

A utopia de Ivan Illich

Adalmir Leonídio
Universidade de São Paulo, Brasil

Edson Pereira de Souza Leão Neto
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Resumo: Este ensaio busca refletir sobre as críticas de Ivan Illich aos problemas estruturais do capitalismo nos anos 70 e a elaboração de um pensamento utópico que visava sua superação. Tem por base a sua longa experiência como missionário na América Latina e os problemas gerados neste polo atrasado do capitalismo mundial.

Palavras-chave: capitalismo, utopia, Ivan Illich, América Latina.

Abstract: This essay seeks to reflect on Ivan Illich's criticism of the structural problems of capitalism in the 1970s and the elaboration of a utopian thought that is an alternative to modern industrial society. It is based on his long experience as a missionary in Latin America and the problems generated in this backward pole of world capitalism.

Keywords: capitalism, utopia, Ivan Illich, Latin America.

Introdução

Em certo sentido, a crítica feita por Marx e Engels aos socialistas utópicos era justa, ou ao menos ajustada à realidade histórica de seu tempo: era urgente a tarefa de organizar a luta da classe operária contra a realidade de exploração a que estava submetida aquela parcela “sofredora” da humanidade. Mas no fim sabemos bem que a realidade atropelou o sonho e despedaçou a esperança. O maior exemplo socialista da história, o chamado socialismo real da ex União Soviética, não passou de uma nova versão – piorada? – da velha “sociedade da mercadoria”. Sua crise apenas mostrou a crise maior na qual o próprio capitalismo havia mergulhado: incapacidade tendencial do capitalismo de continuar explorando o trabalho, isto é, de criar mais-valia relativa; incapacidade de manter a rentabilidade das empresas com base no avanço tecnológico; transformação das forças produtivas em potências destrutivas, econômica, social e ecologicamente (Kurz, 2004).

Mas ela mostrou também a impossibilidade de sua crítica “a partir de um ponto de vista ontológico do trabalho” ou “da classe trabalhadora”. Neste sentido, a América Latina e todo o Terceiro Mundo tinham uma lição importante para a esquerda mundial: sua massa de oprimidos e explorados não era composta por operários fabris, relativamente bem pagos por esta época, anos 1970. Ivan Illich não vai retirar de nenhuma razão universal e pretensamente abstrata os elementos de sua utopia. Antes, vai retirá-los de sua experiência como missionário junto às comunidades pobres latino-americanas. São estas experiências, como a da

autoconstrução, que lhe fornecerão o modelo para a superação da crise do capitalismo e da indústria que se apresentava nos anos 1970.

O propósito deste texto é muito simples: mostrar que o conjunto das obras de Ivan Illich conforma uma totalidade de sentido, sentido este profundamente atrelado ao seu desejo e às suas ideias por um mundo melhor. Este mundo melhor não estaria no socialismo (real) e nem poderia ser alcançado pelo movimento operário, dado que estes estariam firmemente ancorados no modelo e nos valores das sociedades ocidentais produtoras/consumidoras de mercadorias. Apesar de nunca ter afirmado conhecer qualquer caminho cardeal para sair da crise, o problema estava colocado: é possível construir um mundo que não esteja centrado na categoria do trabalho abstrato e no fetiche da mercadoria? Sem arriscar qualquer profecia quanto ao futuro, não deixou de fazer a crítica do presente, tampouco de sonhar com um mundo melhor.

A experiência latino-americana e o humanismo radical de Ivan Illich

Por sua formação moral, talvez fosse o caso supor a fé parusiana de Ivan Illich (1926-2002). Ele foi um filósofo e teólogo austríaco que em 1951 entrou para o seminário, onde foi ordenado sacerdote. Pouco depois, o arcebispo de Nova Iorque convidou-o para ser seu auxiliar. Por ser fluente em várias línguas, Illich tornou-se intérprete do cardeal Spellman e passou a ter como função preparar sacerdotes para a comunidade hispano-americana. Foi esta experiência missionária que o colocou frente a frente pela primeira vez com a necessidade de “ouvir” as pessoas humildes, compostas em grande parte de imigrantes hispânicos. Ao invés da fixação no reino dos fins, criou profunda empatia pelas pessoas que sofrem. Isto é, transformou os meios em fins em si mesmo. No fundo, o que mais importa para Illich são as pessoas e sua dignidade.

Entre 1956 e 1963 ele viveu em Porto Rico, mais precisamente em Ponce, onde foi vice-reitor da Universidad Católica deste país e teve a oportunidade de cuidar de um Centro de Formação de missionários de uma maneira completamente livre. Em 1957, Illich foi convidado a participar do corpo dos formuladores de políticas governamentais para os assuntos do Ministério da Educação. Sua inserção nos meandros da política educacional foi rápida, mas bastante intensa e significativa.

