabras anticipadoras y, creo, claras: «Vive en Palacio»<sup>188</sup>.

El «Palacio» pasoliniano es la morada de personas que no conocen la calle: políticos profesionales y un grueso de personajes que viven acomodaticamente de la industria cultural. Pero además, Pasolini señalaba que «Al salir “fuera del Palacio” se vuelve a caer en otro “dentro”: en el interior de la cárcel del consumismo. Y los personajes principales de esta cárcel son los jóvenes»<sup>189</sup>. Es decir, que en la Italia de mediados de los setenta la identificación del poder con un cuerpo institucional concreto era ya impracticable. Para entonces, la atracción por el poder económico hacía que «(Il Palazzo) estuviera «en nosotros mismos [...] y en cualquier parte»<sup>190</sup>.

Así pues, la idea pasoliniana del Palacio

186 Pasolini, 1976 a, p. 92.

187 Pasolini, 1976 a, pp. 95-96.

188 Pasolini, 1976 a, p. 93.

189 Pasolini, 1976 a p. 96.

190 Maresca, 1993, p. 33.

es algo más que la de un Estado con gran concentración de poder y de corrupción, si bien es éste un aspecto de la transformación cultural del periodo 1958-1972. La Democracia Cristiana de Rumor, Fanfani y Andreotti se adecuó en este sentido a los valores del nuevo capitalismo transnacional (manteniendo por otro lado el control del voto católico), lo que con el tiempo ha hecho pasar a una parte de la vieja guardia democristiana por el banquillo de los acusados, como pedía Pasolini<sup>191</sup>. *Tangentopoli*, por otro lado, puso el punto final al viejo diseño de partidos de la Italia republicana. Pero mirada con ojos pasolinianos, la normalización del aprovechamiento de cargos públicos para el enriquecimiento privado es sólo una arista de un problema mayor.

Pensemos por ejemplo en las producciones de masas de la industria cultural, internacionalizadas y homologadas por la concentración de grupos de comunicación: ¿Se puede explicar a los jóvenes, sin que lo perciban como un *ataque personal*, que muchos de los objetos chics que les seducen y transforman sus cuerpos —como la música rap, de origen afroamericano suburbial, o los tatuajes de origen carcelario— provienen de ambientes fuertemente marginales? ¿Cómo reconectar la producción cultural con su causación social cuando aquélla ha sido colonizada por la lógica mercantil? Y por fin, ¿es posible establecer alguna limitación a la industria cultural sin que sea tildada automáticamente —por la propia industria, pero también por sus víctimas— de antidemocrática? Pasolini anticipó realísticamente el triunfo de un modelo social excluyente de cualquier alteridad que ha cristalizado en el consumismo como sistema omnímodo de convivencia. Y frente a ello, como el propio Pasolini indicaba, sólo cabe inventar *una nueva Resistencia*.

En este sentido, vivir «en Palacio» sigue significando hoy complicidad con alguno de los géneros del poder (el político, el económico, o el cultural hegemónico). Como ha señalado Juan Ramón Capella, se puede vivir «en Palacio» porque es posible *vivir muy bien* sin ideales. Los intelectuales asociados o atraídos a Palacio tienden a ver las cosas *desde arriba*, lo que explica que cuando *los de abajo* han visto socavado el poder social conquistado en la etapa el Estado social una parte de la intelectualidad haya protagonizado la gran *trahison des clerics* (justamente en el sentido inverso a la *trahison* del s. XVIII)<sup>192</sup>.

Bourdieu llamaba a estos personajes — hoy una autentica plaga— «intelectuales doxósofos», pues con mayor o menor conciencia reproducen una y otra vez la *doxa* neoliberal expandida mundialmente, desde los años ochenta, bajo el impulso de los gobiernos conservadores en Inglaterra y EE.UU. y de los grandes centros de poder económico mundial unificados en el llamado «Consenso de Washington» (FMI, BM, OMC). La «institución imaginaria de la sociedad» —según la afortunada invención conceptual de C. Castoriadis— se produce y se reproduce fundamentalmente a través de los audiovisuales y de la escuela obligatoria (cuya *abolición* reclamaba, simbólicamente, Pasolini<sup>193</sup>), pero está aún por definir la enorme responsabilidad que juegan en todo esto los intelectuales de profesión.

