Universidade de São Paulo
Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”
Centro de Energia Nuclear na Agricultura

Ivan Illich: uma aproximação com sua trajetória-obra (1926-1967)

Edson Pereira de Souza Leão Neto

Dissertação apresentada para obtenção do título de
Mestre em Ciências. Área de concentração: Ecologia
Aplicada

Piracicaba
2017

Edson Pereira de Souza Leão Neto
Bacharel em Ciências Econômicas e Bacharel em Relações Internacionais

Ivan Illich: uma aproximação com sua trajetória-obra (1926-1967)

Orientador:
Prof. Dr. **ADALMIR LEONIDIO**

Dissertação apresentada para obtenção do título de
Mestre em Ciências. Área de concentração: Ecologia
Aplicada

Piracicaba
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
DIVISÃO DE BIBLIOTECA – DIBD/ESALQ/USP

LEÃO NETO, Edson Pereira de Souza

Ivan Illich: uma aproximação com sua trajetória-obra (1926-1967) / Edson Pereira de Souza Leão Neto. - - Piracicaba, 2017.

89 p.

Dissertação (Mestrado) - - USP / Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz". Centro de Energia Nuclear na Agricultura.

1. Ivan Illich 2. Institucionalização 3. Crítica da modernidade 4. Ecologia política L. . I. Ivan Illich: uma aproximação com sua trajetória-obra (1926-1967)

Dedicatória

Para minha amada, Isabelle Cedotti, que me ensinou a olhar. Cheguei aqui por que tive você sempre ao meu lado. Sua dedicação, amor, paciência e apoio incondicional durante a elaboração deste trabalho, me trouxeram descanso e esperança. Para os meus pais, Edson e Nilda, que são a base da minha existência. Para os meus avós, Edson e Lourdes, quem me deram um lar em Campinas, onde pude passar horas de estudo debaixo do aconchego gerado pelo suor de vocês. Para minha avó Dinah, que me ensinou o que é força. Em memória de meu avô, Geraldo, que me inspirou na palavra. Para minhas irmãs, Júlia e Vitória, pela cumplicidade e vida compartilhada.

AGRADECIMENTOS

À Deus, pelo encontro.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

À Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

Ao Prof. Dr. Adalmir Leonidio, por ter me introduzido à obra de Ivan Illich e, dessa forma, transformado minha história. Os encontros e as experiências, oriundas desse gesto generoso, estarão para sempre registradas no meu coração. Agradeço também sua paciência e orientação para os momentos decisivos do texto.

Ao Prof. Dr. Roberto Romano, pelas palavras tão lúcidas e esclarecedoras que permitiram um horizonte que não vislumbrava até o nosso encontro. Seus comentários na banca de qualificação abriram um clarão na minha pesquisa e uma fenda no meu pensamento.

À minha amada, e futura esposa, Isabelle Cedotti. Você é tão doce comigo. Quando eu estava pesado por causa das elocubrações de um jovem rebelde, você me conduziu por um caminho leve e delicado. Não triturei sementes, que hão de dar frutos, por que tenho você ao meu lado. Nossa trajetória com essa pesquisa segue com o Projeto Encontros, que sem dúvida nos trará experiências surpreendentes. Amo você com todo o meu ser. Admiro sua caridade.

Aos meus pais Edson e Nilda. Quando me vi escrevendo o que escrevi, interessado pelos assuntos que me moveram, sensibilizado pelos encontros que fiz, percebi que tudo isso já estava em vocês. Que Deus permita que eu seja um prolongamento honroso da trajetória de vocês. Amo demais minha origem, sou grato pela simplicidade dela.

Às minhas irmãs, Júlia e Vitória. Ju, você sonha com minha vida como se ela fosse parte de uma aventura das fantasias de Tolkien. Seu olhar, sua risada, não escondem que no fundo você é uma criança que sorri e diz sim para a vida. Obrigado por me ensinar a sonhar. Vi, o que dizer? Como expressar minha eterna gratidão? Eu conheci o Adalmir, a Esalq e, no limite, o Illich, por causa da sua insistência em me apresentar suas descobertas. Me desculpa por tardar tanto em ouvi-la com atenção, sou um homem muito turrão. Admiro sua jornada, minha pesquisa nasceu dela.

Aos meus avós, Edson e Lourdes. O que seria da minha infância, que é a fonte da minha sensibilidade, se não fosse Arealva. Quem me dera ser um terço do que vocês são. Há trinta anos atrás, sem recursos, adquiriram o apartamento que se tornou o lar dessa pesquisa. Obrigado pela semente plantada. Provei do fruto doce advindo do suor de vocês.

Aos meus amigos para sempre e também de pesquisa, André Ribeiro e Inácio Schiller. Nossos encontros foram soprados. André, sua generosidade ao me receber em seu lar, durante os últimos meses da redação dessa dissertação, permitiu que hoje ela tenha muito menos problemas. Obrigado pela leitura cuidadosa do meu texto. Seus comentários, críticas, sugestões e esclarecimentos, permitiram um fechamento que jamais encontraria sozinho. Inácio, nossas pesquisas têm uma jornada parecida. Ambos fizemos viagens para descobrir e investigar à fundo o objeto que nos interessa. O meu, do século passado; o seu, de quinhentos anos atrás. Obrigado pela motivação, pelas conversas, pelo carinho e incentivo sempre. Obrigado por sonhar com o Projeto Encontros, que nasceu dessa pesquisa. Sem você, não conheceria Roma.

Ao meu amigo Tollef Graff Hugo, pela luz compartilhada, de quem carrega uma vela com cuidado num dia de ventos fortes. Nosso encontro veio do alto. Quando falamos pela primeira vez, você em Oslo e eu em Nova Iorque, já sabia que seríamos amigos eternos. Agradeço, em especial, pelas horas e horas de conversa em torno da Parábola do Bom Samaritano. Temos muitos sonhos pela frente, em esperança permaneço alerta para perceber a sutileza da graça.

Aos amigos de Ivan Illich. Beth Hoinacki, o gesto tão simples de compartilhar comigo uma lista de e-mails, mudou minha vida. Obrigado por me lembrar a potência de um gesto. Ao amigo David Schwartz, pelo amor e pela hospitalidade. Você me ensinou que teoria e prática podem ser a mesma coisa. Obrigado por autorizar a gravação de nossas conversas, as vinte e sete horas de áudio foram fontes preciosas para essa pesquisa. À toda família Bohn, em especial Peter, por me receber na Filadélfia como um filho. Às monjas e amigas do Monastério Regina Laudis, pelas orações constantes. Elas chegaram no meu corpo como um descanso para quem estava diante de tantos desafios. Em especial, pelas irmãs Margaret Patton, pelas correspondências trocadas e por me iniciar na oração silenciosa, e Abbis David, pela entrevista concedida e por relatar a intimidade da sua amizade com Ivan Illich. Ao monge e amigo, que até hoje não pude tocar, Dara Molloy, por me apresentar ao Tollef e nos ensinar sobre o compromisso da amizade. Ao Prof. John Mcknight, pela entrevista concedida. Em nossa conversa pude conhecer os detalhes do CIDOC e, por seu intermédio, conversar com o Prof. Boaventura Sousa Santos. Ao escritor David Cayley, que respondeu todos meus e-mails com paciência e riqueza de detalhes. Esse trabalho existe, na forma como está, por causa dos nossos encontros.

À família Brown, em especial meu amigo Jim, que me recebeu como filho legítimo em Nova Iorque. Você mudou a história da minha família. Se isso já não bastasse, sem sua generosidade, não haveria pesquisa nos Estados Unidos.

Aos Professores, Carla Corte e Renato Brolezzi, pela dedicação incansável à minha formação. O repertório que possuo, ainda que pequeno, só não é menor por causa da entrega de vocês. Obrigado pelo exemplo de compromisso com a pesquisa, generosidade e afeto. Carla, o Projeto Encontros existe com você.

Ao Prof. Michel Löwy, pelos e-mails trocados e a direção sugerida para o estudo do romantismo. Ainda que eu não tenha entrado nessa seara, pude contar com suas sugestões.

Aos Professores Márcio Suzuki e Maurício Ramos, pela disciplina maravilhosa e cheia de aprendizado. O pouquíssimo que conheço de Goethe e Ernst Haeckel, deve aos nossos encontros na FFLCH.

Aos amigos Ernesto Bonato e Marina Faria, por me ensinarem a riqueza dos encontros. Agradeço por me receberem no Ateliê Árvore e cederem um espaço de trabalho. Em especial, agradeço o acolhimento dado a Isabelle. A arte que conheci em vocês é fonte de vida. Obrigado por me mostrar a luz e a sombra da xilogravura.

Aos amigos do grupo de estudos guiado pelo Prof. Renato, pelos anos de vivência, reflexão e parceria. Acredito que essa experiência criou, em várias oportunidades, aquilo que Ivan Illich teve ao lado de seus amigos: uma mesa com comida e um texto para ser lido em voz alta e digerido com paciência. Em especial ao Prof. Renato, mais uma vez, pelo compromisso com minha formação. Nossa viagem para Roma abriu um horizonte de sinestias e correspondências, que até hoje remonto perfeitamente cada visita guiada. Só poderei retribuir esse gesto agindo da mesma forma.

A todos e todas da comunidade cristã da qual faço parte, vocês são sal e luz na minha vida. Em especial o grupo de estudantes, Gabi, Lari, Thalita, Preggs, Vi, Ju e Belle. Vocês são uma alegria na minha vida. Também a Fernando e Priscila, por serem um porto seguro na cidade de Campinas. A família que se reuni na minha casa, vocês são um corpo vivo que experimenta as bem-aventuranças.

Ao meu amigo Jan, companheiro de aventuras, pela viagem ao Superaguí.

Não posso deixar de agradecer à amiga Ana Gambarotto, pela correção cuidadosa desse trabalho. Ele está menos defeituoso por causa da sua atenção.

Por fim, mas nem por isso menos importante, ao homem que não conheci, mas que entrou na minha história para me ensinar com sua memória. À Ivan Illich.

EPÍGRAFE

“A reading that objectifies Illich’s books, isolating them from myself, from where I am, from the way I live, begins as a performance in dilettantism and ends as a feeble exercise in futility” (HOINACKI, 2002, p. 2).

SUMÁRIO

RESUMO.....	9
ABSTRACT	10
1. INTRODUÇÃO.....	11
2. A CRÍTICA RADICAL DA MODERNIDADE DE IVAN ILLICH: UM OLHAR ATRAVÉS DE PREFÁCIOS	15
3. A TRAJETÓRIA DE IVAN ILLICH (1926-1956)	29
3.1. A VIDA DE IVAN ILLICH: ORIGEM, JUVENTUDE E A PERSEGUIÇÃO NAZISTA	29
3.2. MUDANÇA PARA A AMÉRICA: UM PADRE AUSTRIACO NUM BAIRRO LATINO DE NOVA IORQUE.....	33
3.3. MUDANÇA PARA A AMÉRICA LATINA: VICE-REITOR DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PORTO RICO	38
4. A CRÍTICA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO: O CAMINHO ATÉ A INQUISIÇÃO MODERNA	43
4.1. LINGUAGEM E SILÊNCIO	43
4.2. CRÍTICA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO: A ALIANÇA PARA O PROGRESSO E A VACA SAGRADA DA ESCOLARIZAÇÃO.....	51
4.3. ALTERNATIVAS: A DESESCOLARIZAÇÃO	71
4.4. <i>THE RIGHT MAN FOR THE JOB</i> ; OU A DESESCOLARIZAÇÃO DA IGREJA	76
4.5. A ORIGEM DO CENTRO INTERCULTURAL DE DOCUMENTAÇÃO (CIDOC)	79
5. CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS.....	87

RESUMO

Ivan Illich: uma aproximação com sua trajetória-obra (1926-1967)

O presente trabalho buscou uma aproximação com a trajetória-obra de Ivan Illich entre os anos de 1926-1967. Esse recorte temporal obedece um caminho, que optamos por percorrer, para demonstrar uma característica fundamental do autor: sua produção escrita fortemente atrelada às situações concretas da vida. Esse engajamento de Ivan Illich, que produziu durante esses anos que analisamos ao menos dez textos importantes, foi o eixo estrutural da nossa dissertação. Tratamos de três aspectos simultâneos: lugar na cultura científica, sua trajetória e obra. O primeiro aspecto, aparece no primeiro capítulo na forma de uma análise de prefácios, feitos por intelectuais, para os livros do, ou sobre, Ivan Illich. O leitor encontrará elementos que ajudam na identificação da crítica illichiana. O segundo e terceiro aspectos foram analisados conjuntamente, ou seja, não separamos o autor de sua obra. Isso pode ser encontrado no segundo e terceiro capítulo. Trata-se de uma crítica a institucionalização na sua forma da escolarização da sociedade, na qual o pano de fundo desse processo é a Aliança para o Progresso. Mas também, trata da questão da linguagem como uma forma de crítica da modernidade industrial.

Palavras-chave: Ivan Illich; Institucionalização; Crítica da modernidade; Ecologia política

ABSTRACT

Ivan Illich: an approximation with his trajectory-work (1926-1967)

The present work sought an approximation with the trajectory-work of Ivan Illich between the years of 1926-1967. This temporal cut follows a path we have chosen to follow, to demonstrate a fundamental characteristic of the author: his written production strongly tied to the concrete situations of life. This engagement of Ivan Illich, who produced during those years that we analyzed at least ten important texts, was the structural axis of our dissertation. We deal with three simultaneous aspects: place in scientific culture, its trajectory and work. The first aspect appears in the first chapter in the form of an analysis of prefaces, made by intellectuals, for the books of, or about, Ivan Illich. The reader will find elements that help in identifying the Illichian critique. The second and third aspects were analyzed together, that is, we did not separate the author from his work. This can be found in the second and third chapters. It is a critique of institutionalization in its form of schooling of society, in which the background of this process is the Alliance for Progress. But it also deals with the question of language as a form of criticism of industrial modernity.

Keywords: Ivan Illich; Institutionalization; Critique of modernity; Political ecology

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho nasceu de duas perguntas: será Illich um romântico do século XX? Podemos definir seu engajamento político e sua obra como combinações imbuídas de um ecologismo político *avant la lettre*? Embora a gênese dessa pesquisa tenha origem nessas duas perguntas, o caminho para onde elas nos levaram trouxe outros problemas. A trajetória da pesquisa pode contribuir para que o leitor saiba os pressupostos que orientaram a formulação do nosso texto, ainda que os resultados nele contido não tenham todos os elementos para responder nossas indagações iniciais.

O primeiro ano de nossa pesquisa esteve centrado numa investigação sistemática sobre a produção intelectual do autor. Fizemos um mapeamento daquilo que foi publicado por Ivan Illich. Em seguida, nos preocupamos em procurar referências sobre a vida do autor, no sentido de uma biografia. Notamos que ambas investigações, embora facilitadas pelos veículos cibernéticos, continham lacunas expressivas para a construção de uma narrativa capaz de reunir, num único texto, uma análise conjunta da vida e obra de Ivan Illich.

As novas descobertas vivenciadas nas duas viagens ao exterior — elas compõem o segundo ano de pesquisa — trouxeram elementos que tornaram muito mais complexa nossa investigação. Os encontros ampliaram nossa visão sobre o autor, sua obra e o contexto que circunscreve a atuação política de Ivan Illich. Ao mesmo tempo, nos deparamos com pelo menos um problema central. Assim que conhecemos alguns dos melhores amigos de Illich, tivemos acesso a relatos que foram elucidativos para tomarmos a decisão de enfrentar a obra de Illich dentro de uma clara compreensão da sua trajetória de vida, isto é, respeitar que o espírito de seus textos estão tomados por uma atitude diante dos acontecimentos que estavam em curso, sobretudo na América Latina.

No terceiro e último ano de pesquisa, começamos a leitura sistemática de sua obra. Aos poucos, devido as circunstâncias que tratamos em detalhes no prefácio deste trabalho, fez-se evidente a impossibilidade de lermos sua obra completa *pari passu* a redação da dissertação na forma de uma análise simultânea de obra e vida. Não obstante, escolhemos um caminho narrativo que passou por três capítulos.

O primeiro capítulo tem um percurso diferente dos outros dois, mas nem por isso desconexo. Fizemos uma incursão através de prefácios feitos por intelectuais amigos de Ivan Illich, ora de livros do autor, ora de livros sobre o autor. O objetivo desse capítulo foi demonstrar, por meio desses prefácios, algumas peculiaridades levantadas por esses autores, como por exemplo Eric Fromm e Lee Hoinacki, mas também de apontar como eles identificavam, no tempo e contexto histórico, as características da obra deixada por Ivan Illich. Nesse sentido, o leitor terá elementos suficientes para localizar a crítica de Ivan Illich e mapear onde está circunscrita sua obra. Isso não aparece de maneira sistemática, o que respeita a maneira de pensar e escrever do autor. Illich não tinha uma lógica positivista ou cientificista.

O leitor encontrará, nesse primeiro capítulo, uma característica que define sobremaneira o exercício intelectual do autor, a saber, seus interessantes *insights*. Podemos dizer que esse primeiro capítulo traz elementos, ainda que de maneira dispersa, suficientes para identificarmos o romantismo illichiano. Da mesma forma, o ecologismo político *avant la lettre*, aparece como um fluxo oriundo desses *insights*. O leitor não encontrará um discurso lógico que concatena conceitos da ecologia ou sociologia ambiental de maneira sistemática, nem uma tese sobre a ecologia política. O que será possível observar é o caráter “espontâneo”, para usarmos um termo de André Gorz, que fez da crítica illichiana um ponto de partida para os fundamentos da ecologia política, sobretudo os ecologistas franceses, como Jean-Pierre Dupuy, por exemplo.

O segundo capítulo tem um caráter narrativo que contempla elementos biográficos. O leitor encontrará dados que auxiliam na construção de uma linha temporal, mas também algumas informações que ajudam a identificar a atitude de Illich diante da vida, isto é, as escolhas que o autor fez e como elas levaram a trajetória dele para lugares que não faziam parte de um plano inicial. Escolhemos esse caminho por duas razões.

Em primeiro lugar, Ivan Illich é um autor esquecido pela cultura científica¹. No Brasil não tínhamos, até o presente trabalho, nenhuma pesquisa realizada sobre a vida e obra de Ivan Illich. O leitor de língua portuguesa não encontrará traduções da recente biografia lançada por Martina Kaller-Dietrich, *Ivan Illich: Sein Leben, sein Denken* (2007), nem das conversas de Ivan Illich com David Cayley, que compõem dois livros inundados de dados biográficos, *insights* e testemunhos do autor; *Ivan Illich in Conversation* (1992) e *The Rivers North of the Future: the testament of Ivan Illich as told to David Cayley* (2005). Dessa forma, entendemos que era necessário um capítulo com teor biográfico, para trazer na língua portuguesa elementos até então desconhecidos.

Em segundo lugar, entendemos que seria incoerente separar o homem de sua trajetória. A obra publicada e amplamente conhecida de Ivan Illich nasceu da sua trajetória². Ele esteve diante de elementos estruturais e circunstâncias, sobretudo na América Latina, que o moveram a fazer certas escolhas que eram sempre acompanhadas de textos aonde aparecem as reflexões críticas do autor. Seus textos são fruto de um engajamento político, eles nascem de uma atitude diante da vida. Questões concretas, materiais se quiserem, foram o pano de fundo de sua obra. Mais do que isso, as posições do autor são baseadas em experiências sentidas na carne e não oriundas de elocubrações fora do vivido. Por isso, seus textos convidam o leitor a olhar para o solo de onde ele veio, e firma seu passo, e para as relações que existem entre o que está mais próximo dele. Segundo Ivan Illich, esses são os pontos de partida para qualquer questão.

Vale ressaltar que, apesar do caráter essencialmente biográfico do capítulo dois, também despendemos algumas análises textuais. Como o capítulo narra a trajetória de Ivan Illich, do seu nascimento (1926) até sua mudança para Porto Rico como vice-reitor da Universidade Católica em Ponce (1956), fizemos a análise dos textos que surgiram nesse período³. Entre eles, o texto sobre a situação dos porto-riquenhos recém chegados à Nova Iorque de 1950, *Puerto Ricans in New York: not foreigners, yet foreign* (1953).

Por fim, o terceiro e último capítulo, mas não menos importante, trata de seis textos fundamentais de Ivan Illich. São eles: *La elocuencia del silencio* (1958), *La vaca sagrada* (1959), *La alternativa a la escolarización* (1960), *La desescolarización de la Iglesia* (1960), *La alianza para el progreso de la pobreza* (1960) e *El reverso de la caridad* (1961). Eles fazem parte do que mais tarde tomou forma de um livro conhecido como *Celebration of Awareness: a call for institutional revolution* (1969), que foi editado por Ivan Illich no contexto do Centro Intercultural de Documentação (CIDOC).

¹ Sabe-se que alguns grupos de estudos têm se formado na Itália. Recentemente, o filósofo e teólogo italiano Giorgio Agamben adquiriu os direitos para a tradução, edição e publicação da obra de Ivan Illich. No México, sabemos que a Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) sediou, em 2014, um seminário sobre Ivan Illich. De qualquer forma, não sabemos de pesquisas recentes sobre o autor e sua obra a não ser a de Todd Hartch, *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the crisis of the west* (2015) e a de Martina Kaller-Dietrich, *Ivan Illich (1926-2002). Sein Leben, sein Denken* (2007).

² Illich afirmou que seu doutoramento em filosofia rendeu uma tese sobre o pensamento germânico no século XII. Embora esse estudo tenha um teor muito mais acadêmico, Illich é conhecido por suas obras “panfletárias” e seus ensaios menos acadêmicos. Ambos surgem da trajetória do autor, a saber os elementos concretos que estavam diante de seus olhos e lhe causavam a necessidade de refletir sobre eles.

³ É importante que o leitor saiba que não fizemos a análise da tese de doutorado de Ivan Illich (1950). Além de não encontrá-la em nenhum veículo cibernético, soubemos através de amigos do autor que ela nunca foi publicada e quiçá pode ser encontrada em Salzburg na Áustria. Não tivemos acesso a esse material.

A escolha desses textos não foi por acaso. Entendemos que neles estão contidas as reflexões, *insights* e inflexões do jovem Illich de uma forma bastante ensaística, sem deixar de lado o rigor da tradição, que norteava o autor. Além disso, o próprio Illich fez referência a esses textos como o germe fundante de um fazer da escrita, que nasceu nesse período. Illich teria retomado a confiança na sua intuição a partir dessas experiências, que se tornaram, até o fim de sua vida, fonte de inspiração para criação textual.

Os seis textos fazem parte da fase sacerdotal do autor, isto é, quando ele ainda atuava como padre jesuíta provido de atribuições típicas da tradição da Igreja Católica Romana. Por isso, a linguagem teológica, incomum na escrita acadêmica, aparece recorrentemente durante quase todo o texto. Dessa forma, respeitamos a maneira de escrever do autor e assumimos sua linguagem como forma de manter-se fiel ao texto. De qualquer forma, esses textos possuem muitos elementos — dispersos entre argumentos, *insights* e digressões — que respondem marginalmente nossas indagações iniciais.

Mas afinal, por que escolhemos esse caminho? Não haveria na totalidade da obra de Illich textos que pudessem responder de maneira muito mais evidente nossas hipóteses? Aqui cabe trazer à luz o movimento que guiou quem escreveu essa dissertação. Acreditamos que a fase que analisamos (1926-1967) contém a riqueza da narrativa de um homem e sua obra diante de um mundo em transformação. Não de um mundo abstrato, mas um mundo que está diante dos meus olhos e pode ser transformado pela atitude de um homem. A fase em Porto Rico e depois a frente do Centro Intercultural de Formação (CIF), que mais tarde foi rebatizado como CIDOC, nos pareceu um convite ao olhar atento para as questões concretas ao nosso redor. Elas podem ser percebidas para que possamos encontrar soluções a partir de um sincero engajamento, uma atitude diante da vida. Esse nos pareceu o caminho que trouxe em detalhes essa experiência de Ivan Illich, tanto na sua trajetória quanto na sua obra. Ele deixou *Princeton University* para ser padre num bairro periférico de Manhattan (1951), dentro de uma comunidade porto-riquenha, que falava uma língua até então desconhecida dele, para atuar diretamente na vida social e religiosa dessas pessoas. Para nós, o caminho que seguimos está nutrido de momentos de inflexão como esse; eles se apresentam como um eixo estrutural de nossa escrita. Justamente por que nos interessa a ecologia do mundo vivido e não aquela monopolizada pelos burocratas das instituições modernas, controladoras e autoritárias.