Pouco depois, numa espécie de peregrinação voluntária, atravessou de ônibus e a pé toda a América Latina. Nos anos 1960 mudou-se para o México, onde criou o Centro Intercultural de Formação, com o objetivo de sensibilizar missionários para trabalhar na América Latina. Na década de 1970, depois de romper com Roma, foi co-fundador do Centro de Informação e Documentação (CIDOC), espécie de universidade livre, especialmente voltada para os problemas da educação e independência cultural do Terceiro Mundo, sobretudo da América Latina. O CIDOC foi frequentado inicialmente por voluntários norte-americanos do programa *Aliança para o Progresso*, lançado por Kennedy, que para lá se dirigiam para aprender o espanhol e um pouco da cultura do país para onde iriam. Mas a passagem pelo CIDOC tornou-se, para uma parcela considerável da esquerda do Terceiro Mundo, um desvio obrigatório.

Foi neste contexto e a partir desta experiência que ele passaria a questionar não só o papel das escolas nas sociedades industrializadas, como também a ideologia que estava por trás de sua difusão na América Latina. O seu livro *Sociedade sem escolas* (1970) é a condensação destas experiências latinas e missionárias das décadas anteriores. Como dito, o contexto dessa crítica era o programa de Kennedy, *Aliança para o Progresso*, que tornaria a América Latina um grande mercado de bens e

consumo inserido numa lógica arcaica de subdesenvolvimento progressivo. Apesar de estar a par do debate sobre o possível eurocentrismo das teorias marxistas na década de 70, Illich tinha clareza de que subtrair os termos da dominação não resultava em subtrair a dominação de fato. A aproximação com as lutas indígenas, com as comunidades eclesiais de base, as ligas camponesas organizadas em prol da reforma agrária, etc., trouxeram a Illich a perspectiva de extrair da própria experiência latino-americana os termos de sua libertação.

É a partir daí que ele começará a conceber a ideia das “ferramentas convivenciais”, conforme discutiremos na segunda parte deste texto. Apesar de seu romantismo, a ideia é revolucionária na medida em que reintroduz a ideia do “trabalho criativo”, em contraposição ao “trabalho degradado” da produção industrial. Vê nisso uma possibilidade de libertação das massas colonizadas e empobrecidas. Assim, enquanto a escola representa oportunidade de escravização, uma biblioteca é oportunidade de libertação criativa.

Por isso é que vai se voltar com toda revolta contra o programa da *Aliança para o Progresso*, um marco naquilo que chama de “modernização da pobreza”. Ou seja, agora os latino-americanos possuem indicadores que lhe definem com maior rigor o seu subdesenvolvimento. O velho mito da educação salvadora, o messias da modernidade, alcança proporções dramáticas e incorpora a forma de rito do progresso. Basta escolarizar-se para superar a herança colonial, um mito meritocrático que, após divinizado, gera uma nação de inferiorizados e superiorizados. A divinização da educação escolarizada (institucional) gera uma necessidade por escolas, que leva todos a crerem que a assistência às classes e educação são sinônimos. A educação como produto patenteado de circulação mercadológica seria, segundo Illich, a forma mais nefasta de alienação da imaginação e de empobrecimento das pessoas.

Uma das consequências dessa adoção padronizada internacionalmente da educação, além da marginalização e exclusão social dos pobres latino-americanos, próprias do subdesenvolvimento progressivo, é a tradução de “objetivos sociais” na forma de “consumo de produtos”. O objetivo social da educação monopolizada pelas instituições, por exemplo, é aumentar o nível de consumo do produto escola. Quanto mais tempo de escolarização (confinamento da juventude), maior o processo de alienação da imaginação e de crença nos objetivos sociais traduzidos no consumo de produtos. Então, quanto menos instrumentadas pelas escolas estivessem as consciências, maiores seriam suas chances de libertação. Neste sentido, quem o imaginaria, a América Latina era uma esperança para o resto do mundo.

A experiência vietnamita, um povo armado com bicicletas e lanças de bambu que seguraram o poder imperialista desde a investida francesa até a tentativa estadunidense sempre foi uma inspiração para o autor. ‘Devemos buscar nossa sobrevivência no Terceiro Mundo, onde a engenhosidade humana está mais aquecida do que o poder mecânico’ (Illich, 2006: 68). A única maneira de começar a reverter o progressivo subdesenvolvimento era aprendendo a rir das soluções oferecidas em formas de produtos pelas instituições modernas e aceitas pela maioria. O poder do riso diante da seriedade oficial e institucional poderia desmanchar seu arcabouço de ideias enlatadas. Uma boa risada não só faz bem ao espírito como derruba as certezas fossilizadas. Para o autor, ‘homens livres mudam suas mentalidades e são capazes de assombrar-se, e mesmo que nem todos homens sejam livres, também é verdade que alguns são mais livres que os demais’ (Illich, 2006: 72).