Uno de los principales retos de la producción pasoliniana consistió en establecer una relación democrática con su público, justamente en contraposición al problema de la *doble verdad* de los intelectuales doxósofos. Lo hizo fundamentalmente a través de la estimulación de la autosuficiencia *imaginativa del lector*, mediante una escritura

191 Pasolini, 1976 b, pp. 107-113

192 Capella, 2007, p. 101.

193 Pasolini 1976 c, pp. 165-171.

muy rica en matices que explora el carácter contradictorio del comportamiento humano, y sirviéndose de los ritmos lentos propios de la lectura, del teatro de la palabra, o del cine de poesía, en oposición a los tiempos acelerados impuestos por la industria cultural.

Tomando nota de esto, hoy debemos expresar indignación, y resistencia, frente a los *intelectuales de salón* tan al uso en un campo cultural dominado por las reglas impuestas por el entramado de empresas del sector. El ámbito universitario al que pertenezco, por ejemplo, está dejando de ser el *bastión* del pensamiento 'libre' que se espera de él, envuelto también en un proceso de hibridación con el sector privado (como parte del proyecto neoliberal del mercado mundial universitario de servicios). Los profesores universitarios funcionarizados—socializados en una época donde ya han prevalecido los itinerarios de vida individuales por encima de la experiencia colectiva, democrática— carecen por lo general de experiencia política. Y la reforma de Bolonia (la unificación neoliberal de los estudios superiores europeos) ha comportado la implantación de métodos meritocráticos como medio de hacerse valer, a los que el cuerpo de profesores se ha adaptado silenciosamente. Eso significa cosas como publicar por publicar, orientar la investigación hacia su aplicabilidad práctica, o pensar más en el tipo de revistas que cuentan en los nuevos *rankings* a la hora de acreditar méritos que en el interés objetivo o humanista de la investigación. Sin embargo, ésta es una lucha todavía abierta, cuyo futuro depende primero de todo, como señalaría Pasolini, de una relación clara entre los interlocutores (o lo que es lo mismo, de que los estudiantes dejen de ser vistos por una gran parte del profesorado como seres idiotizados, en vez de potenciales aliados plenamente

conscientes del abismo entre el mundo ideal que se les explica en las aulas y la realidad cruel, violenta, competitiva, atenazada por el miedo y racista que encuentran nada más salir de ellas).

## POLÍTICA DE RESISTENCIA O CÓMO SITUARSE «FUERA DE PALACIO»

La homologación cultural operada por el «Nuovo Potere» descrito incoativamente por Pasolini es ya un hecho consumado. Nos aboca, como a Pasolini mismo, a una política de resistencia, a situarnos «fuera de Palacio».

Para ello, una precondition es empatizar con quienes se nos dice diariamente que representan una amenaza para nuestros estándares de vida y, por tanto, que viven con el estigma de la exclusión, la vergüenza y la indignidad. En el ejemplo de la metáfora del Palacio, hemos visto que Pasolini, a pesar de su pertenencia al mundo de la alta cultura, obtenía sus principales intuiciones justamente a través del contacto directo con el *demos*.

Sé muy bien, Calvino, en qué consiste la vida de un intelectual. Lo sé porque, en parte, es también mi propia vida. Lecturas, soledad en el estudio, círculos por lo general de unos pocos amigos y muchos conocidos, todos ellos intelectuales y burgueses. Una vida de trabajo y sustancialmente modosa. Pero, como el doctor Hyde, tengo también otra vida. Y al vivirla, debo romper las barreras naturales (e inocentes) de clase. *Atravesar las paredes de la pequeña Italia y flotar en otro mundo: el mundo campesino, el mundo subproletario y el mundo obrero. [...] Las personas de este universo vivían la que Chilanti denominó la edad del pan. Eran por tanto consumidores de bienes extremadamente necesarios. Y era justamente esto lo que volvía su pobre y precaria vida en algo extremadamente necesario*<sup>194</sup>.

194 Pasolini, 1990 c, p. 52).

Pasolini, en cierto modo, también fue un apestado. Su homosexualidad, su comunismo, o su gusto por la contaminación de elementos de la tradición europea con otros de los lados más pobres del Mediterráneo le comportaron, entre otras tragedias, 33 procesos judiciales o su expulsión del PCI. Estaba bien situado, pues, para empatizar con los excluidos. Y esto nos da por fin la pista sobre cómo afrontar la cuestión de la coexistencia planteada al principio.