Finalmente, dividimos o terceiro capítulo em três seções basilares da crítica textual analisada: a linguagem, as instituições e as alternativas. Acreditamos que esses três elementos compõem o núcleo central dos seis textos que tratamos. Dessa forma, o leitor encontrará a crítica de Ivan Illich às instituições no cerne de sua obra. Essa crítica nasce a partir de um olhar para e de dentro da Igreja Católica Romana e se estende até as formas modernas de instituições, como escolas, hospitais etc. Por isso, o ecologismo aparece de maneira marginal, pois não se trata de uma abordagem, ao menos no caminho que escolhemos, propriamente de conceitos da sociologia ambiental. No entanto, o pensamento de Illich exposto nesses textos já possui elementos que sugerem um ecologismo político *avant la lettre*, sobretudo suas reflexões sobre o *savoir-faire* (saber-fazer), que se tornaram conceitos fundamentais para as teses de ecologistas franceses, tais quais André Gorz e Jean-Pierre Dupuy⁴.

Os erros, incompreensões e imprecisões são de total responsabilidade do autor dessa dissertação. Esperamos ter cumprido com a tarefa de produzir um texto que respeita a memória do autor. Nossa escrita buscou à máxima aproximação com a forma de escrever do autor. Para isso, tivemos que abandonar formas convencionais da escrita acadêmica. Assumimos o risco.

⁴ Respectivamente: *Ecológica* (1975) e *Introdução a crítica da Ecologia Política* (1980).

2. A CRÍTICA RADICAL DA MODERNIDADE DE IVAN ILLICH: UM OLHAR ATRAVÉS DE PREFÁCIOS

“I have no expectations from technology, but I believe in the beauty, in the creativity, in the surprising inventiveness of people, and I continue to hope in them”

“A sense of being able to celebrate the present and celebrate it by using as little as possible, because it’s beautiful, not because it’s useful for saving the world, could create the dinner table which symbolizes opposition to that macrabe dance of ecology, the dinner table where aliveness is consciously celebrated as the opposite of life”

Ivan Illich in conversation, Ivan Illich

Ivan Illich, apesar da incontestável importância crítica de seus escritos, como buscaremos mostrar neste capítulo, é um autor esquecido. A despeito de ter sido traduzido para várias línguas, suas edições cedo se esgotaram. Em português a última edição de qualquer um de seus livros data da década de 1970⁵. Nas línguas inglesa, francesa e alemã suas reedições são igualmente remotas. Em 2006, o Fundo de Cultura Económica do México lançou suas *Obras reunidas*, em dois volumes. E recentemente elas foram reeditadas em língua espanhola. Felizmente, também, para os leitores da língua italiana⁶, a obra de Illich tem sido reeditada com frequência e grupos de estudos têm ressurgido principalmente na *Università degli studi Roma Tre*, sob a batuta do Prof. Dr. Giacomo Marramao. Do mesmo modo, é raro encontrarmos referências contemporâneas ao autor. Ora, vários autores já mostraram como podem ser diversos e complexos os caminhos que levam um autor ao ostracismo intelectual ou literário (DARGNTON, AGUIAR, BOURDIER,). No caso de Ivan Illich, uma pista bastante sugestiva podemos encontrar nos prefácios de

⁵ ILLICH, Ivan. *A Expropriação da Saúde: Nêmesis Médica*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975. Esse livro teve grande repercussão e tornou Illich conhecido dentro de vários ciclos de intelectuais, tais quais Eric Fromm e Philippe Ariès, para citarmos apenas alguns exemplos. Não obstante, o livro que foi publicado em 1974 originalmente em inglês, *Medical Nemesis*, com uma versão atualizada e revisada por Illich em espanhol, *Nêmesis Médica*, tardou apenas um ano para ter sua versão traduzida para a língua portuguesa.

⁶ O teólogo e filósofo Giorgio Agamben está dirigindo novas traduções da obra de Ivan Illich para o Italiano. A recente tradução do livro *Vernacular Gender* foi contemplada com uma introdução de Agamben. O processo de tradução está sendo acompanhado com o ressurgimento de grupos de estudos.

seus livros, em geral feitos por pessoas intimamente ligadas ao autor e que por isso nos trazem um importante testemunho de sua atividade intelectual. Nestes prefácios apresentam-se, de maneira um tanto difusa, duas razões principais para este esquecimento: a falta de compreensão de sua obra, mas também a posição de *outsider* assumida pelo autor.

Mas há ainda uma outra razão pela qual tais prefácios parecem-nos esclarecedores: eles nos mostram um elemento comum, um sentido, um fio vermelho que perpassa toda a obra de Illich, isto é, a sua crítica radical da modernidade. Radical por duas razões. Primeiro, porque critica a modernidade em seus aspectos mais fundamentais, mais estruturais. Depois, porque esta crítica está fundada sobre seu humanismo intransigente. No primeiro volume das *Obras reunidas*, acima citada, logo na primeira página, Jean Robert e Valentina Borremans⁷ defendem que Illich foi o mais lúcido dos críticos da sociedade industrial. Os séculos XIX e XX são conhecidos na história pela rápida mudança de estruturas sociais e econômicas, mormente devido ao avanço da indústria em escala planetária. Para Illich, no entanto, “lo que radicalmente cambió es que se volvió prácticamente imposible para los pobres vivir fuera de las redes del dinero⁸”. A história com Seu Pocidoni é um bom exemplo dessa assertiva. A afirmação segue: “la destrucción de su mundo de subsistencia ancestral se perpetró en nombre de su ‘desarrollo’”. Nesse sentido, embora o capitalismo exploratório seja um mal, a imposição aos pobres de um “bem” que os expropria deles mesmos é ainda pior⁹.

Já é deveras conhecida a crítica que Walter Benjamin faz a esta ruptura com a experiência proporcionada pela modernidade, bem como a busca desesperada por religar-se¹⁰ a esta experiência originária perdida (BENJAMIN). A riqueza dos temas que Ivan Illich aborda seguem um esquema rapsódico, um termo que ele amava particularmente por sua evocação do mundo da oralidade. Em seu livro, *No Vinhedo do Texto*, Illich se revela como um historiador da relação entre oralidade e escrita. Nesse livro, que parte se faz como um comentário ao *Didascalicon* de Hugo de São Victor¹¹ — ou sobre a arte de ler bem — e outra parte uma tese elaborada e rica sobre a passagem da oralidade para a escrita compulsiva, Illich narra o processo de desencarnação da palavra, a constituição lenta e gradual de uma palavra vazia. Ler, segundo o autor, era uma sinestesia, uma atividade que implicava todos os sentidos, era o transbordar de sensações ativadas por palavras vivas. A ideia mesma de o vinhedo de um texto coloca o sentido de palavras com vitalidade, capaz de gerar vida, de trazer frutos que são saboreados. Assim, se fazia necessário “escuchar las voces paginarum”. Escutar as vozes da página, atentar aos ruídos incansáveis, como os de uma abelha. Era nessa corporificação sensorial da leitura que se mastigava gentilmente as palavras, as mordida com a boca e recebia no coração o deleite de seu frescor até embriagar-se pelo doce aroma delas. A leitura era uma experiência de correspondências, no sentido empregado por Baudelaire. Illich era conhecido pelo exercício de ler lentamente e com frequência em voz alta, pois se esforçava, com isso, a escutar as vozes das páginas.

Para o Illich teólogo, a encarnação do verbo¹² é o coração da revelação do evangelho. O verbo encarnado poderia ser amado na carne. “O verbo, a palavra são, carnaís quando são pronunciadas por uma boca e

⁷ Ambos conheceram Illich e acompanharam de perto sua trajetória. Borremans foi que, esteve ao lado de Illich na criação do Centro Intercultural de Documentação (CIDOC) e cumpriu papel fundamental na condução dos fóruns de debate que lá aconteciam, bem como na formulação dessas discussões na forma de livros, ou panfletos. Além disso, ela segue até hoje sendo uma figura importante na reedição da obra do autor.

⁸ ILLICH, Ivan. *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 19.

⁹ Ibid.

¹⁰ Vejam aqui o sentido original da palavra religião, *religare*.

¹¹ Cardeal místico da Saxônia e importante teólogo e filósofo da Idade Média.

¹² Ao final deste trabalho tratamos de explorar aquilo que o autor chama de as consequências perversas da encarnação do *lóγος* (palavra/verbo), que para ele permanece um mistério, não no sentido de um quebra-cabeça

escutadas por um ouvido de carne. Hoje em dia de cem palavras escutadas num dia, noventa não emanam de bocas de carne e se dirigem menos ainda a interlocutores pessoais¹³. Illich levava essa questão bastante a sério. Foram raríssimas as vezes em que o autor aceitou utilizar um microfone, na verdade ele tentou evitá-lo ao máximo, mesmo diante de uma grande audiência. Em um artigo sem publicação e entregue em nossas mãos por David Schwartz, *The Loudspeaker on the Tower: Belfry and Minaret*¹⁴, Illich explicita que usou o microfone apenas quando a arquitetura do auditório era tão moderna que silenciava a voz nua. O autor recusava tornar-se um alto-falante. Illich achava um absurdo dirigir-se a um grupo de pessoas que estavam para além do alcance de sua voz. “I refuse to address people whom my access to the microphone puts at an acoustic disadvantage during the question period”. Dessa maneira, Illich preservava o equilíbrio entre o auditório e a presença visual e evitava uma rejeição maior da intimidade comprometida pelo excessivo ruído dos alto-falantes. O curioso é que na maioria dos casos, seus anfitriões e plateia aceitavam sua decisão. Se aproximavam para mais perto de Illich, alguns sentavam-se no chão, e o auditório se preparava com maior cautela para escutá-lo¹⁵. Mas houve razões mais profundas pelas quais Illich renunciara ao microfone, sobretudo nessas circunstâncias onde ele estava fisicamente presente.

O falar cria um lugar, um lugar de encontro. Lugar é algo precioso que tem sido obliterado pelo hegemônico espaço gerado pela locomoção de alta velocidade, pelo planejamento padronizado, as telas e os alto-falantes. Para Illich, essas técnicas poderosas des-*locus* (tira desse lugar) a voz e dissolve o discurso numa mensagem codificada que se encaixa universalmente em qualquer “falante”, cria uma voz onipresente num espaço de qualquer tamanho. Somente a *viva vox* tem a potência de criar a concha dentro da qual orador e ouvinte se encontram.

A primeira carta de João, o evangelista, — epístola que faz parte do rol de cartas conhecidas como católicas, pois não foram direcionadas a nenhum grupo específico, como geralmente são as de Paulo, mas para circularem entre as comunidades cristãs do primeiro século espalhadas pelo vasto Império Romano (de caráter itinerante) — se inicia com um belíssimo testemunho: “o que ouvi, o que vi com meus próprios olhos, o que contemplei e senti, o que apalpei com minhas próprias mãos do Verbo da vida — porque a Vida se manifestou¹⁶”. Para Illich, a palavra proferida é palavra vivida, ela surge da carne, da experiência que é homóloga ao discurso. Assim se recoloca no tempo o verbo que se faz carne. No princípio era o verbo e o verbo era ação.

A voz uníssona que se dirige ao público talvez tenha suas origens nos campanários e minaretes. Dos campanários emanam o timbre metálico das profundezas subterrâneas, sua voz de espírito terreno evoca as origens do elemento férreo. Dos minaretes emanam o hálito humano, anunciado do topo, essa voz corta a rotina

ainda por resolver, mas de um lugar cujo pensamento, pela sua natureza, não pode penetrar. Essas ideias estão claramente ilustradas no livro *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*.

¹³ ILLICH, Ivan. *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 25. Entramos em maiores detalhes a respeito dos significados desse entendimento de Illich sobre a tecnologia e o uso expropriador da ferramenta no texto *La aceleración paralisadora*, capítulo oito do livro *Alternativas*, mais conhecido pelo título de sua versão inglesa, *Celebration of Awareness*. O autor obedecia um ritual fascinante quando lhe cabia a palavra proferida ou escrita. Não gostava de ser gravado, filmado ou fotografado. Um retrato quem sabe teria um sentido vernacular e seria recebida com maior cordialidade. O Mistério da Encarnação sempre esteve no horizonte de Illich. Em *Rivers North of the Future*, essa questão foi trabalhada com bastante entusiasmo.

¹⁴ Já existe uma versão disponível em pdf online, basta buscar pelo título do artigo. Uma versão está disponível no anexo deste trabalho.

¹⁵ No artigo mencionado, Illich narra alguns relatos bem interessantes ligados a essa experiência. Mais de uma vez ele recebeu cartas de jovens estudantes e pessoas diversas compartilhando que, desde o encontro com ele na palestra ministrada sem o microfone, passaram a treinar suas vozes para desenvolver seu alcance e timbre, como muitos retóricos fizeram por muito tempo.

¹⁶ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

como um raio que invade o tempo dos negócios humanos¹⁷. Ainda no artigo supracitado, Illich expõe uma breve e rica reflexão sobre a história dos sinos. Ele acredita que seria tolice perseguir, na pré-história, a busca pelo inventor do sino. Há relatos de sinos na tradição chinesa datados de 1250 AC. No *Êxodo* da *Torá*, Moisés legisla a vestimenta de Arão e descreve onde deveriam ficar pendurados os sinos. Na primeira carta aos Coríntios, naquilo que hoje definimos como capítulo treze, o apóstolo Paulo escreve sobre o amor (*ἀγάπη*) e usa a imagem do sino que ressoa. Sabemos que o uso do sino tem um sentido distinto para cada cultura em determinado período histórico. Na Europa, no entanto, o uso do primeiro sino campanário pode ser aproximadamente datado. Illich nos conta que numa carta escrita em 535, pelo diácono de Cartago, Fulgentius Ferrandus, para seu amigo Eugippius, abade de um monastério em Nápoles, continha informações sobre um objeto, já usado no norte da África, que permitia um costume sagrado dos mais abençoados monges. O uso desse objeto evocava um tempo sentido. Ele falava do sino. Há também relatos da maneira com a qual deveria ser tocado esse objeto, ora impulsionado diretamente por homens, ora pendurado por uma corda que permitia o balanço manual¹⁸. Era do sino que eles falavam, de um tempo capturado por um trabalho manual. Esse tempo era para ser sentido, como experiência estética, mas também permitia um aspecto que é dado coletivamente e que não pode ser separado daquilo que é vivido. O livro do historiador Johan Huizinga, *O Outono da Idade Média*, tem um belíssimo primeiro capítulo intitulado *A veemência da vida*¹⁹, na qual encontramos a seguinte tese:

Havia um único e inconfundível som que venciam sempre o clamor da vida agitada e que, por mais difuso que soasse, por um momento elevava tudo a uma esfera de ordem: o dobrar dos sinos. Na vida cotidiana, os sinos eram como espíritos protetores cujas vozes familiares ora anunciavam luto, a alegria, a paz ou a desordem; ora conclamavam, ora advertiam. Eram conhecidos por apelidos: a gorda Jacqueline, o pontual Rolando. Conhecia-se o significado dos toques. Ninguém era indiferente a esses sons, a despeito de seu uso excessivo.

Já na Idade Média, o sino tem uma importância ímpar na dinâmica da sociabilidade, como ressaltou Huizinga, não apenas por marcar o tempo e oferecer uma referência cronológica para as atividades humanas, mas por sua relação íntima com os principais acontecimentos da época. O autor fala de duelos que foram anunciados ao som dos sinos, invasões inesperadas ou até mesmo celebrações que mereciam o ininterrupto cintilar dos metais. Guardadas as devidas proporções, as sirenes também são inconfundíveis para o homem da cidade moderna industrial, o motorista sabe o que fazer diante desse som, bem como o sentido de alerta e de aproximação são reconhecidos, a despeito de seu uso excessivo. A era medieval foi marcada pelo dobrar dos sinos, referência para os habitantes da vila, o arauto mor. O sino convocava, rompia o silêncio típico da Igreja e anunciava de suas torres tudo aquilo que necessitava a atenção de todos. Ele também imprimia um ritmo. O tempo dos sinos era um tempo mais largo, parece que cabia mais vida nesse espaço sonoro. Em outro texto clássico, Jacques Le Goff busca opor o

¹⁷ Muitas mesquitas passaram a utilizar alto-falantes para anunciar a hora das orações. As grandes cidades possuem uma trilha sonora barulhenta, em sua maioria carros ou construções que encobrem de maneira desproporcional a voz humana. Illich conta no artigo que os minaretes eram desconhecidos no tempo de Mohamed, como também foi nos primeiros séculos do islão. Quando o profeta e seus seguidores chegaram em Medina, eles fizeram suas orações sem nenhum chamado preliminar. O *hadith* conta que Mohamed, ao notar o *shofar*, usado pelos judeus para reunir sua comunidade, e o *naqus*, espécie de sino usado pelos árabes cristãos, quis a sua maneira o mesmo princípio. Ele então ordenou a Bilal que subisse no teto mais alto da cidade para gritar o chamado as orações. O convite deveria expandir-se o mais distante possível, não além do alcance da voz humana.

¹⁸ O artigo anexado contém uma vasta bibliografia sugerida pelo autor, para aqueles que tiverem interesse em aprofundar-se nos meandros dessa história.

¹⁹ HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: CosacNaify, 2010, p. 13.

tempo da Igreja, marcado pelo badalar dos sinos, ao tempo do mercador, marcado pelos ponteiros do relógio, o tempo vivido, ao tempo medido, mensurado, quantificado, isto é, o tempo do camponês, dos ritmos agrários medievais, ao tempo dos comerciantes, dos ritmos urbanos modernos²⁰. Nesta mudança de ritmos, como mostrou Lucien Febvre, vai toda a história do dealbar do mundo moderno.

Illich conclui o artigo tratando do uso ecumênico dos sinos e trazendo argumentos baseados em seus estudos e pesquisas no acervo de ordens da corte francesa do século XIX e as decisões da suprema corte sobre a matéria de quem tem o “direito sobre o sino”, uma questão central de contenda entre bispos católicos e autoridades civis. A importância cívica dos sinos se mantém após a revolução francesa. Ainda existia um poderoso domínio dos sonidos cintilantes mesmo no início do século XX. Seria o prefeito da cidade a autoridade que definiria quando o sino convocaria a população? Quem afinal teria o direito de soar os sinos? A transição para um ocidente pós-cristandade também passou por essa questão.

Ora, o argumento da oralidade, da leitura em voz alta e toda a digressão a respeito do sino, são caminhos que revelam a crítica de Illich ao ocidente industrializado. Trata-se de uma crítica às ferramentas da modernidade, tecnologia se preferirem. Aquilo que é produzido para suprimir distâncias e gerar comodidade, na verdade, cria abismos entre os envolvidos. O fato de Illich se recusar a usar o microfone revela o quanto o autor se incomodava com a condição de uma plateia que só pode ouvir e que, para conseguir ouvir, precisa do suporte de uma ferramenta que esconde o autoritarismo de quem tem a fala. É interessante também refletir sobre a questão da oralidade, justamente no tempo em que vivemos, onde a leitura é individual, silenciosa e raramente compartilhada. Essa experiência da leitura oral em grupo, que remonta tradições antigas, parece recolocar na nossa era um outro tempo, como se pudéssemos, de alguma maneira bem sutil, reviver o tempo dos sinos. Uma pergunta, no entanto, nos parece necessária. Por que Illich se preocupou em deixar uma obra escrita? O momento da fala direcionada ao público nos parece mais difícil de ser distorcida num médio e longo prazo. Coisa que a escrita permite com maior facilidade. Temos uma pista.

O Zarathustra de Nietzsche, nos primeiros dias após sua descida do monte, alerta que “de tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito²¹”. A obra de Ivan Illich foi escrita com sangue! A obra de Ivan Illich é do espírito! O aforismo, *Do ler e escrever*, ainda nos relembra que “não é coisa fácil compreender o sangue alheio²²”. A tarefa de compreender o que pulsava no sangue de Illich de fato não é coisa fácil.

Esperamos ter cumprido com esse esforço e dedicação na busca incansável em compreendê-lo para respeitar os sacrifícios do autor. A análise de certas questões trazidas por Illich tem o intuito de compreender o argumento do autor, sua inteligibilidade. No entanto, um homem de vinte e sete anos pleiteando um título de mestre no seu sentido mais objetivo, ou seja, de um certificado oferecido por uma instituição, é incapaz de alcançar as profundezas de algumas teses. O direito à dor, por exemplo. Ou a preparação para a morte e os cuidados de si. O autor deste trabalho desconhece na experiência do vivido o que representam essas atitudes diante da vida. Coloco-me como um observador que se interessa pela visão de mundo do autor, mas não tenho pretensão nenhuma de supor conhecer de perto teses tais como essas que narrei. Não cabe nesse momento levantar críticas a maneira particular e

²⁰ LE GOFF, Jacques. *História & Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 40.

²² *Ibid.*

radical com a qual Illich interpreta o mundo. Esse trabalho pretende dar um passo de compreensão e aproximação com o pensamento do autor e sua trajetória intelectual.

O leitor encontra nesse texto a seguinte situação: dependendo do livro de Illich ele se enuncia ainda nas primeiras páginas, ora como historiador, teólogo; ora como filósofo, ou sacerdote; ora como sociólogo ou antropólogo, etc. De fato, Illich foi um grande polímata, sua capacidade de navegar por águas distintas respeitando o rigor da tradição e a maneira do fazer de cada especialidade impressiona. Ainda assim, cabe que façamos um pequeno alerta. Não nos pareceu coerente ossificar o autor circunscrevendo-o em qualquer uma dessas definições. Para cada desafio que Illich debruçou-se seguindo suas inquietações o autor escolheu a melhor abordagem. Por exemplo: em *Celebração da Consciência* Illich fala como sacerdote e teólogo em alguns dos artigos (*O Reverso da Caridade* e *A Metamorfose do Clero*), mas se coloca também como filósofo (*A Eloquência do Silêncio*), sociólogo (*A Aceleração Paralisadora* e *A Aliança para o Progresso da Pobreza*), politicólogo (*Consciência Política e Controle de Natalidade*) etc. Esse é um aspecto importante da trajetória intelectual de Ivan Illich. Ao manter-se fora dos rótulos, o autor encontrou liberdade para refletir e expressar os frutos de suas incansáveis investigações, que embora estejam bem alicerçadas numa rigorosa pesquisa, servem-se da intuição sempre aguçada e incentivada por ele.

Lee Hoinacki, amigo íntimo de Illich, companheiro de escrita, confidente e parceiro de reflexões — quicá aquele que conheceu mais de perto o autor — escreveu também outro lúcido prefácio, para um livro bem interessante chamado *The Challenges of Ivan Illich*²³. Hoinacki abre a coletânea de ensaios sobre seu amigo trazendo nas primeiras linhas um pequeno alerta sobre como ler Ivan Illich. Geralmente as pessoas consideram Illich um crítico social, ou historiador, ou filósofo e, raramente, um teólogo. Na verdade, ele não produziu uma teoria social coerente, ele não escreveu um grande estudo histórico e não será lembrado como um importante filósofo do século XX.

No entanto, Illich trouxe contribuições surpreendentes para cada uma dessas áreas. Em *Desescolarização da Sociedade*, por exemplo, pode-se perceber as estruturas e mitos que dirigem as crenças na sociedade moderna. Illich, às vezes considerado um medievalista, conhecia bem a teologia apofática, chamada também de teologia negativa, que pode ser encontrada desde os textos de Dionísio o Areopagita até nas formulações da *Suma Teológica* de Thomas de Aquino. O desconhecimento dessa epistemologia pode sugerir que o texto trata somente de escolas, o que não é verdade. Hoinacki relembra o sentimento de estranhamento presente na obra de Kierkegaard em relação ao progresso²⁴, ideia predominante no século XIX em que viveu. Embora Illich não seja um Kierkegaard do século XX, sua vida e obra apresentaram uma postura similar àquela tomada por Kierkegaard.

A não ser que o leitor de Illich proceda dessa forma, jamais será possível apreender a crítica de Illich ao ocidente industrializado²⁵. Cabe aqui retomarmos a epígrafe deste trabalho. “A leitura que objetifica os livros de Illich, isolando-os de mim mesmo, de onde estou, de como vivo, começa como uma performance de diletantismo e

²³ HOINACKI, Lee; MITCHAM, Carl. *The Challenges of Ivan Illich*. Albany: State University of New York Press, 2002.