Paulo Freire, no Brasil, talvez com uma definição similar àquela dada por Illich sobre a escola, iniciava uma ampla investigação sobre a educação nos países tidos

como periféricos. *A Pedagogia do oprimido* (1974) aparece como uma crítica radical a esse modelo industrial e aponta nele o sentido opressor da educação padronizada. Illich conheceu Freire, ambos estiveram juntos no CIDOC, e os frutos da amizade dos dois aparecem nas entrelinhas de seus textos. Illich também trouxe a questão da educação opressora em *Desescolarização*, mas dentro de um registro diferente. O viés marxiano é claro na obra de Freire. No caso de Illich, apesar da influência marxiana, sobretudo de *O Capital*, as raízes medievais que sustentavam o pensamento do autor trouxeram uma perspectiva mais ampla desse processo. De qualquer maneira, no período em que Illich escrevera esse texto já se percebia que a escola não alcançava as metas esperadas pelos governos. Illich, que participava do comitê em Porto Rico para a educação, notava que se iniciavam esforços para uma investigação que trouxesse uma melhora nos métodos de ensino e aprendizagem, e como desenvolver uma maneira que seja adequada a um país subdesenvolvido. Ao invés de uma pedagogia do oprimido, ele propôs uma crítica à “opressão da pedagogia”.

E esta opressão somente existia por conta da divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, tão criticada por Marx, mas que acabou por se dobrar às necessidades da produção no socialismo real: os segredos do conhecimento só podem ser dominados por uma minoria de iniciados, especialmente dedicados a isso. Neste sentido, a própria Igreja lhe aparecia como uma imensa confraria profissional (Illich, 2006: 69). Na época, 1961, Illich trouxera dados de quantos religiosos e religiosas estavam empregados integralmente na Igreja, cerca de 1.800.000. Para ele, ministério deveria ser uma obra do “tempo livre” e não uma estratégia de profissionais. Qualquer adulto “leigo” deveria poder presidir a comunidade cristã. O contato periódico entre amigos tomaria o lugar das reuniões dominicais entre estranhos desconhecidos. Aquele que conduziria a Palavra seria um dentista, ou encanador, ou qualquer um que detivesse a sabedoria das escrituras e fosse reconhecido pela comunidade local.

Illich sonhava com a metamorfose do altar para a mesa de comida de uma família que recebe amigos e celebra a vida com amor e alegria. Assim desapareceria a multidão anônima em volta de um altar que há tempo deixou de celebrar a alegria do comer junto o corpo do Cristo. E para ele essa era uma realidade muito mais plausível nos trópicos do que na Cristandade Romana da Europa. As comunidades eclesiais de base já continham certos aspectos que configuravam esse culto do amanhã do qual Illich falava em suas preleções. Ele não tirou isso de sua cabeça, nem somente das experiências eclesiais das primeiras comunidades cristãs do primeiro século, ele tinha vivenciado experiências por vários povoados por onde passou que já viviam dessa maneira. Por isso, o autor dissera, na ocasião, que ‘la utopía no es ni profecía ni plan: es un modo humorístico de ver el presente, que lo hace transparente a la fe’ (Illich, 2006: 86). Illich viveu com alegria o culto do amanhã que sonhou para a Igreja, mas ele não se colocou na posição de profeta que se situa no lugar de Deus nem do planejador que está sentado num trono de poder burocrático. Pensou a utopia como uma obra essencialmente humana. Em suma, sua utopia é inseparável de sua obra missionária na América Latina.

Críticas, alternativas e esperanças

Albert Camus opôs a crítica do presente à fé no futuro, esta uma mera escatologia revolucionária, uma petição de princípio ou um dogma, enquanto aquela um resultado do “método científico” marxista (Camus, 2017). Esta oposição guarda um problema em seu interior: qual o sentido da crítica? Conforme a origem da palavra utopia, isto é, “não lugar” ou “lugar nenhum”, toda forma de narrativa utópica tem

em comum a crítica do lugar em que vivemos, mas que não desejamos. Então, esta visão do presente está sempre repleta de angústia, porque ele é a injustiça, o pauperismo, a fome, a insegurança, a incerteza, a violência... Mas ela está igualmente recheada de esperança pelo que poderá ou deverá vir a ser. O desejo ou a esperança, sentimentos essencialmente humanos, não são de forma alguma uma previsão ou uma certeza quanto ao futuro. São uma aposta, mas não uma aposta cega (Leonídio, 2016; Chauí, 2016). Não sendo a esperança uma mera espera passiva, tampouco uma aposta cega no futuro, ela se alimenta, para se manter de pé e seguir em frente, da incansável crítica daquilo que não quer, assim como das esperanças frustradas. Mas no que consiste esta crítica na obra de Ivan Illich?