Pasolini, en cierto modo, también fue un apestado. Su homosexualidad, su comunismo, o su gusto por la contaminación de elementos de la tradición europea con otros de los lados más pobres del Mediterráneo le comportaron, entre otras tragedias, 33 procesos judiciales o su expulsión del PCI. Estaba bien situado, pues, para empatizar con los excluidos. Y esto nos da por fin la pista sobre cómo afrontar la cuestión de la coexistencia planteada al principio.

Pasolini vio bien los problemas centrales a que se iban a enfrentar los países de la periferia del mundo rico. En primer lugar, que las esperanzas de autonomía suscitadas en la Conferencia de Bandung<sup>195</sup> por el llamado «Tercer Mundo» iban a chocar con el problema cultural de la fascinación de los jóvenes africanos por los productos y el modo de vida de sus colonizadores<sup>196</sup>. Fatima Mernissi nos ofrece, tiempo después, magníficas reflexiones acerca de este choque

195 Pasolini, 1999 pp. 1572-1573.) [La Conferencia de Bandung de 1955 impulsó una vía emancipatoria laica en el interior del mundo musulmán, donde la política estatal ocupaba un lugar preeminente respecto a la religión (los principales dirigentes de los países musulmanes en los años cincuenta y sesenta, como Mossadeq a Nasser, Ben Bella, o los líderes de Ba'ath en Siria e Irak, tenían una formación laica. Pero todo esto cambia tras la Guerra de los 6 días del 1967, donde se puso de manifiesto la hostilidad estadounidense hacia los nuevos regímenes nacionalistas árabes. Es ahí (en el movimiento de reacción consiguiente) donde cabe situar el surgimiento de lo que hoy llamamos «fundamentalismo islámico»].

La fascinación pasoliniana hacia los países árabes, antes de emprender su *Trilogía de la vida*, tiene su expresión más importante en el proyecto cinematográfico *Appunti per un poema sul Terzo Mondo* (1968), que preveía, según la técnica pasoliniana del pastiche, la inclusión de ambientes del sur de Italia y de los barrios de emigrantes italianos, magrebies o españoles de la Europa rica, así como un capítulo dedicado a los ghettos negros de los

EEUU (en Mancini y Perrella, 1981).

196 1981 a, pp. 45-49.

cultural:

El nuevo imperialismo que nos domina a los no-occidentales ha dejado de manifestarse a través de la ocupación física. El nuevo imperialismo no es tan siquiera económico, es aún más insidioso [...]. El enemigo está enquistado [...] en nuestras cabezas: está en nuestro modo de contar, de consumir, de adquirir, de calcular [...]. Imaginariamente tiene el sabor de la deuda y el eco de las voces de los expertos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional<sup>197</sup>.

Y en segundo lugar que, más allá del peligro de la integración cultural, la situación de las personas del lado pobre del Mediterráneo iba a tener el final que los europeos del norte vemos cotidianamente en los telediarios:

Alí el de los ojos azules, un hijo de otros  
tantos hijos,

llegará desde Argelia, en naves

de vela y remos. Con él vendrán

miles y miles de hombres

escuálidos, de ojos tristes,

como los perros de sus padres

[...]

Desembarcarán en Crotona o en Palmi,

millones de ellos, vestidos con harapos

asiáticos y camisas americanas<sup>198</sup>

Pasolini no nos indica la salida práctica al problema, pero sí (y esto es fundamental) que el camino a seguir no está en el 'edicto' de la tolerancia, en los derechos **humanos interpretados unívocamente desde**

197 Merinisi 1997, p. 24.

198 Ali degli occhi azzurri / uno dei tanti figli di figli, / scenderà da Algeri, su navi / a vela e a remi. Saranno / con lui migliaia di uomini / coi corpicini e gli occhi / di poveri cani dei padri [...] / Sbarcheranno a Crotona o a Palmi, / a migliaia, vestiti di stracci / asiatici, e di camicie americane. (Pasolini, 1996).

la comprensión occidental de la dignidad humana, sino en la igualdad radical, esto es, en el reconocimiento efectivo de que a *todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto por ser portador de una noción propia de la dignidad*. Para ilustrar esto, tomo en préstamo un paso de la excelente novela de Paul Torday *La pesca del salmón en Yemen*, ambientada en «el país más bello del mundo» a decir de Pasolini<sup>199</sup>, donde se relata el encuentro casual de dos ingleses deshidratados en medio del desierto con una mujer de una aldea cercana (la cursiva es mía):