²⁴ Também do século XIX e bastante crítico dessa ideia, Nietzsche expõe o seguinte entendimento no seu *Anticristo*: “a humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvido não significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento (NIETZSCHE, 2006, p.32)”

²⁵ HOINACKI, Lee; MITCHAM, Carl. *The Challenges of Ivan Illich*. Albany: State University of New York Press, 2002, p. 2. Lee Hoinacki sugeriu uma espécie de homologia entre o engajamento de Illich e Kierkegaard. A hipótese de um existencialismo cristão na obra e vida de Illich pode ser levantada, desde que não se confunda com o existencialismo de Heidegger e posteriormente Sartre.

termina como um exercício débil e fútil²⁶. Já falamos que a medida da crítica de Illich ao ocidente industrializado trouxe elementos que contribuíram para a formulação de uma ecologia política *avant la lettre*. Essa medida precisa ser vivida, se queremos seguir o conselho de Hoinacki, entendida a partir de onde está o leitor e com ele vive. Mas isso não é apenas uma sugestão de Hoinacki para uma leitura honesta de Illich, mas uma advertência.

Outro aspecto interessante que notamos nesse prefácio é a maneira com a qual Hoinacki define o processo de escrita de Illich. Poucos tiveram a oportunidade que Lee teve de acompanhar Ivan na sua trajetória — eles se correspondiam dessa forma. Hoinacki não somente participou desse processo, mas foi uma figura chave na busca bibliográfica para a costura da trama textual de Illich. Ele afirma que a maneira de Illich, no sentido de maneira entendido pelos renascentistas (origem do maneirismo), é muito mais baseada em afirmações aguçadas e perspicazes do que numa sustentação de argumentos teóricos. Isso não significa que suas afirmações não estejam fortemente alicerçadas e profundamente enraizadas em fontes precisas. Da mesma forma que Nietzsche encontrou nos aforismos a filosofia com martelo, uma escrita que quebra as tábuas eternas da verdade absoluta e reencontra na poesia a experiência pré-socrática do discurso, Illich também concebeu sua heurística na combinação de uma escrita repleta de *insights*, mas que também carrega o peso da tradição. Esse duplo aspecto do fazer teórico do autor lhe permitiu manifestar uma polifonia textual, com vozes que refletiram suas inúmeras influências. Esta quebra do protocolo cientista é outra forma de crítica profunda à modernidade. Nesse sentido, nossa escrita busca respeitar o “método” do autor, ela é carregada de costuras que trazem as ideias e o exercício do pensamento do autor ao passo que cumpre com o intuito de análise.

O prefácio de Hoinacki termina com uma assertiva que nos interessa sobremaneira. Para ele, a formação completa que Illich teve somada à sua capacidade impressionante de leitura, absorção e envolvimento radical com movimentos sociais na década de 1960 até 1970 — e considerando sua vocação religiosa e sua capacidade de interpretar o seu tempo — lhe trazia certa clareza de que nenhuma palavra ou ação é completa em si mesma. O poder de sua prática, em vida e arte²⁷, deriva de certo reconhecimento de que ele enfrentava uma crise, isto é, uma encruzilhada. Para Hoinacki, havia apenas duas escolhas para Illich: ou ele seguiria o mundo contemporâneo na direção de sua acédia²⁸ pós-moderna (espiral do tédio — o bocejo que engole todo o mundo), ou seja, deambular na direção do niilismo; ou ele viveria em esperança, com os olhos fixos num futuro escaton²⁹

²⁶ Ibid. Tradução nossa.

²⁷ Illich tinha uma visão ampliada da arte. Ele experimentou por muitos anos a arte do sofrimento, quando carregou por mais de trinta anos um tumor que começara do tamanho de uma uva passa, localizado no lado direito de sua face, e que, em 2002, no ano de sua morte aos 76 anos, tinha o tamanho de uma bola de futsal. Isso não era masoquismo, senão uma maneira de cuidar de si. Ele entendia, no sentido que Eric Fromm emprega em seu livro *The Art of Loving*, que amar era uma arte. Portanto, esse sentido que ele emprega de arte está vinculado a uma ideia de transmissão de um conhecimento que foi mantido tradicionalmente e tem sentido dentro de uma experiência compartilhada e ensinada como doutrina da vida.

²⁸ Lee Hoinacki foi, entre muitas outras atribuições, um sacerdote dominicano. A escolha da palavra acédia aqui não é por acaso. Outrora, acédia fazia parte da lista de pecados capitais. O monge Evagrius Ponticus a inclui numa lista de oito pecados capitais. Essa que temos maior referência atualmente combinou acedia (ακηδία) e preguiça (οκνηρός) num mesmo registro. No entanto, as diferenças são enormes. Preguiça tem uma conotação mais comportamental. A acedia, no entanto, é um estado de espírito que leva a uma “tristeza do mundo”. Ela toma o homem como uma força capaz de lhe arrancar todo ânimo por vida e lhe joga na escuridão rastejante de quem cortou suas próprias asas. Não obstante, Dante a define como a incapacidade de amar que leva ao completo desespero do suicídio.

²⁹ A questão escatológica reaparece no século XX de várias formas. Depois do trauma da bomba atômica, se inicia uma nova era apocalíptica. Ela representa a capacidade objetiva e real de extermínio completo da vida humana tal qual a conhecemos até então. No entanto, esse assunto tem vários matizes interpretativos. Não está no escopo deste trabalho aprofundar-se nessa questão, porém cabe que façamos alguns comentários. Novas

(ἐσχατος). O germe fundante da segunda opção, aquela pela qual Illich foi chamado e chamou, pode ser encontrado no posfácio de *Desescolarização da Sociedade*, intitulado *O Renascimento do Homem Epimetéico*³⁰. Esperança, para Illich, não representava nem um estado de otimismo (Illich foi capaz de perceber sua geração com profundidade e lucidez; o otimismo seria muito mais uma versão positiva das expectativas, flerte limítrofe com a ilusão), nem essa anestesia na alma chamada pensamento positivo. Ao contrário, Illich viveu a esperança, no seu sentido mais forte, como uma fé crente na bondade da natureza³¹. A esperança é uma atitude diante da vida, um caminhar, uma experiência, não uma formulação advinda da leitura precisa dos cenários que o tempo vivido permite levantar.

Ora, cabe aqui uma pequena conclusão. Hoincki trouxe elementos importantes para uma leitura depurada de Illich. A polifonia textual, por exemplo, é uma característica central de sua obra. Ela não é acidental. Os textos do autor estão permeados de experiências pessoais advindas de situações concretas. Como ficará claro no terceiro capítulo, Illich adentra os estudos sobre educação e escolarização justamente por que estava inserido num contexto que se fez necessário olhar com urgência para esses assuntos. Ele não teve uma formação rigorosa e vertical na filosofia da educação ou pedagogia. Seu envolvimento com o assunto vem de situações concretas que levaram o autor a mergulhar nesses assuntos a partir do ponto de vista em que ele estava inserido. Dessa forma, quando alguém se encontra diante dessa concretude da vida, que exige um posicionamento, ou engajamento se quiserem, é crucial marcar posição. E essa posição pode ter, aos olhos de Illich, dois pontos de partida fundamentais.

Chegamos num lugar onde Illich faz duas grandes distinções muito importantes: esperança e expectativa. Illich não encara esses conceitos da forma com a qual Reinhart Koselleck define o “campo de experiências e o horizonte de expectativas”. Koselleck trabalhou com essa categoria correspondente a um tempo da história; Illich enfrentou esses dois conceitos voltando-se para uma atitude diante da vida. Desenvolvimento é uma palavra de promessa, garantia proferida para romper com as leis da necessidade por meio dos novos poderes da ciência, tecnologia e política. A esperança em alcançar o que é bom foi substituída pela expectativa de que as necessidades serão satisfeitas³². Illich segue esse argumento dizendo que, enfaticamente, expectativas se referem a um “ainda não” diferente da esperança. A esperança orienta na direção do imprevisível, inesperado, da oportunidade de

ferramentas capazes de trazer uma contaminação planetária aparecem paralelamente à bomba atômica. Não apenas os pesticidas e agrotóxicos, mas também um padrão de consumo calcado numa sociedade industrial mundial que esgota os recursos do planeta, produzindo lixões do tamanho de cidades. A esquerda do século XIX e XX, de certa maneira, esteve amparada numa espécie de messianismo escatológico. A espera ou a ação na direção de uma revolução transformadora carrega elementos apocalípticos. A revolução como triunfo de uma justiça universal e perpétua encontra alguns pontos de contato com a tese da extinção, levantada por certas frentes científicas. Os relatórios do IPC relatam teses de astrofísicos ingleses narrando uma hecatombe do planeta terra, vinculado a uma crise ecológica irreversível, assim como a extinção plena da espécie humana e de outros seres vivos devido ao ciclo natural da terra. Temos, dentro desse registro da escatologia, livros como o de Slavoj Žižek, *Vivendo no Fim dos Tempos*; ou de Luiz Marques, *Capitalismo e Colapso Ambiental*; ou de Paulo Arantes, *O Novo Tempo do Mundo*; ou de Elisabeth Kolbert, *Field Notes from a Catastrophe: Man, Nature, and Climate Change*, para citarmos apenas alguns. Embora cada um desses livros tenham vertentes distintas de pensamento, o tempo escatológico aparece como um lugar comum entre eles. Para Illich, contudo, a ideia de escatologia estava vinculada a um tempo do eterno, aquele tempo do profeta Daniel e das revelações do apocalipse de São João. Para ele, manter os olhos fixos num escaton significava estar disponível para a percepção de que o tempo divino entraria na história a qualquer momento. Nesse sentido, ele se afasta das ideias mais presentes no pensamento escatológico atual entre os intelectuais e cientistas, que estão amparados numa visão laica da história e do próprio fim eminente. Quer seja esse fim um fim simbólico ou real, Illich entendia que a esperança no seu sentido mais forte, era o estado de espírito que reconhece esse tempo eterno.

³⁰ Ambos títulos na língua portuguesa são traduções nossas do original *Deschooling Society* e *The Rebirth of the Epimethean Man*.

³¹ CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 9.

³² SACHS, Wolfgang. *The Development Dictionary*. New York: St. Martin's Press, 1992, p. 98.

surpreender-se³³. Expectativas estão calcadas nas promessas do desenvolvimento. Elas estão orientadas na direção do clamor, da demanda e do direito; são construídas pelo funcionamento impessoal de um sistema que pode distribuir saúde, educação, segurança, entre outras coisas. Nesse sentido, a esperança enfrenta o imprevisível, enquanto que a expectativa, o provável. O século XX transmutou esperança em expectativa. Esse é o sentido que Illich deu a “Aliança para o Progresso”, que falaremos mais adiante.

Para Illich, sociedades cujas necessidades se definem amplamente em termos de superprodução de bens e serviços padronizados, concebidos por profissionais que controlam a produção e que prescrevem, ao mesmo tempo seu consumo, são fundamentalmente desenvolvidas. Desenvolvimento, nesse registro, “implica a realocação das capacidades generalizadas e de atividades de subsistência pelo emprego e o consumo de mercadorias; implica o monopólio do trabalho remunerado em relação a todas as outras formas de trabalho; finalmente, implica uma reorganização tal do entorno que, o espaço, o tempo, os recursos e os projetos se orientam para a produção e o consumo, enquanto as atividades criadoras de valores de uso, que satisfazem diretamente as necessidades, se estancam ou desaparecem. Todas essas mudanças e processos idênticos, em todo o mundo, se estimam inevitáveis e boas”³⁴. Há uma proximidade desse argumento com o capítulo um do *Capital* de Karl Marx. É assim que Illich compreende o surgimento do *homo economicus*. O homem do cálculo, mas também das expectativas, essa dependência nos resultados que são planejados e controlados pelo homem. Expectativas, finalmente, se expressam na forma de uma ânsia por satisfação que existe como parte de um processo previsível e que produzirá, em última instância, aquilo que alguém tem o direito de proclamar. Em outras palavras, a promessa da satisfação exige o direito de ser plenamente realizada. A macro e, sobretudo, a micro-economia esbanjam-se nesse conceito de expectativas. Illich percebeu que o desenvolvimento passou a cumprir um papel que Deus não foi capaz de realizar, isto é, manipular o outro para sua própria salvação. O Centro Intercultural de Documentação (CIDOC), que outrora ocupou a cidade de Cuernavaca, México, foi erguido por Ivan Illich justamente para contradizer essa pujante cruzada em direção ao desenvolvimento.

Ora, a crítica de Ivan Illich ao ocidente industrial chega à crítica da expectativa pelo desenvolvimento. Nesse sentido, e por isso o capítulo três trata da Aliança para o progresso, o desenvolvimento como modelo de sociabilidade e missão civilizatória corroe na estrutura de um povo a experiência da alta esperança.

Essa leitura da sociedade industrial mundial, mais precisamente da cruzada desenvolvimentista, levou Illich a uma crítica da ecologia política antes mesmo do próprio termo. Ainda na década de 1960, Illich argumentara que a menos que a degradação da natureza fosse entendida dentro do registro da mudança fundamental da orientação da sociedade moderna, isto é, uma sociedade baseada no valor de uso, o ambientalismo culminaria num novo arranjo de instituições tutelares, ocupadas por um outro arranjo de *experts*, que trabalham na gestão e vigilância do cotidiano das pessoas. Por isso a forma particular do autor de abordar a crise ambiental. Ela é real, ela é sim um desdobramento das sociedades industriais, ela se revela por meio de aquecimento, degelo, extinção de espécies, degradação do meio em que se realiza a vida, desmatamento etc., porém, a abordagem dessa crise, pelo menos na década de 1960, não passava pela crítica de um Estado social baseado na noção de equidade dentro de diretrizes que mantinham um nível cada vez mais elevado de crescimento industrial³⁵.

³³ Há aqui um diálogo com Fromm, *A Revolução da Esperança*.

³⁴ ILLICH, Ivan. *Obras reunidas*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 56. Essa tese está no título *O Trabalho Fantasma*, que faz parte dessa coletânea de obras reunidas, no caso o volume II.

³⁵ ILLICH, Ivan. *Obras reunidas*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 327. Essa tese está no título *Energia e Equidade*, que faz parte dessa coletânea de obras reunidas, no caso o volume I.

É por isso que o autor ficou conhecido por erguer uma ecologia do mundo vivido. É dentro desse contexto que Illich aparece como um pensador da crítica radical aos problemas ambientais trazendo para o debate o modo de reprodução da vida humana como fator determinante. É importante ressaltar que Illich não é um ecólogo por excelência, no sentido vertical do termo. Essa postura de enfrentar os problemas ambientais por meio de uma crítica do modo de vida humano, é própria de Ivan Illich, e será mais tarde própria dos ecologistas políticos. A ecologia política, portanto, nutrida por esse sentido nasceu daquilo que André Gorz, em seu livro *Ecológica*, chamou de “protesto espontâneo contra a destruição da *cultura do cotidiano*”³⁶ pelos aparelhos de poder econômico e administrativo”. Evidentemente que podemos encontrar essa atitude bastante anterior à Illich. Para não irmos tão longe, basta citarmos alguns nomes mais conhecidos, desde Francisco de Assis até Henry Thoreau e Leon Tolstoi. De qualquer forma, a formulação dessa espontaneidade como uma linha de pensamento deve muito ao trabalho de Illich. A natureza que Illich “defende” não é aquela dos naturalistas nem da ecologia científica, é fundamentalmente a defesa do mundo vivido, do meio que parece “natural” por que suas estruturas são acessíveis. Acreditamos que esse tipo de ecologismo toma corpo na obra de Illich de tal maneira que a ele é atribuído, por autores como Gorz e Jean-Pierre Dupuy, o título de fundador da ecologia política, embora ele não reivindicasse esse título ou tivesse essa intenção. Nesse sentido, Illich se aproxima daquilo que Dupuy chamou de “crítica global e radical do modo de produção industrial”³⁷.

Mas o que restara desse mundo do valor de uso, da subsistência, do espaço, tempo e recursos que são significados coletivamente e apropriados de maneira a trazer liberdade e não escravidão? Restou a esperança, para Illich, no sentido forte que já explicitamos. A esperança centra as necessidades numa relação pessoal e não institucional, da qual surge o encontro com a dádiva³⁸. É por isso que a amizade enlaça todo o conjunto da obra de Ivan Illich, como bem expressou Aaron Falbel³⁹, ela é a forma pela qual ele experimentou a esperança plena em

³⁶ GORZ, André. *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 30. Por *cultura do cotidiano* o autor entende “o conjunto dos saberes intuitivos, dos *savoir-faire* vernaculares (no sentido que Ivan Illich dá ao termo), dos hábitos, das normas e das condutas usuais, graças aos quais os indivíduos podem interpretar, compreender e assumir sua inserção no mundo que os cerca”.

³⁷ DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à crítica da Ecologia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

³⁸ Pensa-se aqui dádiva no sentido da gratuidade. O termo em inglês é *gift*. O presente, ou a dádiva, ou a gratuidade estão amparados na esperança. A expectativa de um presente é frustrante, pois ela vive de alimentar uma promessa que está enraizada numa demanda, num sentimento de dever. A natureza do presente, da gratuidade é surpreender. A capacidade de surpreender vem do nada, por isso é uma dádiva; não está vinculada ao merecimento, mas ao não-saber. É interessante, como exercício filológico, refletirmos no uso da palavra δωρά (dora) — Pandora seria a doadora de tudo, que presenteia gratuitamente e surpreende no seu ato — da qual deriva δωρεάν (dorean), por exemplo. Não temos a pretensão de nos colocarmos como filólogos, o que não somos. Na verdade, nos interessa o exercício curioso das palavras, que pode estar completamente equivocado. De qualquer forma, é interessante como no evangelho segundo São João essa palavra grega δωρεάν (dorean) aparece numa circunstância que explicita a amplitude do senso de dádiva. No capítulo 15, verso 25, o Cristo disse: “... é para que se cumpra a palavra escrita na sua Lei: Odiam-me sem motivo”. No inglês a tradução ficou “without cause”. Notem que a ideia de presente está atrelada a uma experiência sem motivo, que não tem precedente. Assim, Cristo tratou o ódio como presente, algo que, no seu processo de depuração, regalou uma atitude mais aquecida diante da vida. Ainda que num primeiro momento surja como maldição. Assim também aparece em Mateus 10, verso 8, nas palavras do Cristo: “De graça recebestes, de graça dai”. O sentido de algo sem motivo, que carrega a etimologia da palavra grega, também aparece com uma pequena alteração, δωρον (doron), no evangelho segundo Mateus, por exemplo, com o sentido de presente. No capítulo 23, verso 19, o Cristo também disse: “Cegos! Que é maior, a oferta ou o altar que santifica a oferta?”. Aqui a oferta seria o *gift*, o presente dado gratuitamente (o vocábulo em alemão, *Umsonst* — literalmente do nada — significa gratuidade). O horizonte de alcance da dádiva, do presente, dessa gratuidade que surpreende fica bastante claro no vernáculo grego. BÍBLIA. Grego. *Greek-English Interlinear New Testament*. Illinois: Tyndale House Publishers, 1990.

³⁹ HOINACKI, Lee; MITCHAM, Carl. *The Challenges of Ivan Illich*. Albany: State University of New York Press, 2002, p. 129. Esse livro editado por Lee Hoinacki, quem fez o prefácio que citamos, e Carl Mitcham,

tempos tão sombrios. A amizade e a esperança caminham juntas para Illich, pois elas nascem necessariamente de uma relação pessoal. Elas rompem como fruto da fé, isto é, para Illich, “um estado do saber que não se baseia nos recursos da minha inteligência. Encontra certeza na palavra de alguém que confio e faz desse saber, que é baseado numa confiança mútua, mais fundamental do que qualquer outra coisa que eu conheça pela razão. Isso, certamente, só é uma possibilidade quando creio que a Palavra de Deus pode me atingir. Faz sentido somente se Aquele que eu acredito é Deus⁴⁰”. Estar disponível para surpreender-se é um estado de espírito daquele que vislumbra um horizonte inimaginável e imprevisível que pode, então, ser chamado de viver por fé. A perversão dessa fé, para Illich, não é simplesmente ruim. É algo maior. “É pecado⁴¹, a decisão de fazer da fé algo sujeito/submetido às estruturas de poder desse mundo⁴²”. Por isso a expectativa como modo de vida perturba tanto o autor, pois ela deteriora as relações pessoais, ela gera esse estranhamento do próximo, uma vez que se baseia numa relação institucional e impessoal. Erich Fromm, que foi um grande amigo de Ivan Illich, no seu pequeno e denso livro, *The Art of Loving*, descreve a maneira com a qual Marx expressou essa questão nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*: “Assume man as man, and his relation to the world as a human one, and you can exchange love only for love, confidence for confidence, etc.⁴³”. Concluindo, Illich percebeu que “as suposições da sociologia contemporânea (ele falara em 2002), sejam elas marxistas ou psicanalíticas, são baseadas num senso de que o conhecer de si mesmo do próximo é uma ilusão formada por uma ideologia, devido às condições sociais, pela formação e educação. Somente tirando a

apresenta uma coletânea de artigos feitos por amigos de Illich para levantar as questões que seriam os desafios intelectuais que ele enfrentava. Ele surge em 2002, ano da morte do autor. Aaron Falbel nos deixou o seguinte artigo, de onde tiramos essa afirmação, intitulado: *The Mess We're In: How Ivan Illich Revealed to Me That the American Dream Is Actually a Nightmare*.

⁴⁰ CAYLEY, David. *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi, 2005, p. 57. Tradução nossa. É interessante pensar sobre o que restou da destruição do mundo de Deus. Luiz Alfredo Garcia-Roza, num lúcido livro sobre *Freud e o Inconsciente*, quando tratou da consciência da loucura retomara a condição do Eu que vive o desamparo exterior e que encontra somente a certeza da interioridade. Das cinzas do mundo de Deus e a verdade revelada, explicita Koyré, o Eu encontrou o vazio do ceticismo e a ausência de qualquer garantia. Assim, conclui Garcia-Roza, “a dúvida com relação à transcendência foi transformada em dúvida quanto à possibilidade de se chegar a alguma verdade na imanência (Garcia-Roza, 2009)”. Aonde encontrar a garantia da distinção entre o verdadeiro e o falso? Levou quase um século para que as influências do projeto de indivíduo marxiano encontrassem no existencialismo de Sartre essa resposta. É nesse sentido que Illich entende que o *homo economicus* encontra amparo nas promessas e garantias do desenvolvimento, daí a angústia e desespero do homem moderno quando suas expectativas são frustradas (e mormente serão), ele vive na engrenagem profética do capital, o espírito absoluto da sociedade industrial que tritura seus filhos, assim como Goya pintara *Cronos*. O tempo da indústria engole a vida que a cada dia parece escorregar entre os dedos. De qualquer maneira, Illich não se refere ao deus construído na história. Ele mesmo afirmou que não falara como teólogo — posição da qual declinou —, mas como crente e historiador curioso das inegáveis consequências históricas da crença Cristã. Depois que o anjo Gabriel visitou aquela jovem judia em Nazaré e disse “Ave”, afirma Illich, ele fez algo que não pode ser negligenciado pelo historiador, ainda que não se encaixe na forma ordinária de se estudar história. “Eu creio que aquele anjo disse àquela moça que ela seria chamada a partir de agora Mãe do Deus Vivo, agora feito carne como eu e você. Eu, diante disso, ouço suas palavras (Cristo) como ninguém até esse evento pode ouvir ou olhar o outro. Isso é uma surpresa, e se mantém como surpresa, e não poderia existir como qualquer outra coisa. Isso constitui uma extraordinária forma de conhecimento que na tradição da qual faço parte chama-se fé (Cayley, 2005)”. É fundamental expor claramente o conjunto de crenças e valores que constituíam a visão de mundo do autor, dessa forma, enfrentamos sua arguição nutridos, não somente por sua visão de mundo, mas por uma leitura honesta de sua obra, a despeito das nossas convicções ou da completa ausência delas.

⁴¹ O conceito de pecado, para Illich, é a ideia moderna de consciência. O capítulo cinco de *The Rivers North of the Future* trata especificamente dessa questão e leva o título de *A Criminalização do Pecado*.

⁴² Ibid.

⁴³ “Assuma o homem como homem, e sua relação com o mundo como sendo humana, e você pode trocar o amor só por amor, a confiança por confiança, etc.”. Tradução nossa. FROMM, Erich. *The Art of Loving*. New York: Open Road Integrated Media, 2013, p. 20.

previsibilidade do rosto do próximo é que eu posso ser surpreendido por ele. Isso é o que eu tentei fazer. Eu busquei encorajar as pessoas a vislumbrarem essa possibilidade — mesmo quando eu não podia falar explicitamente sobre aquele que é o meu modelo⁴⁴”.