Com a recuperação das economias no pós-Guerra, o capitalismo percebeu que uma certa dose de igualdade era boa para o próprio sistema, pois induzia à inovação. Aliada às pressões da classe trabalhadora organizada em poderosos sindicatos, isto acabou por significar uma expressiva melhora das condições de vida daquela classe em vários países da Europa e da América. Um operário médio na Europa podia ter uma vida de classe média: uma casa própria confortável, equipada com todos os tipos de aparelhos eletrônicos, dois carros na garagem, férias anuais, boas escolas para os filhos, assistência médica, etc. Mas esta “vitória de Pirro” logo mostraria seu alto preço: nos anos 1970, com os avanços no campo da microeletrônica e da informática, cada vez mais trabalhadores viam-se despojados de sua “zona de conforto”. Aliada a isso, a chamada “crise energética”, termo cunhado pela imprensa da época, colocou pela primeira vez de forma clara os limites físicos para o desenvolvimento das forças produtivas. Poucas pessoas por esta época puderam perceber o que estava por vir: dificuldades crescentes do capital para se valorizar no processo produtivo, desemprego em massa, pauperização, etc.

Não se pode dizer que Ivan Illich teve uma visão clara do problema. Afinal, as contradições mais graves do capitalismo estavam apenas mostrando seus primeiros sinais de forma acabada. Mas sua enorme sensibilidade e senso humanitário, aliado a sua longa experiência em países do Terceiro Mundo, onde estes problemas já eram uma realidade havia muito tempo, permitiu a ele perceber certas nuances destas contradições. Mormente pelo fato de sua crítica estar inserida em um amplo contexto crítico e literário de cunho marxiano, especialmente os farnkfurtianos.

A princípio, pode parecer que a crítica Illichiana é uma mera versão das tantas críticas românticas do consumo de fins dos anos 60. Contudo, para Illich, a questão central do capitalismo industrial não é o consumo, mas a produção da necessidade e, por conseguinte, aquilo que chamou de heteronomia da produção. Isto acontece sempre que a satisfação de uma necessidade fica necessariamente atrelada ou associada a um produto, a uma mercadoria disponível no mercado, sem que se vislumbre qualquer outra opção possível.

Um exemplo ao qual ele não cansou de referir-se foi o dos transportes, que exercem um “monopólio radical” da circulação. Já na época de Illich os locais de trabalho tornavam-se cada vez mais distantes dos locais de residência dos trabalhadores. Hoje isso tem se tornado uma tendência dramática, mormente em função da paranoia pública da segurança, sobretudo por meio da construção de condomínios nas periferias das cidades. Ao aumentar as distâncias, aumenta-se a necessidade e a demanda por carros. O resultado todos sabem bem: a indústria automobilística acrescenta mais uns zeros nos seus lucros, o trânsito paralisa-se e o ar fica irrespirável (Illich, 1976).

Este seria então o principal paradoxo do sistema produtor de mercadorias: quanto mais mercadoria ele gera, mais diminui sua capacidade de satisfazer as necessidades das pessoas. Nisto reside a “contraprodutividade” da indústria automobilística: os automóveis geram congestão no sistema de transportes e as

pessoas não conseguem mais se locomover. Neste caso, o valor de troca perdeu completamente seu valor de uso, fato inusitado para a teoria marxista do valor. Mas a questão é: por que, afinal, as pessoas dão duro para comprar um carro que não vão poder usar? Os agenciamentos midiáticos são aí fundamentais, ao criarem uma série de imagens positivas associadas ao carro: poder, prestígio, distinção social, conforto e, até, velocidade.

André Gorz, leitor confesso de Illich, é quem vai desenvolver melhor a questão, ao falar do “desaparecimento do sujeito” no capitalismo, problema tipicamente sartreano. Marx já havia mostrado há quase duzentos anos como somos dominados em nosso trabalho, mas não ‘que somos dominados em nossas necessidades e nossos desejos, nos pensamentos e na imagem’ (Gorz, 2005: 8) que temos de nós mesmos e do mundo. Caberia aos “experts” em propaganda e marketing criar estas necessidades, esses desejos entre os consumidores, carregando as mercadorias com uma simbologia que aumenta sua demanda. A “ditadura das necessidades” aqui significa reduzir as nossas necessidades às necessidades do capital (Gorz, 2005: 9-10).