Estuvimos un rato allí, extranjeros que no sabían decir nada en la lengua del otro; quedé maravillado por la sencillez de su gesto. La muchacha había visto a dos personas caminar bajo el sol y había dejado lo que estaba haciendo para prestarnos un servicio. Porque era la costumbre, porque su religión le decía que era lo correcto, porque su acto era tan natural para ella como el agua que nos había ofrecido. Cuando declinamos su invitación tras una segunda tacita de agua, se puso de pie, dijo algo a modo de despedida y se volvió hacia la casa de donde había venido [...]. A eso lo llamo yo caridad: dar agua a desconocidos en el desierto, donde el agua escasea. Ha sido auténtica caridad, la caridad de los pobres dando a los ricos.

Pasolini se refirió numerosas veces a la caridad, que observaba como un elemento contraponible al individualismo consumista. Lo había aprendido en los años cuarenta, cuando los campesinos friulianos, voluntariamente, llegaban a ceder parte de su alimentación básica a los prisioneros nazis en espera de la deportación. Esta ayuda desinteresada,

como valor propio de la tradición popular italiana, está representada en una parte del cristianismo a la que fueron sensibles los papas Roncalli y Montini. Pasolini lo recordaba en una respuesta a los ataques de la derecha católica contra este último:

La caridad —esa «cosa» misteriosa y olvidada, al contrario que la fe y la esperanza, tan claras y de uso común— le es indispensable a la fe y a la esperanza mismas. De hecho se puede pensar en la caridad aisladamente, mientras que la fe y la esperanza son impensables sin la caridad: y no sólo impensables, sino monstruosas. Así, la fe y la esperanza del Nazismo (y por tanto de todo un pueblo) no tenían que ver con la caridad. Lo cual se puede aplicar también a la Iglesia clerical.

En suma, el poder —cualquier poder— necesita el escudo de la fe y de la esperanza. De ninguna manera necesita escudarse en la caridad<sup>200</sup>.

La actitud de la muchacha yemenita traída a colación expresa un sentimiento interiorizado de *obligación incondicionada* respecto a las necesidades básicas de los demás. No está basada en ninguna convención, en obligación jurídica alguna. Y sin embargo es efectiva. Más de lo que puede ser la obligación jurídica de socorrer a un accidentado, basada en una amenaza de coerción (el castigo) cuya materialización depende en última instancia de un aparato de fuerza centralizada (el estado) con voluntad de sancionar. Esta reflexión se la debemos originariamente a la filósofa Simone Weil, para quien «la obligación» debe ser la categoría estructurante del discurso jurídico, en tanto que al admitir los propios deberes (y no a través del ejercicio de los derechos) se adopta el punto de vista de quien reconoce efectivamente al otro<sup>201</sup>. Un problema que

<sup>199</sup> Y que dejó retratado en el bellissimo documental *Le mura di Sana'a*, filmado durante el rodaje del Decameron en 1970 como un llamamiento a la UNESCO frente a la demolición de murallas históricas en Yemen.

<sup>200</sup> Pasolini, 1981 b, p.65.  
<sup>201</sup> S. Weil, 1949.

expresa, como luego veremos, la fragilidad de los derechos como categoría estructurante de las relaciones sociales.

La noción occidental de la tolerancia es tributaria de la comprensión universalista ilustrada de los derechos. La creencia en la libertad individual para decidir el propio destino sólo funciona en un contexto imaginario de permisividad hacia los comportamientos de los demás. Pero esta permisividad, como supo ver Pasolini, es justamente el elemento basilar en torno al cual el capitalismo de la fase consumista ha construido su hegemonía.

No hay hoy un panelista o «creador de opinión» que no se reclame moderno y tolerante, defensor firme de los derechos humanos. Como no hay un crítico social que en algún momento no haya sacado los colores al consumismo como forma de socialización característica de nuestro tiempo. Sin embargo, lo habitual es que esta crítica se formule desde un plano meramente filosófico, sin vincularla a las condiciones colectivas que son necesarias para pasar al plano social, hoy dadas por la existencia de movimientos de oposición al modelo globalizador neoliberal.

Volviendo a Pasolini, de nuevo como ha señalado J-R. Capella:

La tolerancia «políticamente correcta» le parecía falsa a PPP (tolerancia que no es intolerancia, pero tampoco —atención— indiferencia: todavía no *indiferencia* respecto a los homosexuales: una *desigual* tolerancia que no es indiferencia. Por *indiferencia* entiendo que dé lo mismo que una persona sea homosexual que zurda, por ejemplo, caso en que ya no tendría sentido hablar de tolerancia y sí de igualdad)<sup>202</sup>.