Outro prefácio⁴⁵ que nos convida a algumas reflexões, foi escrito por Eric Fromm para o livro *The Celebration of Awareness: the call for institutional revolution*⁴⁶, de Ivan Illich. Esse livro, na verdade, é uma coleção de artigos feitos por ele durante a década de 1960. Eles expressam os primeiros movimentos de reflexão intelectual do autor. Fromm expressa, nas primeiras linhas, que o convite de Illich para apresentar o livro é uma oportunidade de clarificar à natureza comum das atitudes e fé que ambos intelectuais compartilharam, ainda que alguns de seus pontos de vista se difiram consideravelmente. Erich Fromm definiu Illich da seguinte forma: “é um homem de particular coragem, grande vitalidade, erudição e brilho extraordinários, de fértil imaginação; todo seu pensamento está baseado em sua preocupação pela elevação física, espiritual e intelectual do homem⁴⁷”. Illich teria, na visão de Fromm, certa essência própria de uma atitude fundamental diante da vida; e como encontrar nas palavras um conceito que não distorça essa atitude, perguntou-se o amigo⁴⁸ do autor. “Dado que necessitamos comunicar-nos com palavras”, ele segue, “o termo menos inadequado parece ser ‘radicalismo humanista’⁴⁹”.

Mas o que seria propriamente esse radicalismo, e o que implica seu caráter humanista? Fromm definiu esse radicalismo não somente como um conjunto de ideias, mas sobretudo como uma atitude, uma “maneira de ver”. Essa maneira de ver poderia ser caracterizada pelo lema de *omnibus dubitandum*, tudo deve ser objeto de dúvida. Dúvida, nesse caso, não implica a incapacidade de tomar decisões, senão uma “disposição e capacidade para questionar criticamente todas as suposições e instituições que se converteram em ídolos, e a uma lógica que se supõe ‘natural’⁵⁰”. Duvidar radicalmente, nesse sentido empregado por Erich Fromm, é um ato de investigação e descobrimento que requer um espírito capaz de refazer-se, de tomar a história não como uma determinação, mas como uma contextualização. Quer dizer, questionar e não necessariamente negar. Ao parar na negação, o exercício do pensar se cauteriza e gera paralisia. Fromm se referiu a um exercício intelectual dialético, cujo processo de desenvolvimento dos opostos caminha na direção de uma nova síntese que nega e afirma ao mesmo tempo. As instituições, por sua vez, “criam certezas que amortecem o coração e acorrentam a imaginação”. Portanto, a dúvida radical é o próprio processo, que libera a mente dos pensamentos idolatrizantes; ela recoloca a imaginação no centro do processo criativo e reascende a percepção como canal de novas possibilidades e opções interpretativas do mundo.

⁴⁴ CAYLEY, David. *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi, 2005, p. 57. Tradução nossa.

⁴⁵ Nosso olhar atento aos prefácios e insistência em trazer reflexões a partir deles deve muito ao livro de Sérgio Buarque de Holanda, *O Livro dos Prefácios*.

⁴⁶ A tradução que temos no *Obras reunidas vol. I* levou o título de *Alternativas*, que foi autorizado por Illich, quem fez o prefácio dessa versão de 1974.

⁴⁷ ILLICH, Ivan. *Obras reunidas, vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 49. Tradução nossa.

⁴⁸ Temos recorrido constantemente a caracterizar as amizades de Illich pois elas são parte fundante da jornada intelectual do autor, como já explicitamos anteriormente sobre o princípio esperança. Ambos desfrutaram de uma grande amizade. Na verdade, a amizade com Fromm carregou algumas belas experiências. Erich Fromm chegou a mudar-se para Cuernavaca durante o auge do CIDOC, já que vivia na Cidade do México desde 1949, aonde lecionava na Universidade Autónoma do México. Peter L. Berger, diretor do Instituto para Estudos Econômicos e Culturais da Universidade de Boston, nos conta em um pequeno relato *Remembering Ivan Illich* <disponível em: <https://www.firstthings.com/article/2003/03/remembering-ivan-illich>, acesso 05/09/2016>, no qual Erich Fromm pedira a seu amigo que, após sua morte, caso ela fosse anterior a de Illich, ele cuidasse de sua esposa. Illich cumpriu sua promessa e passou todos os anos novos de 1980 até a morte da viúva de Fromm ao lado dela celebrando a vida.

⁴⁹ ILLICH, Ivan. *Obras reunidas, vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 47. Tradução nossa.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 48.

Fromm segue sua arguição apontando que “a atitude radical não existe no vazio. Não começa do nada, senão que começa nas raízes, e a raiz, como disse Marx certa vez, é o homem⁵¹”. Esse homem, que é a raiz da qual nasce o radicalismo que se refere o autor, precisa ser entendido como um processo, e não como uma coisa a-histórica; trata-se da possibilidade de realização da sua potência, potência de dar maior intensidade a seu ser, maior harmonia, maior amor, maior percepção. Porém, trata-se também do potencial para ser corrupto, com seu poder de ação que se transforma em paixão por exercer poder sobre os demais, paixão essa que se degenera como destrutora da vida.

Tudo isso significa, para Fromm, que o radicalismo humanista questiona qualquer ideia e qualquer instituição com o objetivo de saber se elas contribuem ou obstaculizam a capacidade do homem de viver em sua plenitude. Os artigos que analisamos e que fazem parte desse livro, tratam justamente de questionar essas premissas que Illich entendeu como idolatrizantes. Ele fez isso desde uma crítica assídua à obrigatoriedade da escola até a função do clero na década de 1960. Erich Fromm acrescenta que, embora seja possível apontar inúmeras premissas que fizeram parte do escopo da crítica de Ivan Illich, uma delas em especial recebeu atenção do autor: o conceito moderno de progresso. Erich Fromm definiu o progresso, nesse prefácio em questão, da seguinte maneira: “princípio de constante aumento da produção, do consumo, da economia do tempo, da maximização da eficiência e lucro, do cálculo de todas atividades econômicas sem levar em conta seus efeitos sobre a qualidade de vida e o desenvolvimento do homem; o dogma de que o aumento do consumo conduz à felicidade do homem, de que o manejo das empresas de grande escala devem ser necessariamente burocrático e alienado; que o objetivo da vida é ter (e usar), em lugar de ser; que a razão reside no intelecto e está divorciada da vida afetiva; que o mais novo é sempre melhor que o velho; que o radicalismo é a negação da tradição; e que o contrário de ‘lei e ordem’ é a falta de estrutura⁵²”. Em poucas palavras, as ideias e categorias que surgiram durante o desenvolvimento da ciência moderna e da industrialização são superiores a todas aquelas das culturas anteriores, e indispensáveis para o progresso da raça humana. Finalmente, o radicalismo humanista tem a coragem de questionar todas essas premissas e não se assusta em chegar a ideias e soluções que parecem absurdas, como a desescolarização da sociedade. Fromm concluiu seu texto afirmando que o radicalismo humanista de Ivan Illich, presente na totalidade de sua obra, esteve eivado pelos aspectos mais plenos e imaginativos.

Cabe, nesse momento, uma pequena conclusão para o capítulo um. Vimos que Illich produziu uma obra ampla e bastante horizontal, isto é, que ele se debruçou sobre muitos assuntos, devido às experiências vividas, mas não formulou nenhuma teoria social. As raízes que nutriram o pensamento de Illich estão na tradição da Idade Média e na teologia cristã, mas seu olhar esteve atento sempre às circunstâncias do agora seguro de que a esperança o surpreenderia. Essa atitude, como intelectual produtor de cultura, como agente político ou padre, pode ser entendida, na perspectiva de Fromm, como radical e humanista. O leitor pode agora situar Illich num arcabouço de ideias e tirar suas conclusões.

Esperamos ter cumprido com o papel de breve apresentação do autor. Sigamos para uma narrativa da sua história até a formação do CIDOC, onde entraremos com a análise de sua primeira obra (1967), *Celebration of Awareness*, na qual Erich Fromm nos deixou o prefácio do qual tratamos.

⁵¹ Ibid. Tradução nossa.

⁵² Ibid., p. 49.

3. A TRAJETÓRIA DE IVAN ILICH (1926-1956)

“Unless I’m crazy, I can be responsible only for those things about which I can do something”

“So I say let’s be alive and let’s celebrate — really celebrate — enjoy consciously, ritually, openly, the permission to be alive at this moment, with all our pains and with all our miseries”

Ivan Illich in conversation, Ivan Illich

3.1. A vida de Ivan Illich: origem, juventude e a perseguição nazista

Ivan Illich nasceu em Viena no dia 4 de setembro de 1926, primogênito de Piero e Ellen Ilic. Sua mãe tinha origem judaica, mas foi batizada protestante quatro anos antes de casar-se com Piero, quando tornou-se, enfim, católica⁵³. A família Ilic tinha heranças aristocráticas da região da Dalmácia⁵⁴, aonde seu pai conquistou o título de engenheiro civil. Eles possuíam terras na região e a infância de Illich foi bastante marcada por uma itinerância entre a Dalmácia e Viena. Nesse sentido, Illich foi criado num ambiente trilingue, o que pode explicar sua extrema facilidade com as línguas. Sua língua materna foi o croata, mas também o alemão e o francês. A França foi destino constante de seus pais. Illich nascera cercado de intelectuais, conhecidos de seus pais, tais quais Jacques Maritain, Ludwig Klages, Rainer Maria Rilke e Rudolf Steiner. Jacques Maritain, no entanto, foi aquele com quem Illich manteve uma relação mais próxima.

O porquê do nascimento de Ivan Illich em Viena e não na região da Dalmácia deu-se por causa de complicações durante a gestação, que obrigaram sua mãe a mudar-se para Viena em busca dos melhores tratamentos médicos possíveis. A principal propriedade da família ficava numa ilha do mar Adriático, chamada Brac, onde vivia seu avô. David Cayley relatou em seu livro, *Ivan Illich in Conversation*, que o mesmo barco que levou Ivan para ser

⁵³ KALLER-DIETRICH, Martina. *Vita di Ivan Illich: Il pensatore del Novecento più necessario e attuale*. Roma: Edizioni Dell Asino, 2011.

⁵⁴ Na época do nascimento de Illich a região fazia parte do vasto Império Austro-Hungáreo. Durante a segunda Grande Guerra foi ocupada ora pela Alemanha nazista, ora pela União Soviética. Após o fim da guerra, esteve sobre domínio soviético até a formação da antiga Iugoslávia. Hoje a região está distribuída entre os territórios da Croácia, Bósnia e Herzegovina e Montenegro, a beira do mar Adriático.

abençoado por seu avô, também levou o primeiro alto-falante visto na ilha, em 1926. Desde então, o silêncio perdeu sua essência comunal na ilha de seus avós e passou a competir com os alto-falantes que amplificavam as vozes escolhidas para tanto, disse Illich certa vez. O aspecto que manteve relativamente parecida a configuração das relações na ilha dos Illich desde a idade média, transformou-se radicalmente a partir da década de 1930. Os impactos da industrialização nos seus variados sentidos foram experimentados por Illich desde sua infância.

Em Viena, durante a década de 1930, Illich passou a ser considerado meio-ariano e ficou amparado pela proteção diplomática até a morte de seu avô judeu (1941), que faleceu na mesma casa onde nascera, em Brac, e que data da época das cruzadas. Martina Kaller-Dietrich⁵⁵, que fez uma vasta pesquisa sobre a vida de Ivan Illich, narra em seu livro *Vita di Ivan Illich*:

“Aprile 1938. Ivan Illich ha undici anni e siede con i suoi compagni in un banco prima classe al Piaristengymnasium di Vienna. Il professore di tedesco entra in aula e squadra il ragazzo. Lo invita ad andare davanti alla classe e a mostrare il suo naso di profilo. Questo naso — afferma il professore rivolgendosi agli allievi con tono da esperto — dimostra una ‘caratteristica razziale’ che rivela ‘fattivamente l’appartenenza ebrea’ (KALLER-DIETRICH, 2011)⁵⁶”.

Em 1938, aos onze anos de idade, Illich já tinha percebido que o mundo do qual o trouxera para a vida havia desaparecido⁵⁷. Nesse mesmo ano, Illich caminhava pelos vinhedos nos arredores de Viena quando sentiu o fétido cheiro, trazido pelo vento, das tropas de Hitler, que em poucos dias tomaram a Áustria. O mundo tal qual Illich conhecia mudara para sempre. Ele disse a David Cayley, certa vez, que daquele dia em diante ele sabia que jamais daria crianças para a casa de seus avós⁵⁸. Esse voto permaneceu até sua morte. Em 1941, após a morte de ambos avô e pai, Illich passou a ser considerado meio-judeu. Ele, com sua mãe e seus dois irmãos gêmeos, tiveram de fugir, do que então se tornara a Áustria, Terceiro Reich, e buscar abrigo na Itália fascista. Illich passou o restante de sua juventude entre Florença e Roma. Em Florença, Illich concluiu o colegial no *Liceo Scientifico Leonardo da Vinci*.

⁵⁵ Martina Kaller-Dietrich ensina História Moderna na Universidade de Viena, aonde é vice-diretora do departamento de história. Ela escreveu em 2007 um livro sobre a vida de Ivan Illich, *Sein Leben, sein Denken*, ou sua tradução para o italiano (2011), *Vita di Ivan Illich: Il pensatore del Novecento più necessario e attuale*, que basicamente remonta uma biografia detalhada do autor ao passo que analisa seu pensamento. Esse livro inaugura o rol de biografias e estudos sobre Ivan Illich, uma vez que os dois livros de Cayley: *Ivan Illich in Conversation* (1992) e *The Rivers North of the Future* (2005), foram escritos baseados em entrevistas e conversas diretamente com Illich. O primeiro de Cayley contém informações biográficas preciosas, no entanto, estamos nos referindo a trabalhos posteriores a morte de Illich. Outro livro que trata de Ivan Illich e seu pensamento é *The Challenges of Ivan Illich*, coletânea de ensaios sugerida por Lee Hoinacki e Carl Mitcham aos parceiros e amigos intelectuais que ora caminharam com Illich, ora reconheceram sua influência sobre seus trabalhos. Nessa época, Illich ainda estava vivo e ofereceu um artigo como fechamento desses ensaios. O livro proposto por Mitcham e Hoinacki é de uma riqueza inigualável, a biografia e a obra do autor assumem a forma de relatos vivos e de experiências de amigos e intelectuais partilhadas ao lado de Illich, sem deixarem de reformular os desafios que Illich expressou em suas obras e seu pensamento. Assim cumpriu-se um texto mister de obra e vida. Apesar da riqueza desse livro, também não se trata de uma biografia pós falecimento. Na verdade, o que queremos dizer é que os autores desses livros tiveram acesso direto a fonte, conheceram Illich e conviveram com ele. Esse pequeno trabalho bem como o de Todd Hartch, *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the crisis of the west*, e o de Kaller-Dietrich são fruto de uma segunda geração de biografias e reflexões; estamos ancorados no texto, nas memórias e nos encontros mediadores e intermediários, que apesar de serem fontes vitais jamais remontariam o encontro face a face.

⁵⁶ Abril 1938. Ivan Illich tem onze anos e senta-se com seus colegas em uma classe da escola *Piaristengymnasium*, em Viena. O professor de alemão entre em aula e espreita o menino. O convida para dirigir-se adiante da classe e mostrar seu nariz de perfil. Esse nariz — afirma o professor abordando os alunos com tom de especialista — demonstra uma “característica racial” que revela “factualmente a afiliação judaica”. Tradução nossa.

⁵⁷ CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1.

Quando perguntado por Cayley sobre sua formação, vale a pena reproduzirmos tal qual o texto do original: “*Cayley: Your education was in Rome? Illich: It still goes on*”⁵⁹. Ele obteve uma titulação superior em química com mestrado em cristalografia (1942-1945). Segundo Illich, o motivo pelo qual ele se inscreveu na universidade em Florença foi simplesmente prático, para cumprir uma formalidade. Ele angariaria legitimidade se tivesse um cartão de identidade fornecido por uma universidade, que providenciaria uma falsa identidade ao autor; ele se tornara John Illich debaixo dos olhos dos Fascistas. Estudar lhe dava acesso a uma pequena ferramenta bastante útil para camuflar-se no dia-a-dia. Illich uniu-se a resistência nesse período. Devido a fluência na língua alemã, ele era capaz de adular oficiais alemães e conseguir algumas informações. Certa vez, ao descobrir que os alemães planejavam deslocar rebanhos de gado para o abastecimento das tropas, Illich conduziu o maior número de vacas para as montanhas e as deixou escondidas. Ele mesmo dissera que não se tratava de uma tremenda ação heróica⁶⁰, mas naquelas circunstâncias, qualquer medida que travasse o avanço nazista era comemorada e tinha importância efetiva e simbólica. Desde então, Illich enraizou-se como *outsider*. Depois de anos atuando nas bordas do sistema político, a resistência foi tomada como natural. E permaneceu dessa forma. Illich foi um intelectual de resistência no seu sentido mais forte. Resistência contra o progresso criador de necessidades básicas que são impossíveis de serem satisfeitas na medida de suas promessas e na escala de seu alcance global. De certa forma, as circunstâncias da guerra jogaram Illich para essa posição de *outsider*, por uma questão de vida ou morte, e lá ele permaneceu durante toda sua trajetória — o que depois veio a ser uma questão de vida ou morte da sua imaginação e capacidade de surpreender-se diante do outro.

Ao final da guerra, Illich frequentou o *Collegium Capranicum*, onde conseguiu uma formação sacerdotal adequada. Ele, dessa vez com outras intenções, terminou *suma cum laude* a matéria de História, Filosofia e Teologia na Universidade Gregoriana de Roma, instituto papal⁶¹. Quando perguntado por Cayley sobre o que o fez decidir pelo sacerdócio, Illich respondeu: “I don’t know. I don’t know about most of the important decisions in my life”⁶². Illich se utilizou do vocábulo *ganas* em espanhol, que também funciona na língua portuguesa, embora pouco utilizado, para complementar sua resposta. O encontro mesmo do autor com o termo é bastante curioso. Certa vez, quando vivia em Porto Rico, Illich estava na casa de um amigo e professor de filosofia da Universidade Católica — onde ele foi vice-reitor (1956 - 1960) — quando este pediu a sua filha de cinco anos, Mañe Estades, para deitar-se pois já estava ficando tarde. A menina respondera, contudo, “*no me da la gana*”. Illich, que até então não estava familiarizado com a palavra, perguntou ao professor o seu significado. Ele respondeu: “Ivan, it means different things for a man and a woman. When a woman tells a *caballero* ‘no me da la gana’ or, I don’t have *ganas*, a *caballero* doesn’t ask anything further”⁶³. Illich relatou que provavelmente seus estudos sobre o gênero começaram nesse dia. Talvez ele estivesse se referindo a uma decisão que não vem dos sentimentos nem da mente, mas de uma “íntima experiência misteriosa”. Ela seria uma decisão visceral que combina escolha com uma experiência de ser tomado e invadido por uma certeza inexplicável. Não seria sensato especularmos mais sobre esse assunto.

⁵⁹ Ibid., p. 81. “*Cayley: Sua educação foi em Roma? Illich: Ela ainda continua*”. Tradução nossa. Illich morreu acreditando que até seu último suspiro ele estava diante de um processo educativo. Essa atitude é bem diferente do conceito de educação continuada presente na pedagogia. Não está no escopo deste trabalho levantar o embate entre essas ideias, mas Illich trata da ideia de educação para sempre em *Deschooling Society*.

⁶⁰ HARTCH, Todd. *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the crisis of the west*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 4.

⁶¹ KALLER-DIETRICH, Martina. *Vita di Ivan Illich: Il pensatore del Novecento più necessario e attuale*. Roma: Edizioni Dell Asino, 2011, p. 36.

⁶² CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 85. “Eu não sei. Eu não sei sobre as decisões mais importantes da minha vida”. Tradução nossa.

⁶³ Ibid. “Ivan, tem significado diferente para homens e mulheres. Quando uma mulher fala a um cavalheiro ‘não me dá as ganas’ ou, eu não tenho ganas, um cavalheiro não pergunta mais nada”. Tradução nossa.

De qualquer forma, a carreira na hierarquia da Igreja Católica era uma possibilidade bastante real. Do lado paterno provinha uma família aristocrática com boas referências na Igreja. Illich era muito talentoso e envolto de um carisma impressionante⁶⁴. Nesse período, Illich se aproximou bastante do Monsenhor Giovanni Montini, que veio a ser o papa Paulo VI (1963). O círculo de intelectuais em volta de Montini contava com um velho conhecido da família, Jacques Maritain, que, assim como Illich, também tinha origem judaica e posteriormente convertera-se ao catolicismo. Maritain, nesse período, era embaixador da França no vaticano. Ele cedia sua casa para grupos de estudo e leitura de Tomás de Aquino e os tomistas. Ivan Illich participou assiduamente desses encontros. A teologia de Aquino contribuiu imensamente para o exercício reflexivo de Illich. Jacques Maritain⁶⁵, no entanto, deixou o cargo de diplomata em 1949 para assumir a cátedra de Filosofia moral na Universidade de Princeton. Paralelamente, o Mons. Montini convidou Ivan Illich para entrar na *Accademia dei Nobili Ecclesiastici* para seguir carreira nos altos postos da hierarquia da Igreja, como diplomata, por exemplo. Ivan Illich recusou. Ele estava interessado em seguir os passos de Maritain e voltar aos seus estudos sobre Alberto Magno⁶⁶. A carreira nas ciências lhe parecia muito mais interessante. Ele queria distanciar-se de Roma e da burocracia da Igreja.

Nesse ínterim, ainda no ano de 1949, Illich voltou para Viena para ajudar sua mãe na recuperação do patrimônio que fora tomado pelos nazistas. Aconselhado por seu advogado, Illich retoma seus estudos para mais uma vez obter um registro oficial que lhe permitisse legitimar sua residência e identidade austríaca. O pós-guerra deixou a família Illich num limbo de nacionalidade, dada a fragmentação dos impérios e o surgimento de novos Estados-Nações. Dessa vez, Illich entrou num programa de Doutorado em História pela Universidade de Salzburg. O encontro com os professores Albert Auer e Michel Muechlin cativaram o autor. Ambos se tornaram os principais tutores de Illich na introdução ao método histórico e na interpretação de textos antigos. A formação que Illich teve ao lado desses professores trouxe-lhe a arte de ler bem, e de como ler autores que o fascinavam, sobretudo aqueles do século XII, período da história no qual Illich entendeu a formação do Estado moderno e a grande revolução científica, acompanhada da criação de novas ferramentas⁶⁷. Na defesa de sua tese, intitulada *A Filosofia de Toynbee. O fundamento filosófico da escrita histórica em Arnold Toynbee*, Illich recebeu *suma cum laude*. Os seminários de educação dirigidos pelo professor Muechlin foram muito importantes para Illich, na verdade, o autor revela que “it’s really the only educational course I remember which really gave me something⁶⁸”. Num dos semestres o curso focou-se na transformação da imagem da fênix durante o século III. Illich relata que os dois anos ao lado desses mestres lhe ensinaram sobremaneira a interpretação de textos. O professor Albert Auer era um monge beneditino especializado

⁶⁴ Em uma conversa com *Mother Abbis David* no Monastério *Regina Laudis* em Connecticut, Estados Unidos, tivemos acesso a relatos pessoais muito preciosos do seu encontro com Ivan Illich. Ambos se conheceram em 1952, no *Washington Heights*, bairro latino e pobre de Manhattan, Nova Iorque. Na época, Illich comandava uma paróquia, a Igreja *Incarnación*, que até hoje fica na Rua 175 com a Av. St. Nicholas. M. Abbis David era filha de imigrantes, mãe peruana e pai inglês, e vivia nesse bairro, cuja população era fundamentalmente da classe trabalhadora. Certa vez, encorajada por sua tia a conhecer o novo padre do bairro, Abbis foi à Igreja e marcou uma conversa com Ivan Illich. Ela o definiu como um homem extremamente amável e cheio de vida, cujo carisma impressionou a menina que fazia sociologia e questionava sua fé. Temos em mãos a gravação dessa conversa, que foi autorizada pela monja para os propósitos dessa pesquisa.

⁶⁵ Atualmente, Jacques Maritain é conhecido como um dos mais importantes pensadores católicos da França do século XX.

⁶⁶ Illich já tinha estudado o frade dominicano do século XII quando da sua formação em cristalografia. Ele tinha um interesse muito grande pelos filósofos desse século, sobretudo seus estudos sobre alquimia e teologia.