Em outras palavras, a manipulação de nossos desejos significa precisamente que os nossos desejos não são nossos, mas do Capital. Nossos sonhos ficam reduzidos a sonhos de consumo: fazer uma viagem internacional, comprar um carro novo, uma casa num bairro chique... Robert Kurz colocaria, anos mais tarde, o mesmo problema de outra maneira: ‘As coisas não podem ser objeto de gozo enquanto estão sujeitas à coação do trabalho morto’ (Kurz, 2004: 135). Veremos mais à frente que este é um problema tipicamente fourrierista, apesar de Fourier nunca ter elaborado uma crítica da sociedade da mercadoria.

Desta forma, o sistema automobilístico cria e mantém a ilusão, tipicamente burguesa, de que cada indivíduo pode prevalecer e ter vantagens às custas de toda a sociedade. Assim, na aparência, o carro conferiria aos seus proprietários uma independência ilimitada, permitindo-lhes deslocarem-se por horas e em itinerários de sua escolha, numa velocidade igual ou superior à da estrada de ferro e de outros meios de transporte. Porém, a imagem no espelho desta autonomia, espécie de irmã siamesa, é a dependência radical: diferentemente do cavaleiro, do charreteiro, do ciclista ou do simples caminhante, o motorista depende, para se locomover, tanto dos vendedores de combustíveis quanto dos mecânicos automotivos. Além disso, a velocidade prometida converte-se na lentidão incomensurável do trânsito nas grandes capitais. E quanto mais congestionadas ficam, mais sentimos a necessidade de fugir delas e, por conseguinte, mais sentimos a necessidade dos carros (Gorz, 2005: 46-51).

Mas, segundo Illich, a propaganda não seria a única forma de criar necessidades nas pessoas e fazê-las acreditar na dependência radical do mercado. Para ele, a confiança nas instituições modernas teria um papel tão relevante quanto o da propaganda. Uma legião de “experts” nos faz crer que só podemos tratar nossas doenças em hospitais, que só podemos aprender nas escolas, que só podemos construir nossas casas com engenheiros, que só podemos resolver os nossos conflitos recorrendo a um advogado e assim por diante. E assim, todos os bens mercantilizáveis, sejam eles produtos ou serviços, viraram indicadores de pobreza. Em outras palavras, o que não tem equivalente no mercado não pode ser medido em termos econômicos e por isso não pode ser associado à satisfação de necessidades. Em termos marxianos, o dinheiro desvaloriza tudo o que não pode medir:

No dia em que a legislação venezuelana determinou para cada cidadão um direito habitacional concebido como mercadoria, três quartas partes das famílias acharam que as

casinbas levantadas com suas próprias mãos ficavam rebaixadas ao nível de telheiros.
(Illich, 1979: 19)

Parte da crítica marxista dos anos 1970 na América Latina tendeu a ver a autoconstrução como trabalho não pago, sendo assim uma parte integrante do processo de expansão capitalista das economias periféricas. Outros viram uma sobrevivência de práticas de “economia natural”, pré-capitalistas, em uma urbanização caótica, que patinava no atraso (Oliveira, 2013). Nada disso invalida, todavia, o argumento de Illich, segundo o qual para os pobres, ser incluídos no mercado equivale a obter as suas escórias: ‘Os índios Oaxaca, que anteriormente não tinham acesso às escolas, são agora recrutados pelo sistema educacional para que ganhem uns certificados que medem precisamente sua inferioridade em relação à população urbana’ (Illich, 1979: 20).

O problema não é a qualidade da escola dos pobres, que é sempre inferior àquela destinada aos ricos. O problema é a própria escola, enquanto instituição voltada para a reprodução das necessidades na sociedade da mercadoria. E aqui também se pode perceber o mesmo problema da contraproduzitividade levantada para a produção de carros: quanto mais diplomados na sociedade, menos chances têm os profissionais de exercerem sua profissão, apesar de se criar a ilusão de que faltam profissionais no mercado.

Em sua essência, todo o sistema produtor de mercadorias é inabilitante, ao despojar os indivíduos de sua capacidade de resolver seus próprios problemas, de satisfazer suas próprias necessidades. Isso é o que Illich chamou de “heteronomia”. O “homem superinstrumentado” é também o homem alienado, pois o que consome não sabe como é feito ou como funciona. ‘O homem das cidades sabe servir-se do telefone e da televisão, mas não sabe como funcionam’ (Illich, 1976: 60). Este mundo alienado e hermético seria acessível apenas a algumas poucas pessoas, os profissionais e experts. E já nos anos 1970, Illich conseguia ver com relativa clareza aquilo que só seria visto muito depois por críticos do regime soviético, como Robert Kurz, isto é, que a superação do monopólio radical não será possível no socialismo (real), porque sua lógica permanece a mesma do capitalismo, pautada na produção de mercadorias e no crescimento econômico. Daí a frase famosa de Illich, segundo a qual ‘o socialismo só virá à velocidade de bicicleta’ (Illich, 1976: 76).