Pasolini decía que la tolerancia hacia los

homosexuales como él era la peor de las formas de racismo imaginables, «una forma refinada de condena». Pues en efecto, «tolerar» significa «soportar», la tolerancia tiene una estructura vertical, no democrática en sentido radical, habla «desde dentro» respecto a los «de fuera» (como sucede con el «multiculturalismo»), o con el diferencialismo identitario, creaciones conceptuales tributarias de esta concepción formal del reconocimiento).

La tolerancia europea respecto a grupos con cultura distinta a la mayoritaria (pero con iguales pretensiones de dignidad) denota esta relación de superioridad: «nuestra» (de personas con patente de demócratas) respecto a «los otros» (de cultura cerrada, potencialmente peligrosos): lo que vale para inmigrantes, negros, gitanos, u homosexuales, reducidos de este modo un ghetto no sólo cultural.

Desde la vara de medir de la tolerancia integrada a la noción de dignidad occidental, para salir del ghetto es preciso renunciar a la propia cultura y asimilarse con la hegemónica, algo que se ha producido en el seno mismo de la cultura trabajadora (como recoge la metáfora pasoliniana de la «mutación antropológica»<sup>203</sup>) y que sucede hoy con los inmigrantes del sur mediterráneo en busca de una vida mejor en el lado norte. En zonas de contacto entre culturas asimétricas, el «mestizaje cultural» comporta también una jerarquía cultural<sup>204</sup>.

*Hablar desde dentro hacia los de fuera* supone una concepción democrática muy estrecha. Algo que se percibe bien en la política europea en relación al Mediterráneo, cuya legitimación se produce sin el concurso de todas las comunidades afectadas (es

<sup>203</sup> Pasolini 1990 b, p. 40.

<sup>204</sup> De ahí la pertinencia de formular la cuestión de la contaminación de culturas a través del llamado «imperativo categórico multicultural»: «Tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza» (Sousa Santos, 2005, p. 223).

decir, sin el *deber* de respeto hacia las colectividades presentes o futuras afectadas por las decisiones democráticas de otros países, por utilizar la fórmula de S. Weil en *L'enracinement*). La restrictiva política europea en torno a la emigración de sur afecta a muchas comunidades con una opinión diferente, revelando con toda su crudeza la falsedad del principio de la tolerancia moderna que vertebra formalmente la convivencia en las sociedades de la orilla norte mediterránea.

## LO INDIVIDUAL, LO COMUNITARIO Y LA CULTURA DE LOS DEBERES

Lo expuesto hasta aquí trata de fundamentar un modelo posible de coexistencia plural, radicalmente democrática, inspirado por un lado en la aproximación original de Pasolini hacia las cultura africana y oriental y en su crítica a la falsa tolerancia inserta de la tradición ilustrada, y por otro lado en la idea weiliana de deberes básicos como piedra angular para el reconocimiento efectivo de la dignidad de las personas. A tal fin, el espacio del Mediterráneo ofrece la posibilidad de un diálogo fecundo entre concepciones de la dignidad propias de distintas tradiciones culturales (significadamente la ilustrada y la islámica).

Se ha indicado antes que la visión individualista y utilitarista de los derechos, propia de la tradición liberal<sup>205</sup>, tiene como expresión fundamental *la lógica de los derechos*, pero las exigencias de la democracia no quedan del todo satisfechas a través de este mecanismo.

Que una reivindicación social quede plasmada en forma de un derecho comporta, primeramente, que el bien protegido ahora jurídicamente quede expuesto a la volubilidad de la voluntad político-estatal.

Un derecho resulta irrealizable cuando su titular no está en condiciones de ejercerlo (un niño, un enfermo, un analfabeto, o incluso cualquier usuario informático se encuentran en una situación objetiva que les impiden ejercer sus derechos a la infancia, a la salud, a la educación, o la información). En casos como éstos, la única garantía posible del contenido del derecho es la *actitud general de cuidado*, es decir, que el estado se autoimponga un deber de atención o que las demás personas respondan subsidiariamente.