⁶⁷ Para Ivan Illich, ferramenta é um vocábulo mais apropriado para referir-se a tecnologia. Essa tese pode ser encontrada em: ILLICH, Ivan. *In the Vineyard of the Text*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1993.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 81. “Na verdade é o único curso em educação que eu me lembro que realmente me ensinou alguma coisa”. Tradução nossa.

na teologia do sofrimento do século XII. Ele escreveu três volumes, quase completamente desconhecidos para o público, sobre o tema. Illich teve acesso à chamada arte do sofrer, que lhe auxiliou na escrita de *Nêmesis Médica*, mas também na sua própria relação com o tumor⁶⁹ que carregara em seu rosto desde a década de 1970 até o dia de sua morte, 2 de dezembro de 2002, na sua cama em Bremen, Alemanha.

A experiência em Salzburg recolocou no coração de Illich o desejo pela carreira de professor. Mais uma vez ele recusou o convite do Mons. Montini e passou a vislumbrar a oportunidade de fazer um pós-doutorado em Princeton, onde lecionava Jacques Maritain, voltando-se para os estudos de alquimia em Alberto Magno. Ele fora convidado para realizar os estudos em Princeton e sabia de antemão que lá encontraria importantes documentos para sua pesquisa. A família Illich, especialmente na figura de sua mãe Ellen, levava quase seis anos, desde o fim guerra, tentando recuperar o patrimônio que lhe pertencia. O desgaste emocional com a burocracia do Estado e a dificuldade impressionante de regularização das condições cívicas dos membros da família, esgotaram o espírito de Illich. Ele passara anos enfrentando os aparatos administrativos das instituições modernas para tão somente conseguir de volta sua terra, residência e identidade. Diante desse incômodo contexto, somadas às intenções de estudo do autor e a parte do lado materno de sua ascendência que desde o século XIX se mudara para os Estados Unidos, decidiu mudar-se definitivamente para Nova Iorque.. No dia 27 de outubro de 1951, Illich embarcou no antigo navio da marinha estadunidense, chamado *USNS General Harry Taylor*, na cidade portuária de Bremerhaven, localizada ao norte de Bremen, com destino aos Estados Unidos. Aos vinte e cinco anos de idade, ele deixou a Europa e atracou em Nova Iorque no dia 6 de novembro do mesmo ano. Nessa época, ele ainda levava o nome de John Illich, como consta no documento da imigração alemã⁷⁰. Illich havia sido ordenado padre alguns meses antes de sua partida para a Europa.

3.2. Mudança para a América: um padre austríaco num bairro latino de Nova Iorque

No seu primeiro dia em Nova Iorque, literalmente na sua primeira tarde, reunido com alguns antigos amigos de seu avô, Illich ouviu pela primeira vez sobre os porto-riquenhos. Seus anfitriões, que viviam na Rua 75 leste, comentaram sobre a necessidade de abandonar a cidade por causa dessa gente que não parava de chegar. Até mesmo a cozinheira da família, uma senhora negra vinda do sul dos Estados Unidos, comentou que deixaria o Harlem pois ele havia sido tomado pelos porto-riquenhos. Esse peculiar encontro gerou em Illich uma curiosidade em conhecer a situação dessa gente. No dia seguinte, ele narrou isso a Cayley⁷¹, Illich foi andar até o *barrio*, bem distante das atrações centrais de Nova Iorque, e perambulou por dois dias seguidos para cima e entre as Ruas 122

⁶⁹ Em *Nêmesis Médica*, Illich explicitou suas críticas ao diagnóstico da medicina moderna e industrializada. Na verdade, o autor nunca fez um diagnóstico do tumor que levava em seu rosto. Certa vez, Illich caminhava pelo aeroporto internacional da Filadélfia quando um homem passou por ele, era um médico, e simplesmente começou a tocar a face de Illich inquieto com a situação do autor (o tumor já tinha um tamanho considerável e chamava atenção). Illich de imediato repreendeu o homem e pediu que se afastasse dele. David Schwartz, outro grande amigo de Illich, nos contou em sua casa em Ithaca, Nova Iorque, que Illich muitas vezes era tomado por um ímpeto de ira quando lhe desrespeitavam. Era um homem, nas palavras de Schwartz, extremamente dócil e humilde (chegava a ajoelhar-se aos pés das pessoas quando tomado pela consciência de algum ato inapropriado), mas extremamente intransigente com as segundas intenções, que sua percepção aguçada capitava rapidamente. Numa conversa com Beth Hoinacki, filha de Lee Hoinacki e quem nos colocou generosamente em contato com os amigos de Ivan Illich, ela nos contou que, quando menina, tinha certo medo de Illich devido seu rosto deformado pelo tumor.

⁷⁰ Disponível em: <<http://backpalm.blogspot.com.br/2012/07/illich-journey-to-america-1951.html>>. Acesso no dia 20 de Julho de 2016.

⁷¹ CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 84.

com a 5ª Avenida e 122 com a Avenida Park. Lá ele encontrou os mercados porto-riquenhos e conheceu de perto suas condições de vida. Depois desses dois dias, tomado por um inexplicável chamado, Illich se dirigiu ao escritório do cardeal Francis Spellman e pediu para que fosse alistado para assumir uma Paróquia porto-riquenha. Desse dia em diante, Illich renunciou sua vaga no programa de pós-doutorado em Princeton e foi assumir a Paróquia *Incarnación*, localizada no extremo norte do Harlem, num bairro chamado Washington Heights⁷². É interessante como esse tipo de corte abrupto na trajetória de Ivan Illich se repete constantemente. Como ele mesmo já disse, ele nunca soube explicar o que o levou a tomar as decisões mais importantes de sua vida. E aqui está uma delas.

Figura 1. Paróquia *Incarnación*, no Washington Heights, na década de 1950.

⁷² Tomado pelo desejo de sentir um pouco a experiência da caminha até o *barrio*, decidi andar do *Grand Central Terminal*, em Manhattan, da Rua 42 até a Igreja *Incarnación*, no *Washington Heights*, Rua 175. Foi no inverno de 2015, janeiro. Estava -8°C. Depois de duas horas e meia de caminha pelos doze quilômetros de asfalto, cheguei na paróquia. O trajeto é curioso, a passagem de uma cidade de arranha-céus, tomada de um ar triunfante e cosmopolita e repleta de símbolos da riqueza moderna, já a partir da Rua 122, vai se transformando numa paisagem de subúrbio, com prédios menores e mais singelos. Ao passar, no entanto, pelo Hospital da *Columbia University*, dois quarteirões depois, a Avenida Broadway cruza com a Avenida St. Nicholas, na altura da Rua 169; a mudança é notável. A atmosfera é outra. Senti-me na América Latina. Ouvia-se apenas o espanhol pelas ruas. Apesar do frio que cortava minha pele, as ruas pareciam transmitir um calor, um acolhimento diferente, a despeito da aparência mais decadente. Ao entrar numa loja em busca de um café quente, a atendente nem sequer cogitou me direcionar a palavra em inglês. Fizemos toda conversa de balcão em espanhol, como se estivesse na República Dominicana, país de origem da maioria dos moradores que atualmente vivem na região. O bairro passou por muitas transformações. Não carrega mais o caráter perigoso e ameaçador das décadas passadas (ao menos na visão de um latino-americano). De qualquer forma, Illich deve ter sentido, guardadas as devidas proporções, essa atmosfera diferente, difícil de ser explicada. Algo chamou Illich de tal maneira, que ele mudou completamente os rumos daquilo que havia planejado.

O que mais impressionava Illich, na verdade o escandalizava, era a maneira estereotipada que os novaiorquinos compreendiam os porto-riquenhos, dos moradores de rua ao prefeito da cidade e sobretudo a Igreja. Ele se incomodava bastante com a falta de sensibilidade e percepção dos locais de que esse povo recém chegado não era igual aos italianos e irlandeses e, portanto, não caberiam as mesmas políticas; era necessário uma abordagem diferente. Já se instaurava, no bairro, um conflito entre irlandeses e porto-riquenhos. Illich relatou que, de certa forma, se impressionou ao encontrar no cardinal Spellman⁷³ um atento ouvinte para suas preocupações a respeito da situação no bairro e sua visão de como a Igreja deveria se posicionar. Spellman teria sugerido um encontro entre Illich e o padre, e também professor de sociologia da *Fordham University*, onde o cardinal também estudara, Joseph Fitzpatrick. Na verdade, os dois se transformaram em grandes amigos e companheiros de ombro na campanha por uma Nova Iorque mais receptiva aos porto-riquenhos. Fitzpatrick já vinha pesquisando sobre essa questão em particular quando Illich o conheceu. O próprio Illich conta o quanto o livro de seu amigo, *Puerto Rican Americans: The Meaning of Migration to the Mainland*, contribuiu para que ele entendesse com maior amplitude o cenário a sua volta.

O catolicismo dos porto-riquenhos era incômodo suficiente para os irlandeses. A maneira peculiar como a religiosidade católica entrou nos trópicos ainda causava estranhamento para o europeu médio, e não foi diferente com os novaiorquinos. A fama que recaiu sobre os porto-riquenhos era de que viviam a fé católica de maneira inadequada, sobretudo por sua forma nada ortodoxa, se comparada aos vizinhos irlandeses. De certa forma, encontramos semelhanças entre o catolicismo brasileiro, tal qual narrado por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, e o porto-riquenho. Buarque de Holanda tratou do "tipo psicológico" do homem cordial. Esse traço definidor que o caracterizaria não seria difícil de notar. Do sagrado ao profano, encontram-se exemplos de cordialidade. O nosso velho catolicismo é um exemplo imagético: quem de nós já não ouviu falar da punição ao santo quando não responde à reza, santo de ponta cabeça, dentro de copo d'água, entre outras artimanhas que prescrevem nossa relação emotiva com o sagrado. Outro exemplo é nossa familiaridade inexplicável com Santa Teresa de Liseux⁷⁴, para nós Santa Teresinha. O que nos interessa com a comparação, no entanto, é esse culto que suprimiu as distâncias e, necessariamente, desafia a ortodoxia e torna mais maleável o ritual religioso. Esse aspecto, que também foi percebido entre os porto-riquenhos, gerou um choque com os católicos irlandeses do bairro. Essa fé "descompromissada" parecia pagã e irreverente. Com tom de extrema estranheza, chegou aos ouvidos de um europeu a afirmação de um crente "católico não praticante"⁷⁵. O conflito aumentava ainda mais com a enxurrada de falantes de língua espanhola; os subúrbios viviam um clima de bastante tensão.

⁷³ Francis Spellman era arcebispo de Nova York desde 1939. Durante a segunda grande guerra, foi mediador do Vaticano no conselho de Arcebispos para Serviço Militar na administração de Washington. Também compartilhava o espírito anti-comunista que caracterizava as décadas de 1940/50 nos Estados Unidos. Desse modo, o cardinal participava do grupo político de imigrantes irlandeses católicos. Na década de 1960, junto à família Kennedy, elegeram o primeiro presidente católico da história dos Estados Unidos.

⁷⁴ "Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. A popularidade de uma santa Teresa de Lisieux – santa Teresinha – resulta muito do caráter intimista que pode adquirir seu culto, culto amável e quase fraterno, que se acomoda mal às cerimônias e suprime as distâncias. Os que conhecem às festas do Senhor Bom Jesus da Pirapora, em São Paulo, conhecem a história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo" (Holanda, 1995, p. 149).

⁷⁵ ILLICH, IVAN. *Puerto Ricans in New York: Not Foreigners, Yet Foreign*. In: Celebration of Awareness. Estados Unidos: Doubleday Anchor, 1969. É curioso notar que, talvez incomodado com esse mesmo aspecto, Pe. Antônio Vieira também repreendeu, a sua maneira, essa fé "frouxa". No *Sermão do Espírito Santo* escreveu: "Tal é a fé dos brasis: é fé que parece incredulidade, e é incredulidade que parece fé; é fé, porque crêem sem dúvida e confessam sem repugnância tudo o que lhes ensinam, e parece incredulidade, porque, com a mesma facilidade com que aprenderam, desaprendem, e com a mesma facilidade, com que creram, descrêem. Essa é

Diante desse contexto, Illich escreveu um pequeno artigo intitulado *Puerto Ricans in New York: Not Foreigners, Yet Foreign*. Com muito estranhamento, Illich enfrentou essa situação de um cidadão estadunidense estrangeiro em sua própria casa⁷⁶. Entre os anos de 1951 a 1956, Nova Iorque recebeu cerca de meio milhão de porto-riquenhos, e considerava-se que a imigração, até então, não tinha atingido ainda o seu pico⁷⁷. As particularidades dessa imigração massiva não tinham o mesmo sentido das europeias anteriores a ela. Não foi por guerra, ou perseguição religiosa; eram cidadãos estadunidenses que, diante das mudanças radicais que tomavam curso na ilha – o chamado desenvolvimento –, encontraram na aventura de irem-se a “terra principal” uma forma de levantar dinheiro para enviar aos seus familiares na ilha. Era uma imigração que vislumbrava uma oportunidade de melhoria das condições de vida na sua terra natal. Era, por assim dizer, uma estadia com data marcada. Cinco, dez, quinze anos; outros, até o fim de suas vidas. Tudo era diferente, a começar pela língua. A esmagadora maioria, segundo Illich, falava um inglês básico (o que ajudou bastante na interação com os locais), mas o dia-a-dia era tomado pelo espanhol. Embora Manhattan seja uma ilha, não se comparava em nada com a ilha de onde eles vinham. A primeira, uma selva de pedras; a segunda, de uma natureza exuberante. O clima também era outro. Um porto-riquenho nunca veria neve, a não ser que deixasse sua terra. Suas casas eram, nas palavras de Illich, “chapéus” que os protegiam do sol. A relação com a natureza era outra. Não havia essa necessidade de proteção contra um inverno rigoroso e fatal. Em suma, as diferenças eram extremas, a familiaridade de um estrangeiro irlandês com Nova Iorque era maior do que a de um cidadão estadunidense porto-riquenho.

Na época em que Illich assumiu a paróquia no *barrio*, um terço dos católicos batizados em Manhattan e Baixo Bronx eram latino-americanos. Até aquele momento, os porto-riquenhos eram o primeiro grande grupo de imigrantes católicos não-europeus que cultivavam uma religiosidade católica com tradições muito diferentes da ortodoxia mais comum nesses bairros. O número de sacerdotes latinos era pífio, tanto em Manhattan quanto em Porto Rico. Tamanha era a dificuldade de acesso a certos *barrios* porto-riquenhos, que a visita de um padre era esporádica, senão exclusiva para um sacramento. Muitos batizaram seus próprios filhos sem a presença de um sacerdote. A capela, além de receber algumas missas, nunca todos os domingos, era um espaço comunal de encontro e de festas do padroeiro São João, que leva o nome da capital do país. Nessas circunstâncias, assistir às missas dominicais não confirmava, necessariamente, uma prática elementar da fé católica. Era comum o sincretismo com os cultos africanos, indígenas e a cultura do catolicismo feudo-colonial europeu. A idiossincrasia do catolicismo porto-riquenho chamou a atenção de Ivan Illich. Ele percebeu, com aguda sensibilidade, que a Europa e os Estados Unidos não conheciam essa fé mais orgânica e menos institucionalizada. Essa fé do dia-a-dia, do vivido, dentro daquilo que está disponível e que pode-se experimentar a despeito das limitações da burocracia do clero. Illich citou, em seu

uma das maiores dificuldades que tem aqui a conversão. Há-se de estar sempre ensinando o que já está aprendido, e há-se de estar sempre plantando o que já está nascido, sob pena de se perder o trabalho e mais o fruto (VIEIRA, 2014, p. 110).”

⁷⁶ Os porto-riquenhos, na verdade, são cidadãos estadunidenses desde 1917, ano em que o congresso dos Estados Unidos aprovou a Lei Jones. Desde então, Porto Rico é considerado um estado associado dos Estados Unidos. No entanto, apenas em 1947 os porto-riquenhos conquistaram o direito de eleger seu governador. Ainda assim, Illich percebeu que os porto-riquenhos, embora sejam cidadãos estadunidenses, eram percebidos como estrangeiros e mais imigrantes do que aqueles que o antecederam, como Irlandeses e Italianos, por exemplo. Esse paradoxo causou um interesse particular em Ivan Illich. A consideração constante de estrangeirismo, normalmente, obsta qualquer possibilidade de apreço daquilo que é único no grupo do outro. Ao mesmo tempo, o jargão “We are all Americans” (somos todos americanos) nega a herança de um ser que tem raízes próprias da sua história (ILLICH, 1969, p. 20).

⁷⁷ ILLICH, IVAN. *Puerto Ricans in New York: Not Foreigners, Yet Foreign*. In: *Celebration of Awareness*. Estados Unidos: Doubleday Anchor, 1969, p. 19.

artigo, a Lei da Igreja⁷⁸ que validava um casamento entre católicos mesmo quando não realizado diante de um padre, desde que, dentro de um mês, não tivesse nenhum padre disponível. Illich sabia que essa era uma realidade muito comum entre os porto-riquenhos, que lhes permitiu esquecer a necessidade de um padre.

Esses “maus costumes” observados pelos católicos estadunidenses causavam um sentimento de repulsa ao novo imigrante. Illich quis combater esse sentimento, ele entendia, ao contrário da maioria do clérigo local, que esses eram traços de uma fé católica com efeitos de uma “peculiar história eclesiástica”. Qualquer um que, ele falava em 1956, tivesse a oportunidade de respirar os ares de Porto Rico provaria de uma atmosfera essencialmente religiosa, de um catolicismo imbricado com a cultura-folclórica. Os nomes de Maria, José e o Salvador eram devota e constantemente invocados, a despeito do ensino da catequese. Qualquer criança, tenha feito ou não a primeira comunhão, regularmente pediria a benção dos pais antes de deixar a casa. Sem falar no constante sinal da cruz, feito antes de sair de casa, ao passar por uma Igreja ou por simplesmente estar diante de uma situação surpreendente. A casa de Deus era estendida até às praças da cidade, ela se expandia para o ar livre e tomava as ruas na forma de grandes festas. Illich visitou Porto Rico inúmeras vezes desde que assumira a paróquia *Incarnación*. Ele concluiu seu artigo chamando os estadunidenses da “terra principal⁷⁹” para uma transformação na sua forma de pensar. Ao menos se eles deixassem as velhas estruturas rígidas — família, igreja e casa — fora de uma compreensão estanque, a relação com os vizinhos seria menos pré-conceituosa. Assim, entenderiam um “José que tocava violão nos degraus da escada da igreja, ou uma Maria que fazia uma peregrinação dentro da igreja passando por cada santo e conversando fervorosamente com cada um deles”.

Por cinco anos seguidos, de 1951 a 1956, Illich esteve nas ruas de Nova Iorque consciente de que ele precisava criar maneiras de tornar a relação entre nova-iorquinos e porto-riquenhos mais amistosa. Ministros, sacerdotes, assistentes sociais, professores, todos estavam submersos numa multidão de falantes da língua espanhola. Nas palavras de Ivan Illich: “eles precisavam aprender a falar o espanhol, mais que tudo, eles precisavam sintonizar seus ouvidos e abrir o coração para as angústias das pessoas que estavam sós, amedrontadas e desamparadas⁸⁰”. Evidentemente, para Illich, tão somente estudar⁸¹ o espanhol não seria o suficiente. A campanha de Illich culminou, em 1956, com a legendária festa em honra ao padroeiro dos porto-riquenhos, São João. Essa primeira festa patronal

⁷⁸ A referência é do Código de Direito Canônico anterior ao Concílio Vaticano II e a Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* de João Paulo II. Ou seja, referiu-se a solenidade de Pentecostes do ano 1917, que sofrera sua primeira reforma do *Corpus* em 1959, por João XXIII.

⁷⁹ Tradução nossa de *main land*. Conceito utilizado frequentemente por Illich, no artigo em questão, para se referir ao vasto território dos Estados Unidos espalhado entre a costa oeste da Califórnia até o norte do estado de Washington, e a costa leste das treze colônias até a Flórida.

⁸⁰ ILLICH, IVAN. *The Eloquence of Silence*. In: *Celebration of Awareness*. Estados Unidos: Doubleday Anchor, 1969, p. 29. Tradução nossa.

⁸¹ Illich nasceu num mundo multi-linguístico, o vasto Império Austro-Húngaro contemplava cerca de dezessete línguas. A era do *Homo monolinguís*, homem de uma única língua, é muito recente. Illich se incomodava com o psicologismo de seu tempo que definia o multi-linguismo, ora como um problema fundamental na concepção do Eu da criança, ora como um privilégio de poucos devido circunstâncias específicas. Essas hipóteses descartavam completamente a formação recente dos Estados-nações e a eleição, majoritariamente, de uma única língua oficial. Quanto historiador, Illich tentou perturbar essa ideia de aprender uma língua, demonstrando que muitas pessoas na África, Ásia e América Latina não aprendiam uma língua estudando, elas aprendiam a falar. Falar no mercado da vila não era a mesma fala do lar, que era diferente da fala do vilarejo próximo e da escola. Illich, quando perguntado por Cayley sobre sua língua materna, respondeu: *I don't have a language* (Eu não tenho uma língua). Ele chegou a falar cerca de treze línguas. O espanhol lhe saía tão natural como o alemão, ele aprendeu a falar com os porto-riquenhos.

da Igreja Católica reuniu mais de trinta e cinco mil pessoas⁸². Kaller-Dietrich conta que Illich preparou cerca de trinta jovens porto-riquenhos para pesquisar na lista telefônica da cidade pelos nomes e sobrenomes latinos e os convidar para o evento. O pátio da *Fordham University*, que acolheu a festividade, fora tomado por um espírito convivial; a comunidade em peso foi se organizando espontaneamente. Comida, dança típica, romaria, música e diversão, que completavam uma tríade fundamental para a experiência religiosa da qual Illich se interessava: liturgia, ritual e festa.

Illich caiu nas graças do povo e do cardeal Spellman. Ele ficou conhecido como o “Mister Puerto Rico”, desde então. Fitzpatrick agradeceu Illich pela maneira impressionante com a qual ele foi capaz de enfrentar a exclusão que afetava a relação dos católicos porto-riquenhos e irlandeses. Além de chamar a atenção da opinião pública, Illich trouxe para as ruas uma Igreja que até então tinha dificuldades de incorporar a fé dos porto-riquenhos e remontar algumas experiências próprias da sua terra natal. Illich confessou que sua proximidade com os imigrantes latinos lhe trazia certa lembrança da Dalmácia onde nascera. Ele observou na cultura deles uma relação mais próxima com a sociedade feudal, no seu sentido da veemência da vida, uma vida menos planejada e ainda desconfiada das promessas do *american way of life*; ele percebeu que a América Latina da década de 1950 ainda não era formada pela moderna classe média obnubilada pelo *american dream*. A relação com o cardeal Spellman se estreitou bastante e Illich passou a ser um homem de confiança do príncipe da Igreja. O improvável aconteceu na relação dos dois. Spellman tornou-se extremamente leal a Ivan Illich, havia uma relação de profunda confiança entre os dois. Assim também foi a relação do cardeal com Dorothy Day, que começava a erguer o Movimento Operário Católico de Nova Iorque. Illich descreveu Spellman como um homem piedoso, como muitos irlandeses, e muito inteligente, detentor de uma memória fantástica que lhe permitiria ser presidente dos Estados Unidos (Illich entendia que uma boa memória era ferramenta fundamental para um bom político estadunidense). Aos vinte e nove anos de idade, Illich foi o mais jovem sacerdote nos Estados Unidos a ser nomeado Monsenhor. Spellman ainda o colocou na coordenação arquidiocesana das paróquias hispânicas da cidade. Uma reviravolta na trajetória de Illich permitiu que o jovem intelectual, que deixara a Europa para um pós-doutorado em Princeton, estivesse fascinado pela América Latina. Illich estava determinado a aproximar-se dos países latinos e conhecer as terras de onde vinham um catolicismo quase que anárquico, e um sujeito ainda não completamente moldado pelas instituições modernas, pela sociedade industrial e pelas promessas do desenvolvimento.

3.3. Mudança para a América Latina: Vice-Reitor da Universidade Católica de Porto Rico

Em 1956, mesmo ano da fatídica festa, Ivan Illich foi enviado pelo seu superior para Ponce⁸³, Porto Rico, e assumiu o cargo de vice-reitor da Universidade Católica. Convencido de que era necessário a formação de sacerdotes imersos na cultura latina, o cardeal Spellman orientou Illich na criação de um Centro Intercultural de Comunicação, onde seria oferecido um curso amplo e profundo da língua espanhola. Embora a vivência de Illich em

⁸² Depois de doze anos seguidos de celebração dessa festa desde 1956, impulsionada por Ivan Illich, foi oficializada a comemoração oficial do padroeiro. Essa celebração, ao longo dos últimos vinte anos, transmutou-se na *Puerto Rican Day Parade*, que na sua versão de 2016 teve a participação de mais de 600 mil pessoas, em Manhattan. Hoje é considerada a maior festa cultural dos Estados Unidos. Evidentemente, ela foi feita no verão na sua primeira versão e segue assim até hoje.