Nesta frase está toda a utopia de Ivan Illich. Já no livro de 1970, *Sociedade sem escolas*, ele havia dito que nas sociedades modernas a expectativa havia substituído a esperança. Enquanto aquela está ligada à confiança (cega) nos resultados planejados e controlados pelo homem, sobretudo por meio do avanço científico e tecnológico, esta, característica eminentemente humana, tem a ver com uma atitude ativa e apaixonada. Enquanto a expectativa envolve uma atitude passiva e resignada, podendo levar à frustração, ao medo e à angústia, a esperança renova sempre no homem a possibilidade de um mundo melhor. Ernst Bloch chamou a isso “sonho acordado”, o sonhar para a frente, o antecipar o futuro, forma de ultrapassar o curso “natural” dos acontecimentos (Bloch, 2005).

Segundo Erich Fromm, amigo pessoal de Illich, numa crítica velada à produção de nossos desejos, a esperança não pode ser confundida com desejo. Uma pessoa pode desejar várias coisas, mas ser uma pessoa desesperançada. Assim acontece com os consumidores pobres, que sonham com roupas de marca e carros luxuosos que passam na televisão, mas não têm nenhuma esperança de um dia poder comprá-los com o seu salário. Muitas, quando não têm nem mesmo o que comer, podem chegar às raias do desespero. A esperança também não é otimismo, porque este pressupõe uma crença cega no existente e uma espera passiva e resignada de um futuro que um dia virá. Ter esperança é estar pronto para agir, é um modo de ser,

uma disposição interna, uma coragem de dizer não quando o mundo espera um sim. Só assim se pode transcender o *status quo*, mesmo problema colocado por Bloch em seu *Princípio esperança* (Fromm, 1970; Bloch, 2005).

Talvez a pequena diferença de data entre os livros de Fromm e de Illich explique uma diferença vital entre os dois autores. Apesar do pessimismo de Fromm em relação aos avanços científicos e tecnológicos e do pesadelo de uma sociedade dominada por máquinas, mentalidade comum aos demais frankfurtianos, Fromm acreditava, ingenuamente, que em um “futuro previsível”, todas as pessoas que viviam em condições inferiores às médias americanas da época – com boa alimentação, boas casas e opções de lazer – se incorporariam à maioria dos consumidores (Fromm, 1970). Illich, escrevendo nos anos 1970, já não teria a mesma visão: ‘Desapareceu a esperança de eliminar o problema da justa distribuição dos bens pela produção abundante dos mesmos’ (Illich, 1988, p. 179).

Ernest Mandel (1985), por razões diversas, argumentaria pouco depois no mesmo sentido. Segundo Mandel, a encruzilhada na qual se encontrava o capitalismo devia-se não aos limites físicos da produção, graças à crise ecológica em curso, mas à impossibilidade do capital de se valorizar no próprio processo produtivo, graças às revoluções informática e microeletrônica.

De fato, a preocupação central de Illich não é fazer uma crítica do capitalismo e dos limites do capital. Por isso, viu o problema da alienação, mas não viu o do fetichismo da mercadoria, como veria anos depois Robert Kurz, apesar de ter visto de alguma forma o problema do fetiche do consumo. Mas ainda assim, sonhou um “sonho acordado”, como o de Bloch. Sonhou com um retorno da sociedade à produção de valores de uso, onde o homem seja o elo mais importante da vida em sociedade, e não a mercadoria:

Precisamos encontrar um nome para os que valorizam mais a esperança do que as expectativas. Precisamos de um nome para os que amam mais as pessoas do que os produtos [...] Precisamos encontrar um nome para os que amam a Terra onde cada um possa encontrar o outro. Precisamos encontrar um nome para os que colaboram com seu irmão prometeico no acender o fogo e modelar o ferro. Mas os que assim procedem devem empregar sua habilidade para se inclinar, cuidar e esperar pelo irmão [...] Sugiro que estes irmãos e irmãs, cheios de esperança, recebam o nome de homens epimeteus. (Illich, 1988: 183-184)

Illich chama de “ferramenta convivencial” tudo aquilo que é capaz de criar valores de uso. Uma biblioteca é uma “ferramenta convivencial”, mas uma escola não; o saber tradicional é uma ferramenta convivencial, a educação formal não; uma bicicleta é uma ferramenta convivencial, um carro não é; a autoconstrução é uma ferramenta convivencial, um apartamento não. Neste sentido, ele critica os movimentos de minorias, como negros, mulheres e operários, que lutam por um acesso igualitário aos bens de mercado, pois com isso só estão afirmando o próprio *status quo* capitalista. Ademais, sabe-se que a sociedade industrial só é viável porque existem os negros e os subproletários para ganharem menores salários, bem como as mulheres para garantirem o trabalho doméstico. Isto é, a utopia igualitária dentro do sistema capitalista é uma mera ilusão, uma utopia em sentido negativo (Illich, 1976).