La reclamación de efectividad de los derechos, por otro lado, se realiza mediante su procedimentalización dentro de los campos administrativo y judicial, lo que plantea para las personas en situaciones vulnerables problemas como la carga de la prueba, o (como señaló Bourdieu<sup>206</sup>) *los habitus* o disposiciones de los operadores jurídicos dentro de dichos campos. Los derechos reconocidos se metamorfosean así una vez entran en el campo jurídico, pues su interpretación en manos de los distintos operadores (funcionarios, abogados, magistrados, jueces...) no es ajena a la presión que sobre ellos se ejerce desde los campos social y económico, y además se produce en un ámbito de *dotaciones* desiguales (el abogado en su relación con el cliente, por ejemplo, aplica corrientemente *disposiciones* diversas en función del poder económico y cultural del mismo; los tiempos procesales corren siempre en perjuicio de la parte débil, etc.).

Juridificar una pretensión social suele comportar el desmantelamiento de los mecanismos sociales por medio de los cuales se había reivindicado, e incluso realizado, la prestación correspondiente (así, en el caso de los inmigrantes a los que se priva de su libertad arbitrariamente, esta libertad

205 Me he ocupado de ello *in extenso* en Giménez Merino, 2009.

206 Bourdieu, 1986.

queda desprotegida si no hay movilización social en su defensa, pues el Estado no les reconoce derechos en la práctica). Los derechos positivizados están basados en una convención (el pacto social fundante, las declaraciones universales de derechos, las constituciones como normas supremas), de la que deriva la legitimidad de los mismos. Pero ésta, en realidad, sólo puede medirse *ex post*, en la medida en que la aplicación de los derechos revele el desarrollo de las obligaciones correspondientes para su satisfacción práctica. Como postuló Weil, los derechos sólo hallan su verdadera legitimidad si se fundamentan en deberes incondicionados.

Estos motivos aconsejan adoptar la obligación (o la responsabilidad) como concepto jurídico primario<sup>207</sup>. Desde ella se puede medir mejor que desde los derechos el grado de legitimidad de las pretensiones sociales que el Estado ha hecho suyas. Pero al mismo tiempo, la efectividad de los deberes estatales hacia las personas en situaciones de minoración es inimaginable sin la existencia de *tejidos asociativos fuertes en Plaza*. O lo que es lo mismo, la institucionalización de las demandas sociales sólo puede ser eficaz a condición de mantener vivos los espacios de experimentación democrática que están en su origen.

La actividad en Plaza, además de ser el único modo de impedir la desnaturalización de los derechos una vez entran en los campos político y jurídico, ofrece la posibilidad de sentirse útil para con los demás en un contexto que permite entender la importancia de la aportación individual para la colectividad en su conjunto. (Y las situaciones con altas tasas de paro, como la actual europea, ofrecen en este sentido una magnífica posibilidad a las personas desocupadas para insertarse

en redes de solidaridad como experiencia cívica).

En la hipótesis que aquí se sostiene del Mediterráneo como espacio simbólico de la democracia, diversos autores de la orilla sur han reflexionado seriamente sobre esto, influidos por la importancia del sentido de los deberes en las culturas islámicas. La primacía del deber sobre el derecho responde aquí a la presencia de estructuras sociales que giran en torno a la pertenencia comunitaria<sup>208</sup>, pero con niveles de democratización muy débiles. Por eso Mohammed Arkoun pone el acento en la existencia de un «débito de sentido» común a Occidente y a los países musulmanes: En el primer caso es hegemónico el mito de la autonomía individual en detrimento de la vinculación con el imaginario social histórico, con los vínculos comunitarios de las personas. Por su parte, los países musulmanes arrastran una importante falta de distribución del poder —como revelan los recientes movimientos populares de masas— que lastra el pluralismo típico de sus viejas estructuras sociales<sup>209</sup>.

En el mismo sentido, Tariq Ramadan, activista musulmán y profesor de filosofía en diversas instituciones occidentales, es tal vez el más famoso postulador del diálogo constructivo entre ambas culturas (lo que le ha costado la prohibición de pisar suelo británico, estadounidense y francés acusado de colaborar con el terrorismo internacional islámico). Ramadan, al tiempo que defiende la democratización de los países musulmanes, tiene el mérito de haber mostrado en occidente la importancia de la dimensión comunitaria en la religión islámica, plasmada en elementos tan exógenos a la civilización occidental actual como la prohibición de la usura o *los deberes de asistencia* a los demás

208 Sobre la correlación entre los derechos y los deberes en el derecho islámico, y la primacía de los segundos sobre los primeros, vid. Moosa, 2004.  
209 Arkoun, 1998.