⁸³ Ponce fica no centro sul da ilha de Porto Rico. A região passava por profundas transformações. A *Operação Bootstrap*, paralelamente a reforma agrária, comandava um rápido processo de industrialização. O cenário que Illich encontrou era de uma região que passava, paulatinamente, de uma sociedade agrária para uma sociedade industrial.

Porto Rico tenha sido curta, pouco mais de quatro anos, ela certamente foi muito rica. Quando questionado por Cayley sobre onde era sua casa (na época dessa conversa, 1992, Illich vivia uma itinerância constante, a pergunta de Cayley talvez mirasse esse horizonte de um homem sem-teto), Illich prontamente respondeu Porto Rico. Ele jamais dissera, em suas próprias palavras, “Here in the United States, we..., or in Mexico, or in Göttingen, or in Marburg, or anywhere else. I would say, ‘Here, people do this’. But in Puerto Rico, I said, ‘Here, in Puerto Rico, we wouldn’t do that’, never ‘We Puerto Ricans’⁸⁴”. Illich sentia-se em casa em Porto Rico. Na sua primeira tarde no bairro Rio Piedras, onde ficava a universidade, Illich conheceu o filósofo austríaco Leopold Kohr⁸⁵. Ele era professor de economia e administração pública em San Juan na Universidade de Porto Rico. Illich teria passado na frente de sua casa e trocado olhares com Leopold Kohr, que respondeu com um sorriso cativante. Illich entendeu esse gesto como convite a uma aproximação; sentou-se, então, ao lado do professor e rapidamente a conversa migrou do inglês ao espanhol, até permanecer no som de um dialeto de Salzburg. Eles falavam sobre a importância da formulação de uma história dos costumes⁸⁶. Esse campo da história, que mais tarde teve atenção especial de Illich, sobretudo em seu livro *Vernacular Gender*, foi aquele no qual Kohr mais o influenciou. É interessante notar como a trajetória de Illich esteve repleta de encontros. Esses encontros, para o autor, foram cruciais para sua formação. Cada um deles trouxe, ora uma ideia, uma questão; ora uma amizade, um olhar, que inundaram a vida de Illich de experiências, oportunidades e reflexões. Leopold Kohr foi o professor de Ernst Friedrich Schumacher, que cunhou o conceito “small is beautiful”. O encontro dos dois amigos levantou profundo interesse de Illich por certos pensadores das décadas de 1920 e 1930, mergulhados numa questão que hoje chamamos de morfologia. Sir D’Arcy Wentworth Thompson, biólogo e matemático inglês, é um desses intelectuais. Em sua obra, *On Growth and Form* (1917)⁸⁷, o autor recoloca a estrutura da forma como uma questão fundamental da biologia. O darwinismo de sua época estava centrado quase que exclusivamente nas questões epigenéticas, super-enfatizando a evolução e subestimando as estruturas da forma. Esse debate tomou conta do século XIX. Afinal, a vida antecede a forma, ou as várias formas expressam vida? Ernst Haeckel foi quem se debruçou sobre essa questão e uniu a epigênese com a morfologia, dois campos inseparáveis, para o autor, da biologia. As pranchas de Haeckel⁸⁸ parecem um inventário das formas na

⁸⁴ CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 88. “Aqui nos Estados Unidos, nós..., ou no México, ou em Göttingen, ou em Marburg, ou em qualquer outro lugar. Eu diria, ‘Aqui, as pessoas fazem isso’. Mas em Porto Rico, eu disse, ‘Aqui, em Porto Rico, nós não faríamos isso’, jamais ‘Nós porto-riquenhos’”. Tradução nossa.

⁸⁵ Kohr tinha acompanhado de perto a Guerra Civil espanhola como correspondente e tornou-se um grande amigo de George Orwell, quem também acompanhou o caos que tomou a Espanha. Talvez essas experiências tenham sido determinantes para o filósofo, cuja definição de si mesmo era de um anarquista.

⁸⁶ Escola dos Anais e Nova História.

⁸⁷ Illich também conhecia a obra de J. B. S. Haldane e tinha lido o ensaio *On Being The Right Size*, que faz parte do livro *Possible Worlds and other essays*, quando fora introduzido ao pensamento de D’Arcy Thompson. A questão de forma e tamanho eram fundamentais para esses pensadores, como também para Leopold Kohr, que os precedeu. Kohr segue nessa linha que norteou ambos cientistas e aplicou o conceito de morfologia para a realidade social. Illich percebeu isso na sua relação com Kohr e ambos desenvolveram ideias sobre aspectos sociais, em certas sociedades, que poderiam sobreviver somente dentro de certos limites de tamanho. Ambos notaram a forte relação entre forma e tamanho, ou seja, a relação entre forma social e tamanho social. Essas reflexões estão expressas no conceito “small is beautiful”, mas também ultrapassam essa ideia. No capítulo nove de *The Rivers North of the Future*, intitulado *Proporcionalidade*, Illich esmiuça essa questão e traz uma nova pergunta: não seria o caso de um conceito “proportionality is beautiful”, já que o universo é imenso e belo? Nesse sentido, seria não apenas uma questão de tamanho, mas de proporção. Essas ideias questionam o projeto moderno industrial. A escala da era moderna seria uma escala planetária no seu sentido mais nefasto. A sociedade industrial seria desproporcional com certos aspectos sociais que colaboram para uma experiência convival.

⁸⁸ HAECKEL, Ernst. *Art Forms in Nature: The Prints of Ernst Haeckel*. New York: Prestel Publishing, 2008.

natureza, elas brincam com a imaginação⁸⁹ do espectador, ora com as cores, ora com a correspondência das formas. Um lustre pode ser um celenterado, radiolares apresentam-nos a forma de um abajur. Para Haeckel, forma é correspondência entre arte, ciência e natureza. A natureza seria produtora de arte, cada forma criada potencializaria distintas expressões artísticas. A tradição de Haeckel, naturalistas que desenhavam suas descobertas, não distinguiu arte, ciência e natureza.

Figura 2. Prancha de Ernst Haeckel. Desenho em ponta seca.

O encontro de Illich com Leopold Kohr foi inusitado e transformador ao mesmo tempo. Illich narrou a Cayley que ambos tinham o costume de se curvarem diante do outro, sempre que se encontravam. Esse gesto define a envergadura desse encontro entre ambos intelectuais. Nas palavras do autor: “most of my life is really the result of meeting the right person at the right moment and being befriended⁹⁰”.

⁸⁹ A experiência da imaginação é tema muito caro para Illich. A modernidade representa uma ruptura com essa experiência. A vida planejada, cronometrada, reforça uma ciência que abandona a heurística como processo da pesquisa e cobra um empirismo desmedido. Por isso o interesse pela palingênese, por exemplo, técnica de regeneração ou ressuscitação das plantas. Certa cultura científica no século XVIII narra a técnica de calcinação de plantas reduzidas as cinzas (ou sais) que depois são ressuscitadas em laboratório por processos alquímicos. (RAMOS, Maurício de Carvalho. *Vegetações artificiais: palingênese, árvores metálicas e plasmogenia*: Scientiæ Studia, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 21-46, 2011). Nesse sentido, a intimidade com a forma retoma a narrativa das escrituras sagradas. Assim como Cristo ressuscitou dos mortos e voltou a sua forma corpórea, o vegetal também retomaria sua forma inicial. A riqueza dessa narrativa abre possibilidades imagéticas para uma investigação da natureza. Para Illich, a produção científica não poderia se afastar da imaginação. Aqui o papel da imaginação ultrapassa as telas de Bosch. Com isso, a permanência da narrativa mítica de uma cultura científica interessa tanto quanto os próprios fatos científicos.

⁹⁰ CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 61. “Maior parte da minha vida é realmente o resultado do encontro com a pessoa certa no momento certo e ser tornar amigos”. Tradução nossa.

A atribuição de Illich como vice-reitor em Ponce era preparar o sacerdócio para as missões eclesásticas da América Latina. Ele, no entanto, tomou a oportunidade para oferecer às pessoas interessadas em trabalhar nos guetos hispânicos um curso de espanhol, do qual falamos, que foi, na verdade, uma imersão na cultura hispânica porto-riquenha. Illich organizou, durante um ano e meio, seminários e encontros de intenso estudo da fala espanhola totalmente atrelado a experiências de campo. Conjuntamente, foram montados cursos acadêmicos de história, poesia, música, entre outros, da realidade social porto-riquenha. Illich contou, em *Celebration of Awareness*, que muitos dos seus alunos vieram participar desses cursos mediante grandes sacrifícios. Metade eram sacerdotes, em sua maioria abaixo dos trinta e cinco anos de idade. Eles teriam decido viver suas vidas nos meandros mais pobres e desamparados das grandes cidades. Illich lembrava o quanto era difícil convencer um sacerdote irlandês-estadunidense a passar o seu tempo com as pessoas que nunca vinham a igreja, mas se consideravam católicas. A experiência nos bairros latinos de Manhattan trouxe a Illich um olhar diferente daquele maioritariamente direcionado aos católicos latinos. A Igreja tinha interesse em aproximá-los da comunidade local. Illich tornou-se figura central para essa aproximação. O sacerdote intelectual austríaco tinha tato e sensibilidade diante da realidade latino-americana. Mais do que isso, ele percebia o perigo das instituições modernas na modelação uniforme e massiva do modo de vida das sociedades industriais.

4. A CRÍTICA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO: O CAMINHO ATÉ A INQUISIÇÃO MODERNA

“Ninguna sociedad histórica ha logrado sobrevivir sin ritual o mito, pero la nuestra es la primera que ha necesitado una iniciación tan aburrida, morosa, destructiva y costosa a su mito. La civilización mundial contemporánea es también la primera que estimo necesario racionalizar su ritual fundamental de iniciación en nombre de la educación”

“La escuela prepara para la alienante institucionalización de la vida al enseñar la necesidad de ser enseñado. La desescolarización es por consiguiente fundamental para cualquier movimiento de liberación del hombre”

La Sociedad Desescolarizada, Ivan Illich

“It is my strong belief that one aspect of modernity was the loss of gratuity”.

The Rivers North of the Future, Ivan Illich

4.1. Linguagem e silêncio

No capítulo anterior, narramos brevemente a trajetória de Ivan Illich, desde seu nascimento, até sua partida para Porto Rico. O período em que Illich trabalhou com os porto-riquenhos em Nova Iorque, trouxe experiências que suscitaram o interesse do autor sobre a questão da linguagem. Agora, vivendo em Porto Rico, essa questão tomou forma de um texto que analisamos em seguida. O que interessava o autor, nesse momento específico, era levantar um centro de formação que pudesse oferecer ferramentas, reflexões e uma imersão no estudo da

linguagem. A experiência eclesial no Washington Heights fez com que Illich ficasse conhecido, entre seus amigos de batina, como um homem versado na língua espanhola e capaz de interagir de maneira muito próxima e leve com os porto-riquenhos. O desejo de que a Igreja Romana tivesse padres preparados para atender as necessidades da comunidade latina, não apenas motivou Ivan Illich, como também influenciou tantos outros a buscar uma formação mais apurada.

Nesse contexto, Illich inaugurou, na Universidade de Ponce, um Centro de Formação Intercultural. Ele foi criado para suprir a carência na formação dos padres, especialmente da América do Norte, que atuam junto às comunidades latino-americanas. Ainda assim, o centro estava aberto para receber sacerdotes, leigos ou quaisquer pessoas interessadas em estudar mais a fundo a questão da linguagem, sem que esse estudo estivesse desvinculado de atividades concretas. Para tanto, Illich pensou num curso que envolvia aprendizado da língua espanhola, meditação, história, poesia e arte portoriquenha e latino-americana, de modo geral.

Ora, a língua espanhola era uma ferramenta riquíssima para o cura interessado em usar seu tempo e os recursos da Igreja para o trabalho edificador junto aos pobres. Illich tinha em mente a formação de comunidades eclesiais de base. Com esse grupo de estudantes interessados, Illich percorreu o profundo caminho da aprendizagem de uma língua estrangeira. Não no seu sentido mais raso, ou seja, estruturas gramaticais e repertório de vocabulário. Existe, para o autor, um movimento mais interior que envolve explorar uma nova língua. Esse movimento seria a ocasião preciosa na qual um adulto experimentaria a condição de pobreza, fragilidade e dependência na boa vontade do próximo. Ocasião de extrema vulnerabilidade, que relembriaria no adulto a atitude da criança. Toda tarde o grupo se reunia para uma hora de oração silenciosa. Uma língua se aprende no silêncio. No começo das sessões, um dos membros indicava um ponto de meditação. Dessas experiências, surgiu talvez um dos textos mais belos de Ivan Illich: *La Elocuencia del Silencio* (*Alternativas* - Primeiro livro de Obras Reunidas volume I)⁹¹. Entremos na análise desse texto.

Os significados são transmitidos entre os homens muito mais por intermédio do silêncio do que através das palavras⁹². Assim começa o pequenino texto. Illich estava, ao menos cinco anos no Washington Heights, inserido na comunidade latino-americana de uma maneira muito atenta. A atenção é fundamental para a observação densa e depurada. Cada palavra, cláusula, proferidas são compostas por certo silêncio mais significativo que o próprio sonido delas⁹³. A linguagem, nesse sentido, é um fluxo de pausas e continuidades de som e silêncio. No silêncio estão os significados mais luminosos, o vazio celeste e incrível da fala não dita.

A xilogravura talvez expresse essa ideia de maneira muito mais imagética. O sulco tirado pela mão do artista cria um espaço vazio luminoso. Apenas o relevo é capaz de receber a tinta que mais adiante será transferida para a impressão. O jogo de luz e sombra depende dessa relação binária sulco/não-sulco⁹⁴. A linguagem, para Illich, teria esse mesmo sentido, ela seria detentora de espaços vazios luminosos; esse seria o lugar do silêncio na

⁹¹ ILLICH, Ivan. *La Elocuencia del Silencio in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 180. Esse artigo também compõe a seleção que completa o livro *Celebration of Awareness*, aonde o texto aparece na versão da língua inglesa: *The Eloquence of Silence*.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ A reflexão comparativa com a xilogravura só foi possível graças às visitas ao Ateliê Árvore em Campinas, onde pude aprender com o amigo e artista plástico Ernesto Bonato. Lembro-me que, em uma de nossas conversas, Bonato falou da relação binária que está na base da xilogravura, uma espécie de matriz do computador moderno.

comunicação, o lugar mais eloquente e fundamental. Illich definiu a linguagem como uma corda de silêncio, cujos nós são os sonsidos⁹⁵. Aprender do próximo para entendê-lo é estar atento ao seu silêncio mais que suas palavras.

Ivan Illich foi acusado, por seus contemporâneos, de capelão cristão anti-missionário; na verdade, essa interpretação se manteve até a recente publicação do livro de Todd Hartch, *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the crisis of the west* (2015). O livro de Hartch levantou um esqueleto histórico fundamental para a caracterização do cenário do qual surgiu o CIDOC, dirigido por Illich a partir da década de 1960. A riqueza de detalhes contribuiu sobremaneira para a contextualização da chamada Obra panfletária⁹⁶ de Ivan Illich. No entanto, a posição da crítica anti-missionária é desmedida. O historiador estadunidense do Kentucky concluiu, a partir de afirmações fortes e radicais de Ivan Illich contra os missionários do norte da América, que o autor era contrário às missões e que estava imbuído de um sentimento comunista anti-católico. Illich entendia a missão cristã de uma maneira muito diferente. Esse texto contribui para essa compreensão.

O cristão, na visão de Illich, é aquele que “crê na Palavra como o silêncio co-eterno”. Há na experiência do *λόγος* (logos) que se fez carne, nessa palavra eterna que invade o tempo, o acesso a um silêncio eterno, em correspondência com o silêncio criador. É desse mesmo silêncio a referência de Heráclito no aforismo “a natureza ama ocultar-se”. Pierre Hadot, *Vén de Ísis – História da Ideia de Natureza*, investigou a exegese da palavra ocultar-se para desviar-nos do sentido de segredo. Para Hadot, a melhor forma de entender o aforismo consiste na ideia de que aquilo que faz aparecer também faz desaparecer. A origem das coisas não é apenas difícil de conhecer, mas antes disso, o que faz nascer faz morrer. Nesse sentido, Hadot entende que a natureza conserva certo “Claro Enigma”, visto que o movimento está presente e evidente, mas é sutil e facilmente despercebido; ele é essencialmente silencioso. Existe certo “Tempo da Revelação” que somente a atenção capta, a observação cuidadosa percebe e toma parte desse movimento. O silêncio é correspondido por ambas as partes, o do fenômeno e o silêncio do observador.

Para Illich, entre os homens de todas as épocas, a conversa é sempre um ritmo binário de silêncio e som. Aprender línguas de maneira madura e humana, para ele, é o resultado da aceitação da responsabilidade de seus silêncios e sonsidos. Isto é, o sistema de silêncios de uma língua, seu ritmo e sutilezas, estão muito mais presentes nas pausas que configuram uma conversa do que propriamente nas palavras. Quando alguém confia sua linguagem a outrem, esse alguém presenteia um regalo íntimo, a possibilidade de encontrar seu silêncio. Nada mais incômodo, na visão do autor, do que uma conversa inundada de palavras, palavras e palavras, nada mais que palavras⁹⁷. E o que não faz o repertório de palavras e conceitos? Ele dispara a erudição própria de um profissional do discurso que há tempos deixou de reconhecer no conhecimento a sabedoria.

A vontade que circulava nas veias de Illich era reascender uma missão que requer um esforço, um tempo, uma delicadeza para aprender o silêncio de um povo, e não apenas seus sons. Ele provou desse desafio durante os cinco anos pastorais na Paróquia *Incarnación*. Mas por mais que haja esforço, tempo e entrega, Illich deixa bem claro no seu texto, existe uma determinação misteriosa, vocação, se quiserem, para o chamado missionário. Ou você é, ou

⁹⁵ É interessante visualizar a imagem da roda que Confúcio se utiliza para pensar a linguagem. Os raios convergem na direção de um centro concentrador, ponto de encontro das forças estruturais de cada raio, mas são os espaços vazios entre eles que fazem a roda. Illich cita o exemplo do *kipu* Inca (espécie de trama de cordas, muitas vezes repletas de nós, que podia ser utilizado como instrumento de comunicação), cujos espaços vazios falam.

⁹⁶ Foi Illich mesmo quem deu esse nome a suas obras desse período. Elas fazem parte do livro *Obras Reunidas vol I* e foram gestadas dentro da atmosfera que tomou Cuernavaca e o espírito crítico daqueles fóruns de debate; os dez anos de universidade livre.

⁹⁷ Citação direta ao Segundo Ato da peça shakespeariana, *Hamlet*.

você não é. A máxima do Templo de Delfos⁹⁸ é referência; aquele que não conhece seu silêncio jamais estará apto para a missão cristã. Talvez por isso, concluiu o autor, “algunos misioneros nunca llegan a hablar otra lengua con propiedad, esto es, a comunicarse delicadamente mediante silencios⁹⁹”. Reparem que não se trata de falar outra língua com o sotaque nativo ou adquirir fluência retórica; esses instrumentos linguísticos, sem a “gramática do silêncio”, explicitam a distância percorrida pelo missionário e revelam de quão longe ele vem, mas não aproxima, não corresponde, apenas esconde.

Illich descreve, de maneira bastante ensaísta, a possibilidade de classificarmos os silêncios. Aqui nos interessa tratar daquilo que ele chamou de silêncio atento. Essa experiência de profundo interesse e escuta está em constante ameaça do silêncio da indiferença, a possibilidade de considerar que do outro não há nada a receber. Esse silêncio ominoso não se relaciona com a vida e, disse Illich, é próprio do missionário que nunca compreendeu o milagre que é um estrangeiro ouvinte, das Boas Novas¹⁰⁰ transmitidas no silêncio; maior testemunho do amor do Cristo que palavras proferidas. O missionário, nesse sentido entendido por Illich, é aquele estrangeiro capaz de escutar, de dissolver o discurso nas ações, de transmitir esse amor primevo numa atitude diante da vida. Quanto maior a distância entre dois mundos, maior prova de amor será esse silêncio atento.

Nesse mesmo registro, Illich coloca a questão da nossa relação com o silêncio dos homens e com Deus. “No hay distancia más grande que la que existe entre un hombre que reza a Dios¹⁰¹”. O silêncio “agradecido da disposição paciente”, indaga o autor, talvez tenha sido aquele da Virgem diante do Ave — alegra-te Maria, saudação do anjo Gabriel —, que permitiu a transmissão e se converteu no modelo eterno de um silêncio da claridade diante da Palavra¹⁰². Graças a esse profundo silêncio, completa o autor, a Palavra pode receber a Carne. A oração é uma escuta silenciosa. É nesse hábito que a Palavra pode vir a surgir numa cultura estrangeira, quando um missionário aprende finalmente essa oração. Dessa forma, essa Palavra que foi concebida no silêncio, cresce também no silêncio¹⁰³. A oração silenciosa é momento de escuta e não de prece, ela é a experiência de tornar-se um com Deus¹⁰⁴.

⁹⁸ Conhece-te a ti mesmo.

⁹⁹ Ibid., p. 181. “Alguns missionários nunca falam outra língua de forma adequada, isto é, se comunicar com delicadeza por silêncios”. Tradução nossa.

¹⁰⁰ A boa notícia narrada no primeiro dos evangelhos, São Marcos, aparece como a vinda do Reino dos Céus. O Cristo teria chamado seus primeiros discípulos a beira do mar da Galiléia, eles provavelmente estavam voltando da pesca. Ele anuncia a chegada próxima de um novo tempo. Nas palavras do Anticristo de Nietzsche, “ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele viveu essa unidade de Deus e homem como sua ‘boa nova’. Esse ‘portador da boa nova’ morreu como viveu, como ensinou — não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver”. Ele segue na ideia do tempo: “o conceito de ‘filho do homem’ não é de uma pessoa concreta que faz parte da história, de algo individual, único, mas uma eterna factualidade, um símbolo psicológico redimido do conceito de tempo”.

¹⁰¹ Ibid. “Não há maior distância do que entre um homem rezando a Deus”. Tradução nossa. Ora, mais uma vez recorremos ao Anticristo de Nietzsche: “Ele (o Cristo) não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus — nem mesmo oração. A vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada — não é prometida, está aqui, está em vocês: como vida no amor, no amor sem subtração nem exclusão, sem distância. Cada um é filho de Deus, como filho de Deus cada um é igual ao outro...”.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Pensa-se aqui as inúmeras referências milagrosas atribuídas ao Cristo. Segundo as narrativas presentes nos quatro evangelhos canônicos, a maior parte dos milagres do Cristo aconteceram no silêncio. Quando experimentado por outrem, por meio da cura de uma enfermidade por exemplo, Jesus teria pedido que se guardasse em silêncio a Palavra curadora. Mesmo o milagre das bodas de Caná, aonde Cristo transformara água em vinho, a narrativa de São João relata o encarregado da festa elogiando sobremaneira a atitude do noivo em deixar para o final da celebração o melhor dos vinhos — supostamente rompendo o costume de deixar o vinho inferior para o final, já que a maioria estaria embriagada. Nenhuma reivindicação do Cristo, nenhuma apresentação, toda honra aos noivos e a possibilidade silenciosa da Palavra concebida. A narrativa termina

Nesse instante, cabe retomarmos o princípio que o autor chama de “gramática do silêncio”. O silêncio da virgem, depois de conceber a Palavra, ocupa-se de uma sintonia que aguarda o instante propício para que a Palavra nasça no mundo. Aqui faremos um esforço reflexivo nosso, de cunho teológico. Nas bodas de Caná, da qual fizemos referência, acontece um dos diálogos mais misteriosos e intrigantes dos evangelhos. Jesus chegou na festa acompanhado de seus discípulos, quando Maria, sua mãe, o interpelou sobre a falta de vinho: “eles não têm mais vinho”. Imagina-se que Maria teria alguma responsabilidade nessa celebração. Não apenas pela exposição de sua preocupação quanto à falta de bebida para honrar os convidados e a tradição ritualística da cerimônia matrimonial judaica; mas, sobretudo por, logo após seu diálogo com Jesus, dar ordens aos serviçais da festa: “fazei tudo o que ele vos disser”. A resposta de seu filho causa espanto: “o que queres de mim mulher, minha hora ainda não chegou”. Sabe-se que o desfecho da história narra o primeiro milagre que Jesus teria feito, desde sua concepção inusitada no ventre da virgem.