Para Illich, a forma para se criar esta “mentalidade convivencial” não poderia partir de nenhuma razão universal abstrata, como uma revolução socialista, mas das experiências concretas, com muitas das quais ele teve contato direto durante seus anos de trabalho pastoral na América Latina: ‘É urgente tomar consciência da pluralidade dos modos de produção’ existentes no mundo, tanto quanto valorizar suas diferentes formas de saber (Illich, 1976: 96). Em outras palavras, nossa única

esperança era nos desviarmos dos velhos modelos de desenvolvimento, que já mostraram seus sinais de falência.

É possível ver um certo paralelo desta ideia, na atualidade, com as de Boaventura de Sousa Santos, embora não se possa atribuir a Illich a mesma abordagem geográfica. Ora, uma das questões centrais dos trabalhos do sociólogo português é o resgate e a valorização dos conhecimentos e experiências próprios dos povos do Sul e, por conseguinte, uma contestação aos saberes e valores dominantes do Ocidente, tidos como modelares para todo o globo (Santos, 2005; Santos, 2010). O que estamos sugerindo é que Illich possa ser uma das fontes inspiradoras de Boaventura, embora a hipótese merecesse ser melhor desenvolvida.

De fato, Illich publicou na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, ligada ao Centro de Estudos Sociais de Coimbra, comandado por Boaventura de Sousa Santos, um artigo em que sintetiza muitos de seus argumentos anteriores e onde enfatiza a importância do desenvolvimento daquilo que chama de “atividades vernáculas” ou de “subsistência”. Segundo argumenta, existem dois tipos possíveis de tecnologia, a “produtivista”, onde o propósito é o aumento da produção de bens e serviços, e a “convivencial”, onde a produção deverá estar voltada antes e acima de tudo para a obtenção da satisfação pessoal. Assim, enquanto a investigação científica ocidental está voltada para a tecnologia produtivista, a “contra-investigação” visa uma crescente autonomia em relação ao mercado, isto é, está voltada para a “subsistência”, para a produção de valores de uso. Se a escolha for a segunda opção, haverá uma tendência crescente de as energias renováveis substituírem os combustíveis fósseis, a organização comunitária e a autoassistência substituírem os serviços profissionais, a produção de subsistência substituir as mercadorias, e assim por diante. Nesta sociedade, o trabalho assalariado estará destinado a desaparecer (Illich, 1979: 9-27).

Mais uma vez aqui Illich cita várias experiências de pessoas pelo mundo que tentam se desvincular do mercado, por meio de formas alternativas de produzir e viver. Cita igualmente várias experiências de desescolarização da educação, de desmedicalização da saúde e até de desjudicialização dos conflitos. Estes “estilos de vida auto-suficientes” criam valores domésticos, locais, comunitários e permitem ‘viver de acordo com valores que exprimem um sentido crítico de beleza, uma experiência particular de prazer’, um estilo de vida independente do mercado e da mercadoria (Illich, 1979: 26).

Impossível não lembrar aqui do sonho de Charles Fourier: ‘pesquisar e descobrir um mecanismo de atração industrial, que transforme o trabalho em prazer e garanta a persistência do povo no trabalho’ (Fourier, 1973: 88). E que mecanismo seria este? O das “séries apaixonadas”, essência da “indústria societária”. Este mecanismo visa três fins principais: formar “grupos e séries de grupos, ligados afetuosamente”; atender ao “prazer dos cinco sentidos”, ou “prazeres sensuais”; e estabelecer a “unidade universal”. Os grupos, num mínimo de sete indivíduos, devem reunir-se segundo a afinidade de gostos, seja para uma função a ser exercida, como por exemplo o grupo dos cultivadores de maçãs, seja para o simples gozo dos sentidos, como o grupo das pessoas que gostam da cor rosa. O único móvel para formar um grupo deve ser a atração, a paixão comum por um mesmo objeto de desejo, ‘sem recorrer aos veículos de necessidade, moral, razão, dever e contrato’ (Fourier, 1973: 90-94).

As afinidades em Fourier são sempre eletivas, isto é, é sempre possível desfazer combinações e formar novas. O essencial no mecanismo fourierista é que ele não visa apenas “associar o material”, isto é, criar as condições de igualdade entre os homens, mas sobretudo associar as paixões, os gostos, os instintos. Desenvolver cada um destes atributos no indivíduo mas sem chocar o conjunto. Fazer eclodir

desde a mais baixa idade as vocações industriais, colocar cada um no posto onde a natureza o chama, variar constantemente os trabalhos e os suprir de efeitos atrativos suficientes para fazer nascer a atração industrial, tornando os trabalhos agradáveis e prazerosos. Este é o traço principal do humanismo de Fourier. Seu alvo principal é o homem, sua liberdade para produzir e viver ao seu modo.