207 Vid. Wolgast, 1987 o, en el plano medioambiental, Jonas, 1984.

miembros de la comunidad<sup>210</sup>.

Por su parte, Fatima Mernisi sitúa en el mismo plano las formas de misoginia presentes en la cultura islámica y «la tiranía de la talla 42» o representación occidental de la mujer como un objeto de consumo<sup>211</sup>. Una mirada introspectiva a nuestra cultura revela, en efecto, la despreocupación general occidental («es algo inevitable», «va con los tiempos») por la exhibición *normativa* del cuerpo femenino inducida por la industria del audiovisual (procacidad de las adolescentes, cirugías estéticas, ropas y tacones contra toda lógica anatómica, etc.), *al mismo tiempo* que en muchas partes de Europa se está prohibiendo el velo musulmán con el pretexto de que al limitar la capacidad de autodeterminación de las mujeres supone una indignidad para ellas.

Mernisi, como los autores antes mencionados, desvela estas contradicciones radicales para acercarnos a la comprensión de que, más allá de las diferencias culturales entre las dos orillas del Mediterráneo, existen aspectos comunes que permiten desarraigar algunos prejuicios que se oponen a un diálogo horizontal. Así, mientras en el orilla norte los intereses religiosos se erigen todavía en parámetros para medir la legitimidad de las normas y actos estatales concernientes a la sexualidad (como prueba la resistencia a la extensión igualitaria de derechos civiles a homosexuales, a la difusión de métodos anticonceptivos y de una educación sexual amplia, o a regulaciones amplias del derecho a abortar), en muchas zonas de la orilla sur se lapida a adúlteras y se encarcela a homosexuales, de modo que la equiparación entre pecado y delito opera en ambos casos como sustrato de la regulación de la sexualidad.

La tarea de desvelar las contradicciones de las culturas sometidas a observación se revela útil para un entendimiento plural y liberado de prejuicios entre las mismas. Ello forma parte, justamente, del proyecto filosófico de Pasolini. En su obra capital *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975) formuló una crítica feroz a la creencia de que la libertad constituye el elemento basilar de la cultura occidental. Análogamente al poder acumulado por la industria de contenidos de consciencia, en la metáfora del castillo del Salò pasoliniano el poder de la palabra y el poder sobre los cuerpos pertenecen a los señores. Éstos se estimulan sometiendo regularmente a los jóvenes a vejaciones de todo tipo (torturas, actos sexuales bárbaros y, finalmente, asesinatos) mientras les son leídos fragmentos del Marqués De Sade. Mediante esta duplicidad de lenguajes, Pasolini maquetó en su film póstumo un modelo de dominio social que se reproducía a través de la práctica diaria, de la repetición programada de una serie de mensajes, de gestos y de comportamientos codificados, como comer disciplinadamente excrementos (léase: «productos-basura»). En *Salò*, como en nuestras sociedades actuales, los jóvenes han enmudecido mental y físicamente, de modo que sus cuerpos ya no expresan una autonomía mental sino un mundo ritualizado, heterónomamente reglado, en que la sexualidad se expresa a través de formas compulsivas y muchas veces violentas.

En su obra cinematográfica precedente (*Il Fiore delle mille e una notte*, 1974), en cambio, Pasolini nos mostró que custodiar la propia imagen (por ejemplo a través del velo) puede expresar un deseo de volver precioso el momento en que la propia individualidad se muestra voluntariamente a los demás. En el mundo occidental hipersexuado, donde el cuerpo *debe ser exhibido*, el sentido oriental

210 Ramadan, 2001.

211 Merinisi, 2000.

del pudor introduce simbólicamente una medida, permitiendo elaborar en libertad imágenes en torno a lo desconocido: eso que antes llamábamos erotismo.

Para ofrecer una alternativa al pragmatismo de la realidad presente como *la única posible* y forjar un nuevo universo plural de ideales capaces de movilizar voluntades a escalas superiores a la nacional (por ejemplo la mediterránea), es preciso trabajar en dirección a estimular la autosuficiencia imaginativa de los destinatarios de la producción cultural. Primero de todo, ahondando en las contradicciones de una realidad que nos es presentada falsamente desde la perspectiva de culturas necesariamente enfrentadas.