O mistério, no entanto, está na pergunta de Maria e na resposta do Cristo. Será que Maria teria rompido o silêncio que aguardava em sintonia com a Palavra concebida, que fecha o homem em si mesmo permitindo assim preparar a Palavra para os demais? Será que ela já estava angustiada com a espera e viu nessa circunstância o momento propício a um milagre? Ou seria uma mãe empurrando seu filho para o tempo de uma revelação necessária, para que todos o conhecessem como ela o conhecia e sentia? Ou ela não queria passar vergonha diante do compromisso assumido de cerimoniar a festa e fez uma proposta subliminar? Seja qual for o motivo, Maria rompeu um silêncio do qual não temos outro relato senão nessa pequena história. Seria ansiedade o que Cristo notou em sua mãe, para perguntar o que ela queria dele e ainda dirigir-se a ela “mulher”? A fala seguinte sugere um tempo que Maria não compreendia, “minha hora não chegou”. Seria esse o tempo da revelação da Palavra concebida dentro de si para que cresça e se prolongue até os demais? Ou seria o tempo da completa sintonia com a vontade do Pai? Curioso é o desfecho da história. Segundo a narrativa, Jesus, a despeito de sua resposta misteriosa — tão misteriosa quanto a conversa entre ele e Pilatos durante o processo de seu julgamento¹⁰⁵ —, fizera o que Maria sugeriu. Talvez

dizendo que seus discípulos passaram a crer nele, ainda que o único diálogo apresentado por São João seja entre Jesus e Maria.

¹⁰⁴ GRÜN, Anselm. *A Oração como Encontro*. São Paulo: Vozes, 2001.

¹⁰⁵ O processo de julgamento de Cristo é todo ele ilegal, do ponto de vista ainda estritamente no espírito das leis. O fundamento inicial para que se abrisse um inquérito na Roma antiga era ouvir a acusação. Essa é a primeira pergunta de Pilatos: que acusação trazem contra esse homem? A resposta dos líderes religiosos é desviar do assunto de imediato, visto que respondem: se ele não fosse criminoso não o traríamos aqui (era Páscoa). Por não ouvir a acusação, Pilatos pede que o levem para ser julgado segundo a Lei Judaica, e portanto, por Herodes. A resposta de que eles não têm direito de executar alguém deve ter causado espanto em Pilatos. A possível interpretação dessa resposta por parte de Pilatos pode ser de que se tratava de uma acusação de lesa-majestade, aquela que define o crime cometido contra o povo romano e sua segurança. Expressa na *Lex Julia maiestatis* de 46 a.C., estabelecida para esse delito, segundo a condição do culpado, a crucificação, a entrega às feras ou o exílio (AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora UFSC, 2014). Nesse momento Pilatos chama Jesus para dentro do Palácio visto a gravidade da acusação. Ao declarar que não encontrou em Jesus motivo algum de acusação, Pilatos deveria, como prescrevia a lei romana, ter emitido um veredito de inocência — a fórmula prevista no processo romano era *absolvo* ou *videtur non ferisse* (parece não ter feito nada). Outra opção era, não tendo encontrado culpa no acusado, suspender o processo e pedir uma contemplação do inquérito (a fórmula prevista era *non liquet* = não é evidente) ou *amplius est cognoscendum* (deve-se conhecer mais profundamente). Ele agiu, ao contrário, buscando resolver o caso servindo-se da anistia pascal. Todo ano era costume entregar ao povo hebreu, no período pascal, um prisioneiro eleito pela voz do povo, solto e trazido de volta a comunidade. Nesse caso, era um ladrão chamado Barrabás. Durante todo o processo, é um fato que precisamos refletir, Pilatos procura insistentemente evitar proferir um veredito. Mesmo no fim ele cede a insistência limitando-se a entregar Jesus aos hebreus e lava suas mãos diante do que aconteceria com a vida do acusado. Ele não proferiu a sentença em nenhum momento. Pilatos questiona o silêncio de Jesus e o relembra de sua autoridade em crucificá-lo ou libertá-lo. Jesus responde: “não terias

em outra constelação de instintos, mas eles passaram a ter mais vinho, a saber, o melhor até o momento no qual se encontrava a festa; ao final. Finalmente, seria as bodas do milagre do vinho o dia em que Maria quebrou o silêncio que aguardava o instante propício para que a Palavra nascesse no mundo? Mais do que respostas, interessa o mistério silencioso dessa história.

A ideia da palavra que nasce no mundo, que é sentida por meio de um espera aquecida, tem relação com o conceito de gramática do silêncio. Por isso a reflexão sobre Maria e o vinho. O autor entendia que a linguagem tece a relação entre os seres e o silêncio é a trama que mantém firme essa relação. Mas o que queremos dizer com isso? Illich suscita que o silêncio atento, presente, delicado e interessado, está ameaçado pela pressa desenfreada da sociedade industrial. O tempo da expectativa não suporta o silêncio, ele é devidamente alimentado pela agitação. Não se trata de defender um mundo completamente monástico e puramente contemplativo, Illich não advogava nessa direção. No entanto, o tempo da máquina, da coisificação da comunicação, cuja conversa é regida pelo lugar comum das ideias e pela surdez incansável do costume desmedido do hábito verbal (hoje suprema confusão da liberdade de expressão), suprime a possibilidade do silêncio.

Nesse mesmo registro, Illich entendeu a pressa que estava no seio da Igreja e nos corações missionários mais despreparados. Trinta anos levou Maria para romper o silêncio de quem aguardava a depuração da Palavra. Trinta anos aguardou o Cristo para quebrar seu silêncio e iniciar sua jornada como mestre¹⁰⁶. O missionário ou estrangeiro que não prova desse silêncio é semelhante ao homem de fala inglesa que, ao tratar de dizer algo em espanhol, busca dentro de si mesmo a palavra em inglês no lugar de procurar a sintonia, ou encontrar a palavra, o gesto, o silêncio que seja entendido ainda que careçam de equivalente em sua própria linguagem ou em sua própria cultura¹⁰⁷. Illich estava extremamente incomodado com a pressa da missão tal qual entendida pelos curas estadunidenses, evidentemente que de sua maioria e não necessariamente de sua totalidade. Ele percebera uma atitude comum nesses missionários: eles não permitiam certo tempo para que a semente da nova linguagem crescesse no “sulco estrangeiro de suas almas”.

Os que foram ficando para a formação oferecida pelo autor no Centro da Universidade Católica, aprenderam a levar uma Palavra viva que estava descansando no silêncio atento. Eles eram preparados para observar e escutar, e apenas quebrar o silêncio quando a linguagem já estivesse em sintonia com a dos locais. Muitos desses

nenhuma autoridade sobre mim se não fosse dada de cima”. Nenhuma das formalidades procedimentais foi observada: nem a inscrição e a determinação da acusação, nem o accertamento do fato, nem o proferimento de uma clara sentença de condenação. Segundo Giovanni Rosadi, *Il processo di Gesù*, “Jesus de Nazaré não foi condenado, mas morto: seu sacrifício não foi uma injustiça, foi um homicídio”. A pergunta final de Pilatos segue reverberando de tempos em tempos: “o que é a verdade?”.

¹⁰⁶ A tradição nos conta que o Cristo iniciou sua jornada por volta dos trinta anos. Nenhum dos evangelhos sinóticos narram a trajetória de Jesus entre sua infância e vida adulta. O evangelho de Marcos, o primeiro deles, sequer conta sobre seu nascimento; ele inicia com o batismo de João Batista. O evangelho segundo Mateus, quíça aquele direcionado a comunidade hebraica, inaugura o relato da genealogia do Cristo, como descendente de Davi, e sobre seu nascimento. Porém, nada mais é relatado. A narrativa salta da perseguição de Herodes o Grande a todo recém-nascido, também para o encontro com João Batista. Por fim, o evangelho segundo Lucas é aquele que mais traz informações biográficas do Cristo. Além de relatar algumas histórias de juventude, como a ida para Jerusalém com toda sua família, Lucas nos conta sobre o encontro do menino com mestres da lei que estavam estupefatos com sua compreensão da Torá. Ainda assim, esses são os únicos relatos que temos da juventude de Cristo. Daí Lucas também salta para o encontro com João Batista, mais uma vez. Sendo assim, não só os evangelhos trazem um silêncio misterioso quanto aos anos do Cristo até o começo de sua jornada como mestre, mas o próprio Cristo parece ter mantido silêncio até sua aparição pública. Nesse sentido, quando falamos da Bodas de Caná e o milagre do vinho, Cristo teria quebrado seu silêncio assim como Maria.

¹⁰⁷ ILLICH, Ivan. *La Elocuencia del Silencio in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 182.

sacerdotes se uniram às Comunidades Eclesiais de Base, que cresciam na América Latina, e se aproximavam das ideias que nasciam de um cardeal peruano, Gustavo Gutierrez; a chamada Teologia da Libertação.

Illich ainda alertou seus ouvintes sobre a possibilidade sempre presente do surgimento de um silêncio infernal nos recôncavos mais íntimos d'alma. Nesse silêncio, a morte toma lugar, depois que a vida se apresenta, na verdade ela é a recusa da vida, um eterno dizer não. Não o casulo paciente da esperança no sim, na vida, mas o casulo que se fechou em si mesmo e aguarda no subsolo da alma a ruína e a decadência de tudo que é vivo. O silêncio nihilista, se preferirem. Ele, na verdade, separa e por isso Illich o definiu como um “constante ruído cheio de agitação e palavras.” Esse silêncio infernal ameaça a existência própria do tipo missionário. A aglutinação desse silêncio no missionário permite a habilidade destrutiva, numa terra que não é a sua, do silêncio vivo de um povo. Essa perigosa combinação transmuta o sim orgânico e vivo numa negação silenciosa, converte o inferno numa experiência que se recoloca, dia após dia, na própria terra¹⁰⁸. É o homem que tenta comprar a linguagem, como um pacote de informações, assim como se compra uma camiseta. A linguagem como mercadoria é a plenitude da coisificação do homem, pois todo homem é linguagem. É o homem que não respeita o silêncio de Deus, e põe na boca de Deus suas próprias palavras¹⁰⁹. Esse tipo de homem, Illich concluiu, é o tipo missionário que “basicamente trata de violar a cultura a que foi enviado”. Essa violação se torna o prolongamento da prisão em que vive esse tipo missionário, para os demais. Não obstante, Illich narrou a frustração que tomou o espírito de muitos missionários enviados a América-Latina. Nas palavras do autor, “fue enviado pero no llegó a ninguna parte, salió de su hogar pero nunca llegó a ninguna tierra firme, dejó su casa y nunca entró en otra¹¹⁰”. Ele percebera, com aguda sensibilidade, o dano que esse tipo missionário causava nele mesmo e nos outros.

Para Illich, o silêncio missionário é definitivamente um dom, um dom de oração, “aprendido na oração por alguém infinitamente distante e estrangeiro, experimentado no amor aos homens, sempre muito mais distante e estrangeiro que um homem em sua própria casa”. Esquecer-se disso, a gratuidade que o caracteriza, é deixar de aprender a linguagem do outro e lembrar que ela é uma oferta que não pode ser conquistada no poder. A Palavra só se faz carne quando a linguagem do outro é escutada por mim, sobretudo seu silêncio, e correspondida na minha linguagem, ou seja, no meu silêncio também. Assim, desaparece o eu e o outro e fica a fusão do ser, da Palavra criadora, que se faz carne em nós não por causa de mim nem por causa do outro. Esse seria o papel do

¹⁰⁸ Pensa-se aqui o belíssimo filme Ibero-Americano *O Abraço da Serpente*. Quando Karamakate, acompanhado do antropólogo alemão Théo, descia o Rio Amazonas em busca da planta curadora, sua canoa passou por uma Missão. A parada foi obrigatória. Os índios locais vistos como praticantes de valores diabólicos eram forçados a provarem de um silêncio que destruía sua própria experiência silenciosa, já que ela era essencialmente maligna. A língua mesma nativa não podia sequer ser pronunciada. O espanhol deveria impor-se sobre a língua vernacular, um esquecimento forçado pela sobreposição da suposta palavra criadora. É curioso como o filme mostra no tempo as consequências dessa intervenção. Após quarenta anos, Karamakate retorna a esse mesmo local, agora acompanhado de um pesquisador interessado na jornada de Théo, e a insanidade era completa. O inferno na terra, a missão como dominação. Evidentemente que Illich conhecia as histórias da catequização da América Latina e dos povos indígenas. Relembramos o leitor que ele pertenceu a ordem da Companhia de Jesus, e como jesuíta, versado na história das missões.

¹⁰⁹ De certa maneira, a crítica de Illich tem semelhanças com a crítica de Nietzsche ao tipo sacerdotal. No aforismo XII do *Anticristo*, quando o autor falava do filósofo alemão como um prosseguimento do tipo sacerdotal; suas palavras lembraram o tipo missionário que Illich condenava: “quando a pessoa tem tarefas sagradas, como melhorar, salvar, redimir os homens, quando carrega no peito a divindade, quando é porta-voz de imperativos do além, uma tal missão já a situa do lado de fora de toda avaliação apenas racional — já está mesmo santificada por essa tarefa, já é mesmo o tipo de uma ordem mais elevada!... E o sacerdote dominou até agora! Ele determinou os conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’!...”.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 184. “Foi enviado mas não chegou a nenhuma parte, saiu de seu lugar, porém nunca chegou a nenhuma terra firme, deixou sua casa e nunca entrou em outra”. Tradução nossa.

Espírito Santo, fundir numa unidade plena o dualismo que outrora a separava. Ele é a fonte da construção da Palavra na carne do ser, ele que soprou no ventre de Maria e fez carne a Palavra, repete o ato de fazer em todas as épocas o surgimento dessa mesma Palavra em outras carnes. O missionário carregaria esse mesmo silêncio de Maria, o gestar de algo vivo, que se toma do sangue e se come do corpo — simbologia da santa ceia —, não por que ele morreu, mas por que ele é uma eterna potência viva, um eterno retorno que se coloca como possibilidade de plena fusão entre Deus e os homens.

Finalmente, Illich terminou sua exposição num mergulho íntimo no silêncio do amor. Ele seria a forma de comunicação “que abre a sensível profundidade da alma”. Trata-se da abertura de uma clareira no mais íntimo do ser, que pode ser do momento ou converter-se em uma vida inteira, explicitou o autor. Illich levantou a questão de que o silêncio do amor talvez seja o único aspecto universal da linguagem, “o único meio de comunicação que não alcançou a maldição de Babel”. A confusão das línguas representa profunda soberba, a incapacidade de escuta e silêncio. Cada qual, na construção da torre comum, torna-se seu próprio deus; a linguagem do ego inflamado que tece a teia da solidão luciferiana, a luz que se fecha em si mesma¹¹¹. Ela deve chegar aos céus por que o homem carrega no seio do ser não apenas a vontade de ser deus da sua própria vida, mas de ser deus sobre tudo e todos. Não há limites, não há contorno ou contingência, apenas o grito surdo do ego. A sociedade industrial é a torre de Babel. A superação da natureza como objetividade material que extrapola os limites planetários. Não basta ir a Lua, é preciso fincar no solo pedregoso a suprema soberba. E a torre cresce até o silêncio sideral. A modernidade seria a expressão mais bem-acabada da técnica como dominação do próprio homem. No entanto, Illich creditou ao silêncio do amor a possibilidade de “estar com os outros e com a Palavra sem ter um ‘sotaque’ estrangeiro”. Aqui fica aberta a possibilidade de comunicação e compreensão entre os seres, a despeito da linguagem. O silêncio do amor é a experiência plena da correspondência. Illich sugeriu que o caminho nesse amor leva ao silêncio da *Pietá*, que não é o silêncio da morte, mas o silêncio do mistério da morte. Está além das perguntas, do assombro, das palavras e respostas. A Maria de Michelangelo parece invadida por esse silêncio. Aquela que gestou a Palavra como forma viva, tomava em seus braços o mistério da morte. Ela percorreu o caminho fundamental da lenta maturação do silêncio e, para Illich, essa é a jornada do missionário cristão.

Ora, por que percorrer esse longo caminho da linguagem e do silêncio? Qual a relação com crítica da institucionalização e a relevância desse assunto para as questões deste trabalho? Ora, Illich se engajou na criação de um centro para a formação de padres envolvidos com latinos. Mais uma vez, assim como aconteceu quando ele chegou em Nova Iorque, Illich decidiu oferecer o que ele tinha para contribuir com a mudança concreta da relação entre a Igreja e os latinos. No caso de Nova Iorque, pelo menos seiscentos mil católicos. Illich tinha como referência para sua atuação o solo onde pisava. A atitude de um só homem pode ser transformadora. Nos parece que essa atitude foi fruto de um silêncio, tal qual aquele que Illich narrou sobre a *Pietá*.

Além disso, a relevância dessa experiência talvez tenha surpreendido Illich. Na década de 1960, como veremos mais adiante, Illich assumiu um cargo na Igreja que só fora possível devido sua passagem por Porto Rico e sua experiência à frente do Centro de Formação. A questão da missão cristã colocaria o jovem padre no epicentro da ordem papal. Antes disso, vale ressaltar que no contexto desse centro nasceu um texto que define a heurística illichiana. *A Eloquência do Silêncio* é o primeiro grande texto de Illich carregado de características que

¹¹¹ Pensa-se aqui a fala do Cristo segundo o evangelho de Lucas. “A lâmpada do corpo é o teu olho. Se teu olho estiver são, todo o teu corpo ficará também iluminado. Por isso, vê bem se a luz que há em ti não é treva. Se todo o teu corpo está iluminado, sem parte alguma tenebrosa, estará todo iluminado como a lâmpada, quando te ilumina com seu fulgor”.

acompanharam o restante da obra do autor: fluxo de *insights*, intuição aguçada, raízes na Idade Média e crítica à institucionalização. Somado a isso, temos o fato de que Illich passou a escrever justamente como uma necessidade originada por uma situação concreta que ele reconheceu a exigência de uma posição. Foi assim com seu primeiro texto sobre os porto-riquenhos e se manteve dessa forma até sua morte. Acreditamos que esse caminho ajuda a solidificar essa hipótese.

4.2. Crítica da institucionalização: a aliança para o progresso e a vaca sagrada da escolarização

A estadia de Ivan Illich em Porto Rico foi fundamental para o autor. Ele não somente teve a oportunidade de cuidar de um Centro de Formação de missionários de uma maneira completamente livre e debaixo da sua orientação, como também provou da experiência de estar envolvido nas decisões e rumos de uma instituição educativa. Illich relatou a Cayley que até esse momento de sua vida nunca tinha questionado seriamente o papel das instituições educativas. Após um ano como vice-reitor, Illich foi convidado, em 1957, 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, intensa e elucidativa. Illich, no entanto, teve uma formação que passou esporadicamente pela escola. Aos seis anos de idade, ele contou a Cayley, sua mãe quis colocá-lo numa das melhores escolas de Viena, que já aplicava testes às crianças. O menino poliglota, que na época falava italiano, alemão e francês, foi considerado retardado¹¹². Illich expressou ser profundamente grato por esse “diagnóstico”, na verdade concedeu a ele certa vantagem, pois ele pôde passar dois anos sentado na biblioteca da casa de seus avós lendo romances, dicionários e buscando, nas prateleiras do amplo cômodo, qualquer coisa que interessasse um garoto de sete anos. Praticamente, a formação do autor aconteceu fora da escola, ainda que algumas vezes ele tenha tomado classes regulares.

A ausência de uma rotina escolar desde muito cedo permitiu que Illich não colocasse a educação escolarizada como questão. Nesse momento, porém, ele se deparava com a necessidade de questionar radicalmente o papel das escolas. Mais uma vez Illich foi agraciado, segundo o autor, com outro grande encontro. Nesse mesmo período ele conheceu o pensador Everett Reimer na Universidade de Porto Rico. Ele fazia parte da Comissão para o Planejamento da educação em Porto Rico¹¹³. Reimer ainda não havia publicado sua obra central *La Escuela ha Muerto* (1975), que teve influência direta de um dos livros mais conhecidos de Ivan Illich (*Desescolarização da Sociedade*, 1971¹¹⁴). Ainda assim, ele era quinze anos mais velho que Illich e há tempos vinha questionando o papel da escola na

¹¹² CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 59.

¹¹³ O conceito de planejamento vinha incomodando Illich desde sua inserção na burocracia educacional. Sendo assim, ele narrou uma visita a Jacques Maritain, que nessa época vivia em Nova Iorque. Eles se converteram em grandes amigos e Illich sempre buscava orientação com ele, sobretudo pelo seu imaginário tomista. Illich então perguntara ao senhor Maritain, sentado na sua cadeira de balanço e tomando seu chá, sobre o desconhecimento dele de qualquer menção em sua obra sobre o conceito de planejamento. Maritain respondera com um pergunta se isso era um termo da língua inglesa para contabilidade, o que Illich negou assim como para a pergunta logo em seguida se tratava-se então de um termo da engenharia. Até que, depois de certa pausa, ele disse a Illich: “Ah! Je comprends, mon cher ami, maintenant je comprends. C’est une nouvelle espèce du péché de présomption”. (“Ah! Eu entendo, meu caro amigo, finalmente eu entendo. É uma nova espécie do pecado da presunção”). Tradução nossa. CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 62.

¹¹⁴ Esse título é uma tradução livre do original *Deschooling Society* e da versão feita pelo próprio Illich em espanhol, *La Sociedad Desescolarizada*. Existe uma tradução na língua portuguesa que leva o título *Sociedade*

sociedade industrializada. O encontro fortuito abriu a mente de Illich para a profunda dúvida radical diante das instituições educativas, mas sobretudo quanto ao sentido da escola no seio das sociedades industrializadas. Isso quer dizer, Illich passou a levantar hipóteses desde esse período para chegar na formulação de sua tese central em *Desescolarização*. A semente desse trabalho está claramente expressa em dois artigos, um oriundo de um discurso de graduação da Universidade em *Río Piedras*, intitulado *La Vaca Sagrada* e o outro *La alternativa a la escolarización* (*Alternativas* - Primeiro livro de Obras Reunidas volume I). Faremos a análise conjunta desse artigo com outro que surge de uma palestra de Illich no encontro nacional dos bispos peruanos, na capital Lima, intitulado *La Desescolarización de la Iglesia*.

Faremos a análise conjunta¹¹⁵ desses dois artigos sobre a escola na sociedade industrial, *La Vaca Sagrada* e *La alternativa a la escolarización* (1960). O título mesmo do primeiro nos sugere a ideia de idolatria, que na verdade é a tese central do texto. O contexto dessa tese é a Aliança para o Progresso, um programa lançado por J. F. Kennedy para a aceleração do desenvolvimento econômico e social da América Latina. A ideia de progresso sempre causou desconfiança em Ivan Illich. Agora residente de um país Latino-americano, ele podia ver, sentir e reconhecer os resultados dessa investida. Na verdade, esse programa surge em paralelo à Revolução Cubana, ele seria uma espécie de reposta capitalista a uma ameaça socialista que podia se alastrar por toda região. O pacote de 20 bilhões de dólares deveria suprir estrangulamentos econômicos na cadeia produtiva da indústria nascente, sobretudo no México, Brasil, Argentina e Chile. Concomitante a esse processo e, por isso a atenção de Illich, a educação escolarizada e empacotada surgia como medida essencial para a superação do atraso colonial. A escola, nesse sentido, é um instrumento de incorporação, segundo Illich, dos habitantes de bairros e cidades rurais ao mundo da indústria. Educação empacotada e conteudista contempla esse processo fundamental de inserção de uma mentalidade fabril. Havia uma aposta de que o modelo de educação tal qual trazido por esse programa criaria uma classe média análoga aquela existente nos Estados Unidos. O conceito de aliança não é por acaso. Até a ruptura desse programa com o governo de Nixon, os governos latino-americanos, de modo geral, alinharam-se ao modelo estadunidense de desenvolvimento. Faremos uma breve imersão num pequeno texto de Ivan Illich, resultado de um discurso proferido na Assembleia do Banco Mundial sobre a “Segunda Década do Desenvolvimento”, intitulado *A Aliança para o Progresso da Pobreza*¹¹⁶, fundamental para a contextualização desses dois artigos que mais adiante retomamos a análise.