O trabalho morto não pode ser fonte de prazer, nem de nada. A liberdade manipulada, o desejo produzido, a heteronomia introjetada são o preço a ser pago pelo progresso da civilização. Somente aqueles que estão livres dos benefícios do capitalismo poderão ser os agentes de sua transformação. As palavras são de Marcuse, a quem Illich leu e citou várias vezes, mas poderiam ser do próprio Illich:

Os povos atrasados, por sua pobreza e fraqueza, poderão ser forçados a renunciar ao uso agressivo e supérfluo da ciência e da tecnologia, para manterem a engrenagem produtiva à medida do homem, sob seu controle, para satisfação e desenvolvimento das necessidades vitais. (Marcuse, 1981: 18)

Não propriamente por sua pobreza, ponto de vista ainda eurocêntrico que sempre incomodou Illich. Mas por sua diversidade de experiências, muitas ainda não colonizadas ou expropriadas, como mostrariam depois, numa chave um tanto diferente, os estudos de Boaventura de Sousa Santos.¹

Conclusão

Vivemos tempos desesperançados ou desesperadores. Tudo que as utopias burguesas criaram a partir do século XVIII, e depois delas as lutas operárias e socialistas buscaram generalizar – o respeito e o culto do homem como ser livre e racional, a emancipação de toda forma de servidão, o valor da igualdade, os direitos e a dignidade humana – está em forte movimento de retração por todo o mundo. Não é razoável depositar esperanças em um novo ciclo virtuoso da economia mundial, geradora de empregos e bem-estar social. A crise ambiental parece ser a pedra de cal sobre a crise da produção e do trabalho. Também por isso, tão pouco se pode esperar muito de um revigorado movimento de trabalhadores, mormente com o desmantelamento de sindicatos e a precarização do trabalho.

E é precisamente neste cenário que a utopia de Ivan Illich nos fornece uma lição valiosa: a esperança, além de uma categoria política fundamental para os tempos de crises generalizadas, deve estar ancorada em uma forma de vida engajada naquilo que o autor chamou de convivencialidade. Ferramenta convivencial é toda ferramenta geradora de valor de uso, multiplicadora da atividade metabólica humana e pouco exigente em energia, como a bicicleta e a biblioteca. Nesse sentido, a utopia de Ivan Illich não é um mero sonho ou evasão da realidade; também não é uma espera passiva de um futuro melhor que um dia há de vir; ela está enraizada num horizonte claro de possibilidades, isto é, seu mundo melhor é plenamente possível porque as condições para tal estão postas na própria realidade em que vivemos.

Referências

- Bloch, Ernest. 2005. *O princípio esperança*, v. 1. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto.
 Camus, Albert. 2017. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: BestBolso.

¹ Mais uma vez aqui insistimos na referência ao sociólogo português porque acreditamos que, de fato, a hipótese de uma influência de Illich em Boaventura pode ser muito instrutiva para as críticas atuais à globalização e ao neoliberalismo.

- Chauí, Marilena. 2016. "Notas sobre utopia." Em *Um convite à utopia*, v. 1, organizado por Cidival Morais de Sousa, 29-45. Campina Grande: EDUEPB.
- Fourier, Charles. 1973. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Paris: Fammarion.
- Fromm, Eric. 1969. *A revolução da esperança*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gorz, André. 2010. *Ecológica*. São Paulo: AnnaBlume.
- Illich, Ivan. 1979. "As alternativas ecológicas e as três dimensões da opção pública." *Revista Crítica de Ciências Sociais* 3: 9-27.
- Illich, Ivan. *A convivencialidade*. 1976. Lisboa: Europa-América.
- Illich, Ivan. *O direito ao desemprego criador*. 1979. Rio de Janeiro: Alhambra.
- Illich, Ivan. 2006. *Obras reunidas*, v. 1. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Illich, Ivan. 1988. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- Kurz, Robert. 2004. *O colapso da modernização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- Leonídio, Adalmir. 2016. "Utopias por um mundo melhor." Em *Um convite à utopia*, v. 1, organizado por Cidival Morais de Sousa, 135-168. Campina Grande: EDUEPB.
- Mandel, Ernest. 1985. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural.
- Marcuse, Herbert. 1981. *Enns e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marx, Karl. 2011. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
- Oliveira, Francisco de. 2013. *Crítica à razão dualista, O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *Produzir para viver*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.