## BIBLIOGRAFÍA

ARKOUN, M. 1998. L'Islam actuel devant sa tradition et la mondialisation. In: M. KILANI (ed.), *Islam et changement social*. Lausanne, Payot.

BOURDIEU, P. 1986. La force du droit. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 64, p. 3-19.

CAPELLA, J. R. 2001. Los significados de «intelectual», «marxista», «pedagogo» y «cuerpo» en Pier Paolo Pasolini y para nosotros. *Mientras tanto*, n° 79, Barcelona.

CAPELLA, J. R. 2007. *Entrada en la barbarie*. Madrid, Trotta.

GIMÉNEZ MERINO, A. 2009. Los derechos humanos como apología abstracta y como utopía concreta. In: M. BOLADERAS (coord.), *Ciudadanía y derechos humanos*. Barcelona, Horsori.

GIMÉNEZ MERINO, A. 2011. El racismo. Crónica desde Cataluña. *mientrastanto.e*, n° 97, Barcelona.

GORDILLO, J. L. 2011. Libia: ¿y tú qué propones?. *mientrastanto.e*, n° 90, Barcelona, abril.

JONAS, H. 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* (1979). University of Chicago Press.

MANCINI, M.; G. PERRELLA (eds.). 1981. *Pier Paolo Pasolini, Corpi e Luoghi*. Roma, Theorema Edizioni, p. 35-37.

MARESCA, M. 1993. Una visita al mundo. In: MARESCA, M.; MENDIGUCHÍA, J. I. (eds.), *Salò. El infierno según Pasolini*. Córdoba. Filmoteca de Andalucía.

MARESCA, M.; MENDIGUCHÍA, J. I. 1999. *Léxico pasoliniano, Sileno*, vol. 7, Madrid.

MERNISI, F. 1997. *Donne del profeta. La condizione femminile nell'Islam* (1987), Genova, ECIG

MERINISI, F. 2000. *Sherezade goes West, or: The European Harem*. New York, Washington Square Press.

MOOSA, A. 2004. The Dilemma of Islamic Rights Schemes. *Journal of Law and Religion*, Minnesota, Hamline University School of Law.

PASOLINI, P. P. 1976 a. Fuori dal Palazzo, 1.08.1975. In: *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.

PASOLINI, P. P. 1976 b. Bisognerebbe processare i gerarchi dc, 28.08.1975. In: *Lettere luterane*. Torino, Einaudi.

PASOLINI, P. P. 1976 c. Due modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia, 18.10.1975. In: *Lettere luterane*, Torino, Einaudi. p. 165-171.

PASOLINI, P. P. 1981 a. In Africa, tra figli obbedienti e ragazzi moderni. In: *Corpi e*

*Luoghi*, p. 45-49.

PASOLINI, P. P. 1981 b. *Le critiche del Papa*, 28.09.1968. *Il caos*. 2<sup>a</sup> ed, Roma, Editori Riuniti.

PASOLINI, P. P, 1990 a. *Analisi linguistica di uno slogan*, 17.05.1973. *In: Scritti corsari*. 2<sup>a</sup> ed., Milano, Garzanti.

PASOLINI, P. P. 1990 b. *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia* (10.05.1974). *In: Scritti corsari*. 2<sup>a</sup> ed., Milano, Garzanti.

PASOLINI, P. P. 1990 c. *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino*, 8.07.1974. *In: Scritti corsari*. 2<sup>a</sup> ed., Milano, Garzanti.

PASOLINI, P. P. 1990 d. *L'articolo delle lucciole*, 1.02.1975. *In: Scritti corsari*. 2<sup>a</sup> ed., Milano, Garzanti

PASOLINI, P. P. 1991. *Empirismo eretico*. 2<sup>a</sup> ed., Garzanti, Milano.

PASOLINI, P. P. *Profezia* (1964). 1996. *In: Ali dagli occhi azzurri*, Garzanti, Milano, p. 488-493.

PASOLINI, P. P. 1999. *Intervista rilasciata ad Alberto Arbasino*. *In: Saggi sulla politica e sulla società*. Milano, Mondadori, p. 1572-1573.

RAMADAN, T. *Islam. Le face a face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?*. Lyon, Tawhid.

SOUSA SANTOS, B. 2005. *El milenio huérfano*. Madrid, Trotta.

WEIL, S. 1949. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard, Paris.

WOLGAST, E. H. 1987. *The grammar of justice*. Cornell University Press.