Illich expressou nesse texto toda radicalidade de seu pensamento; ele carrega o espírito do autor e, de certa maneira, levantou questões que seriam aprofundadas mais adiante em muitos de seus livros. Logo no

sem Escolas, publicada pela editora Vozes em 1985 com tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Após uma leitura comparativa entre o texto original e a tradução de Orth, notamos que não apenas o título estava eivado por uma escolha infeliz de vocábulos. Sabemos que toda tradução é acompanhada de perdas e acréscimos. Sabemos do desafio desse exercício. A tradutora não tinha em mãos o livro que narra as conversas entre Illich e Cayley, por exemplo, de 1992, na qual o autor deixa claro sua posição, muito mal-entendida, do princípio de desescolarização. Nas palavras do autor: “I never wanted to do away with schools... Schooling, I increasingly came to see, is the ritual of a society committed to progress and development”. (“Eu nunca quis acabar com as escolas... Escolarização, eu passei a ver mais claramente, é o ritual de uma sociedade compromissada com o progresso e o desenvolvimento”. Tradução nossa). De qualquer forma, sociedade sem escolas distorce bastante o espírito do texto. Isso explicita a necessidade urgente de uma reedição da obra de Ivan Illich com novas traduções para a língua portuguesa.

¹¹⁵ Na versão da língua inglesa do livro *Celebration of Awareness* (1969) Illich optou por unir os dois artigos num único texto corrido, separados apenas por títulos e subtítulos. Já na versão espanhola, *Alternativas* (2005), após revisão de Valentina Borremans, quem herdou os direitos de edição e foi braço direito de Illich no CIDOC até o fim de sua vida, os dois artigos estão separados como dois textos distintos, o que são de fato, mas um seguido do outro. Optamos por seguir a ideia original de Illich e tratar os dois artigos como uma coisa só em si mesma; por isso fizemos a análise conjunta dos dois textos.

¹¹⁶ Obras Reunidas vol. I.

prefácio, o autor explicita que “las instituciones crean certezas y, cuando se las toma en serio, las certezas amortecen el corazón y encadenan la imaginación¹¹⁷”. Essa aliança era para Illich um acorrentamento das possibilidades vivas na América Latina ao modelo estadunidense, era a submissão à ideia burguesa de progresso. A imaginação sempre foi reconhecida por Illich como uma característica muito presente nas sociedades latino-americanas. Dela surgiam formas orgânicas de vivência que ele já não encontrava mais no velho continente ou na América do Norte, sobretudo nas formas orgânicas da Igreja. Quando a imaginação é enjaulada pelas instituições, isto é, que as alternativas possíveis só podem existir dentro do círculo dominante das instituições, o aprendizado transmuta-se em produtos enlatados oferecidos exclusivamente pelas escolas; o cuidar de si e a arte de sofrer, em produtos enlatados oferecidos exclusivamente pelos hospitais e certificados pelo oráculo do século XX, os médicos. Toda imaginação se aprisiona nas instituições, que na verdade são produtoras de uma visão de mundo enlatado. A ideia de progresso é entendida aqui como o crescimento expansivo dessas instituições¹¹⁸.

O programa de Kennedy tornaria a América Latina num grande mercado de bens e consumo inseridos numa lógica arcaica de subdesenvolvimento progressivo. No longo prazo, os caminhos estadunidenses poderiam ser tão nocivos quanto seus tanques de guerra, posto que é muito mais fácil criar demanda massiva para os primeiros do que para os segundos. Nesse sentido, “o meio ambiente se converte em um subproduto de hábitos de consumo”, as necessidades inventadas são oferecidas cada vez mais como se fossem necessidades que o próprio Criador configurou. A naturalização de demandas culturais, ou mesmo a naturalização de um processo civilizatório, para utilizarmos um termo de Norbert Elias, fossiliza os hábitos de consumo como se fossem eternos, assim toma-se a experiência das sociedades industriais como um direito natural de todo homem.

É nesse registro que Illich entendeu a Aliança para o Progresso. A deterioração de relações baseadas em valores de uso e inseridas num contexto de conexões de irmandade, e a instauração de um modelo de sociabilidade completamente vinculado aos valores de troca, que erguem o edifício das necessidades inventadas e afasta a experiência do compartilhar mútuo. O fim máximo das instituições não é oferecer alternativas saudáveis para aquilo que se propõem oferecer. A escola, por exemplo, é um espaço de confinamento da juventude, e não de transformação. Esse confinamento tem o dever de inculcar na criança o sonho do homem moderno, a saber que a realização da vida está sempre projetada num porvir, no futuro. O *Welfare State* aumentou sobremaneira o tempo desse confinamento, por um lado para tardar a entrada do jovem no mercado de trabalho, mas também e, sobretudo, na política.

¹¹⁷ ILLICH, Ivan. *La Alianza para el Progreso de la Pobreza in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 55. “As instituições criam certezas e, quando elas são levadas a sério, as certezas amortecem o coração e acorrentam a imaginação”. Tradução nossa.

¹¹⁸ A ideia de progresso não é tão simples assim. Illich estava trazendo um aspecto, dentre vários, fulcral para interpretarmos a ideia de progresso. Se levamos em conta o argumento de Celso Furtado, por exemplo, em sua obra *Pequena Introdução ao Desenvolvimento* (1980), encontramos certos pontos de contato. Para o autor, uma das formas de entender essa doutrina é que a Europa forçava outros povos a se integrarem em suas linhas de comércio, desde a nova-colonização até a expansão do complexo multinacional na forma de indústrias e serviços que interferem radicalmente na forma de reprodução e organização dessas sociedades. Assim, cumpriria-se a missão civilizadora de tomar o fardo pesado das tradições obscurantistas. (FURTADO, Celso. *Pequena Introdução ao Desenvolvimento*. São Paulo: Editora Nacional, 1980). Illich entendia que essa missão, ainda calcada na herança teológico da salvação do perdido, trazia para a América Latina o avanço acelerado da pobreza. Se retomamos a definição de Furtado, encontramos a ideia de que o progresso, filiado ao Iluminismo, representa uma concepção da história “como uma marcha progressiva para o racional” e a missão civilizadora é na verdade uma forma superior de organização social que precisa entrar em marcha em todo o planeta, até que o país mais retardatário esteja completamente institucionalizado. Isso para Illich era um pesadelo horrível, e talvez, por isso, seus textos da década de 1960 tratam tanto desse assunto.

Illich vivia um período de profunda transformação social, crescia nos países do chamado primeiro mundo o advento de um Estado de Bem-Estar social (*Welfare State*). Uma estrutura de instituições fomentadas para o cuidado de cada cidadão “from womb to tomb¹¹⁹”. Evidentemente que o trauma do pós-guerra estava marcado nos corpos da população: a fome, a doença, a perseguição e a catástrofe social de países completamente destruídos. Illich tinha vivido isso na sua própria família, ele tinha bastante clareza de que esse modelo de Estado foi capaz de socializar, em alguma medida, a produção da riqueza; é inegável essa conquista. No entanto, Illich identificou logo cedo, com aguda sensibilidade, como esse modelo não apenas domesticara as sociedades ditas desenvolvidas, como também se impunha sobre o chamado terceiro mundo como uma forma de produção do subdesenvolvimento. Isso quer dizer que o progresso entrara na América Latina dentro de uma especificidade singular, isto é, o subdesenvolvimento como modelo para o desenvolvimento. O primeiro alimenta o segundo dentro das mesmas bases arcaicas do patrimonialismo colonial¹²⁰. A “benevolência” do primeiro mundo derramada sobre o terceiro é a camisa de força das instituições. Chama-se isso de desenvolvimento. A Aliança para o Progresso, no limite, pretende a domesticação das grandes massas a um padrão de consumo que é criado pelas instituições modernas, os produtos criados só podem ser oferecidos por elas.

Assim, a escola produz educação e torna-se a única instituição com o direito de oferecer esse produto. Os hospitais também, a saúde é gerida pelos centros médicos. Esse é o sentido de produtos enlatados que Illich tanto faz referência. Na época, por cada automóvel que o Brasil produzia¹²¹, era negado a cinquenta brasileiros o poder de desfrutar de um transporte público ou da autonomia inigualável das bicicletas. Adotaremos uma frase de Jorge Ahumada: “cada dólar que se gasta na América Latina com doutores e hospitais custa 100 vidas¹²²”. Isso por que se cada dólar assim gasto fosse direcionado para um plano que provesse água potável teria poupado essas 100 vidas. A modernização que se instaurava na América Latina, na década de 1960, quando falava Illich, já havia conduzido os governos a gastarem 18% da arrecadação com escolarização. No entanto, explicou Illich, “apesar de gigantescos investimentos, nenhum país proporcionou cinco anos de educação continuada a pelo menos 1/3 da população”. Para Illich esses números demonstravam fundamentalmente que o planeta caminhava na direção de um atoleiro, definido por dois processos convergentes: um número maior de pessoas tem cada vez mais um número menor de alternativas básicas. Esse processo que se convencionou chamar de “desenvolvimento” converge para um ponto morto, visto que o aumento demográfico ano após ano culmina cada vez mais com a diminuição de alternativas.

A explosão demográfica dos anos 1960 caminhou para um número maior de consumidores (de alimento ou contraceptivos), ao passo que a imaginação como forma de alternativa ao “desenvolvimento”, proposto pelo centro industrializado, encolheu e perdeu no horizonte a potência criadora capaz de conceber outras formas de

¹¹⁹ “Do útero ao túmulo”. Tradução nossa. Herbert Marcuse talvez tenha sido o primeiro pensador a definir o Estado de Bem-Estar Social nesses termos, em *Eros e Civilização* (1955). Illich recorreu a essa ideia inúmeras vezes em sua obra. O texto que estamos analisando de Ivan Illich data de 1959, quatro anos após o de Marcuse.

¹²⁰ Essa é uma questão que tomou conta de uma geração de intelectuais latino-americanos, contemporâneos de Ivan Illich. No caso do Brasil, por exemplo, para citarmos apenas alguns, Celso Furtado trata desse assunto em *Desenvolvimento e Subdesenvolvimento* (1961), Raymundo Faoro em *Os Donos do Poder* (1959) e Florestan Fernandes em *A Revolução Burguesa no Brasil* (1974). Fora do Brasil temos, para citarmos apenas alguns também, *Las Venas Abiertas de América Latina* (1971) do uruguaio Eduardo Galeano e *Problemas del desarrollo regional* (1961) do chileno Jorge Ahumada.

¹²¹ O filme de Luís Sérgio Person, *São Paulo, Sociedade Anônima* (1965), retrata de maneira brilhante o estilo de vida paulistano com o advento da nova indústria automotiva. O clássico expõe nas imagens, diálogos e no excelente roteiro a vida mesquinha da classe média paulistana fruto das novas instituições modernas.

¹²² ILLICH, Ivan. *La Alianza para el Progreso de la Pobreza in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 58.

satisfazer necessidades, senão por meio dos produtos enlatados oferecidos pelas instituições modernas. Evidentemente que o autor sabia que a Igreja Católica Apostólica Romana era a precursora desse modelo. Em *Rivers North of the Future*, publicado em 2005, três anos após a morte de Ivan Illich, Cayley transcreveu as conversas que teve com Illich já adoecido. Neste belíssimo livro, o autor, que raramente permitia ser gravado, falou sobre um projeto que não conseguira escrever e que em primeira mão narraria a Cayley. Trata-se de um estudo sobre a institucionalização do cristianismo por meio de uma interpretação da Parábola do Bom Samaritano¹²³.

Nesse momento, Illich invocou o termo latino *corruptio optimi pessima est*, isto é, a corrupção do melhor é o pior. Cabe lançar mão de uma breve explicação. Faremos uma longa digressão, acreditamos ser necessário esse caminho para explicitarmos nossa hipótese.

O evangelho de Lucas narra que um perito na lei, mestre na interpretação da Torá, se aproxima do Cristo e lhe pergunta “quem é o meu próximo?”¹²⁴. Jesus conta uma pequena historinha mais ou menos assim: um judeu descia de Jerusalém a caminho de Jericó quando foi surpreendido por ladrões, que levaram tudo o que ele possuía; o deixaram nu, quase morto, numa vala. Acontece que descia pela mesma estrada um sacerdote, que, ao vê-lo, cruza para o outro lado da estrada. Assim também procede o levita que passa por ali logo em seguida. Um samaritano, no entanto, ao ver o homem ferido, toma-o sobre seu animal, leva-o até uma hospedaria e cobre os custos de sua estadia e dos tratamentos necessários para sua recuperação. Ao finalizar a narrativa dessa parábola, o Cristo retoma a pergunta ao mestre na Lei: “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?”. É difícil comparar dentro das condições culturais atuais a relação hostil e indiferente que havia entre judeus e samaritanos¹²⁵ na época de Jesus. Ambos povos se desprezavam¹²⁶. As razões disso não cabe que adentremos aqui,

¹²³ Essa parábola pode ser encontrada no Evangelho de Lucas capítulo 10, a partir do verso 25. Na verdade é o único evangelista que nos conta essa história. Nos outros evangelhos não podemos encontrar esse relato que Lucas descreve em sua narrativa do Cristo.

¹²⁴ Essa pergunta é uma réplica a resposta do Cristo quando perguntado sobre qual o maior dos mandamentos. O Cristo responde a primeira pergunta com outra pergunta: “Que está escrito na lei? Como lê?” Pode-se dizer que dentro da diversidade interpretativa da lei mosaica, encontra-se certo consenso geral no judaísmo de que os maiores mandamentos se resumem no amor a Deus e ao próximo como a ti mesmo. Assim respondeu o mestre na lei. Dentro desse registro, o mestre na Lei pergunta a Jesus quem então é aquele que devo chamar e considerar meu próximo. Essa pergunta coloca no centro da conversa uma questão de ética e política, nos termos gregos, mas também sobre beatitude e reconhecimento no sentido judaico-cristão.

¹²⁵ Evidentemente que ao tratarmos “judeus” e “samaritanos” estamos considerando dois tipos psicológicos que a história nos deixou. Nosso intuito é apenas reforçar que a escolha de Jesus, que era judeu, de um samaritano como o generoso da história era de uma ousadia sem igual.

¹²⁶ O evangelho segundo São João narra o encontro do Cristo com uma mulher samaritana no poço de Jacó, quando este caminhava de Jerusalém à região da Galiléia junto de seus discípulos. A história é fascinante. O Cristo se aproxima só, pois seus seguidores tinham ido a cidade em busca de alimentos, junto ao poço de Jacó, na hora do sol a pino, e se depara com uma mulher. Provavelmente a hora mais incomum de dirigir-se ao poço, visto que deveria ser o momento mais quente do dia; sem sombra, cuja água recebia um calor intenso dos raios solares. Imagina-se a sede do andarilho e a pressa da mulher que lançava seu cântaro nas profundezas do poço. O silêncio foi rompido por um pedido: “Dá-me de beber!”. O espanto da mulher fica expressamente revelado em suas palavras: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?”. Essa passagem nos auxilia a entender o grau de inimizade entre esses povos e o porquê da escolha de um samaritano como o exemplo mais alto da parábola ser de extrema ousadia. Um simples pedido de um pouco de água causou tremendo espanto numa mulher samaritana. Ela estava completamente escandalizada com o fato de um judeu pedir a uma mulher samaritana um pouco d’água. Acreditamos que essa narrativa histórica nos permite ilustrar um pouco da relação entre judeus e samaritanos na época em que viveu o Cristo.

no entanto, a título de exemplificar¹²⁷ para os dias atuais, seria próximo daquilo que hoje vemos de atrito na relação entre palestinos e israelenses.

Para Illich, essa história trouxe uma transformação radical para a forma de pensar a ética. O sacerdote, supondo ainda que tivesse compaixão daquele homem, vivia debaixo de uma rigorosa Lei que o impedia de tocar num corpo morto que não fosse do seu ciclo familiar, ou estaria impuro para se apresentar diante de Deus para as obrigações do Templo¹²⁸. O conflito era entre o abstrato versus o vivido. Como saber se aquele homem de fato estava vivo ou morto? Illich não vê hipocrisia na atitude do sacerdote, pelo contrário, ele está agindo segundo um código ético bastante coeso, assim como o levita. O samaritano também poderia nada fazer diante desse judeu quase morto. O acolhimento faz parte de um padrão ético. A antiguidade grega, por exemplo, tinha um *ethos* de hospitalidade bem forte. Mas não era comum receber em casa pessoas de uma língua não helênica, os chamados bárbaros. Os samaritanos não tinham o costume de acolher judeus. Para Illich, o ponto crucial da discussão sobre ética está na capacidade de estabelecer relações. A atitude do chamado “bom” samaritano pode ser interpretada como arbitrária do ponto de vista de qualquer outra pessoa, por ser resposta a um chamado e não a uma categoria. Esse chamado é o horizonte que um está aberto a reconhecer-se no outro. Quanto maior a capacidade de ver-se no outro, maior o encontro com esse chamado e quanto maior o espectro daquilo que é o outro, maior a chance de conhecer-se plenamente. Jesus inventa essa parábola para contar-nos sobre a graça, esse ato que não surge de uma categoria pré-estabelecida ou devido a um repertório de atitudes já atribuídas a determinadas situações. Ao contrário, Illich define que a graça aparece justamente entre a sorte ou acaso e a necessidade ou causalidade. Mas isso implica numa espera da parte do homem a ponto de morrer? Como assim, esperar? Alain Badiou, no pequenino e belo texto *São Paulo e a fundação do universalismo*, relembra que “esperar não serve para nada, pois é da essência do acontecimento não ser precedido de nenhum signo e nos surpreender com sua graça, seja qual for a nossa vigilância.”¹²⁹ Esperança foge então à ideia de conformidade, ela é, na verdade, a certeza de que o acontecimento da graça, assim como o ladrão, surpreende-nos. O exemplo de alguém à beira da morte é extremo justamente para demonstrar a radicalidade dessa atitude.

Mas afinal, essa parábola que Jesus conta responde ao mestre na lei quem é o seu próximo? Sim e não. O perito na lei talvez esperava por uma legislação, um referencial permanente de quem é o outro. Não há como categorizar quem é o meu próximo. Se ele esperava por um tratado que define precisamente até onde é possível reconhecer-me no outro, então ele não teve resposta. No entanto, se ele se atentou para a história, Jesus estava trazendo uma liberdade insuportável para aqueles homens da Lei: você decide quem é o seu próximo. Daí sim houve uma resposta. A conversão, *μετανοεῖν*, seria então essa experiência de estar diante de algo completamente novo, que supera os limites da sua própria eticidade.

Qual a relação que Illich faz, a partir de toda essa reflexão, com os problemas da modernidade? Chegamos finalmente naquilo que o autor compreende como institucionalização do cristianismo, ou corrupção do melhor no pior. A partir do momento em que a Igreja cristã perde sua característica comunal e adentra os status

¹²⁷ De fato é apenas um exemplo comparativo da relação conflituosa, os samaritanos não são palestinos e os problemas do Estado de Israel não podem ser comparados com aqueles que enfrentaram os judeus do primeiro século depois de Cristo. Apenas fizemos essa comparação entre dois períodos bem distintos a título de ilustrar a dificuldade de relação, que aí sim pode ser comparada. Optamos por tal comparação pois foi aquela que Illich acreditou ser a mais pertinente, apesar de todos os problemas de tentarmos comparar períodos e circunstâncias bem distintas entre povos que são outros. Illich sugere essa comparação em *Rivers North of the Future*.

¹²⁸ Os detalhes específicos dessa cláusula da Lei mosaica podem ser encontrados no livro de Levítico capítulos 21 e 22, que compõem a Torá.

¹²⁹ BADIOU, Alain. *São Paulo e a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 129.

oficiais do Império Romano, aquela relação outrora fruto da graça, passa a tornar-se aparato burocrático. O ato de vigilância que Badiou cita não é referente ao juízo final, como se vigiar fosse um ato de medo. Na verdade, essa vigilância tem a ver com o que Illich define como estado de atenção diante da possibilidade de surpreender-se, é uma atenção para a vinda da graça e não do castigo. Vigiar é estar sensível e aberto para, Nietzsche expressa bem isso no diálogo de Zaratustra com o cão do fogo, “os acontecimentos verdadeiros, que chegam em pés de lã e nos surpreendem no momento mais silencioso”¹³⁰. Illich nos conta em *Rivers North of the Future*, que era comum uma casa cristã dos primeiros séculos manter um colchão e um excedente de alimento reservados para um eventual e inesperado hóspede. Contudo, o crescimento e fortalecimento de uma Igreja Romana vinha acompanhada de “corporações samaritanas”. Elas eram instituições com o dever de suprir necessidades. (Evidentemente que esse é um longo processo e estamos aqui apenas apresentando as linhas gerais da ideia de Illich).

Nasce, portanto, uma economia do “bom samaritanismo”, uma Igreja geradora de bem-estar, mas dentro de uma estrutura social bastante própria da antiguidade romano. O bispo deve habitar palácios para poder colocar em funcionamento a máquina operadora da igreja institucionalizada. Assim irá desaparecer gradualmente a experiência espontânea da graça. Isso não aconteceu sem revolta. Segundo Illich, o Pai da Igreja João Crisóstomo (347 — 407), dirigiu eloqüentes sermões contra a chamada *ξενοδοχεια*, literalmente “casa de estrangeiros”. A veemente negação diante da instituição era urgente para o Santo. A longo prazo, ele previa que a casa cristã, *εκκλησια*, deixaria de ter um colchão a mais e um pedaço de pão, e não mais se abriria ao desconhecido¹³¹. Illich expressa que “a tentativa de estar aberto a todos que estão em necessidade resulta numa degradação da hospitalidade e sua substituição por instituições de caridade”¹³². Com isso, cresce um processo de criminalização do “pecado”, a ideia moderna de consciência, segundo o autor. O pecado seria esse corta-caminho que impede o acesso ao mistério da graça. “Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo”¹³³. Aquela relação estabelecida entre o samaritano e o judeu espancado foi fruto de total liberdade, um milagre se quiserem. A glória está na vulnerabilidade e fragilidade dessa “nova” relação, que também foi capaz de trazer cura.

Illich desenterra as raízes estruturais da modernidade. O sacerdote é o precursor do serviço profissional moderno. A igreja passa a simbolizar o espaço que supre necessidades que só podem exclusivamente ser satisfeitas por serviços prestados por esses profissionais. Aí está toda chave de compreensão da obra de Illich. Esse argumento é válido para a escola e o professor, o médico e o hospital, os especialistas e suas instituições. Para

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 125.

¹³¹ Illich conta um caso muito curioso que aconteceu com ele durante suas andanças pela China. Certa vez, compartilhando seu modo de vida numa aldeia próxima a Pequim, um jovem converteu-se cristão e tomado de uma profunda alegria decidiu fazer uma peregrinação até Roma. Determinado, o jovem partiu dois dias após conhecê-lo. Illich, muito surpreso, decidiu que depois iria a seu encontro em Roma para conversarem sobre a peregrinação. Ao encontrá-lo em Roma, Illich quis saber dos detalhes de sua jornada. A história narrada foi mais ou menos assim: “no começo foi muito fácil, na China era só me identificar como um peregrino a caminho de um lugar sagrado que imediatamente me ofereciam comida e abrigo. Isso mudou um pouco quando entrei em território da Cristandade Ortodoxa. Me disseram para buscar uma paróquia que acolhia peregrinos ou a casa do padre. Mas daí entrei na Polônia Católica, onde generosamente me deram dinheiro para ficar num hotel barato”. A corrupção do melhor, no pior.

¹³² CAYLEY, David. *The Rivers North of the Future*. Toronto: House of Anansi, 2005, p. 55.

¹³³ ROSA, João Guimarães. *O Espelho, in: Primeiras Estória*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 113. Outra forma interessante de pensar essa questão do poeta está presente nos *Fragmentos* de Novalis em sua obra *A Cristandade ou a Europa*: “um ânimo verdadeiramente temente a Deus vê em tudo o dedo de Deus e encontra-se em estado de permanente atenção aos seus pequenos sinais e coincidências” (NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *A Cristandade ou a Europa*. Lisboa: Editora Antígona, 2006, p. 90).

entender a obra de Illich é fundamental ter esse caminho sedimentado. No mesmo diapasão da crítica, as instituições modernas, presentes nos seus livros, soam os tons da crítica ao cristianismo institucionalizado. Ecologia política para o autor é exatamente enfrentar esses problemas do mundo vivido. Nesse registro é que se deve direcionar o olhar do observador atento. As instituições modernas que estão postas para resolverem os problemas ambientais, agravam-os. Por isso, Illich fala de um “novo” tipo de mal, somente possível após essa parábola contada pelo Cristo. O mistério, agora do mal. Não se trata mais da ausência ou esquecimento do bem, ele se apresenta como o bem supremo. O reverso da caridade é “a perversão da Igreja, que, institucionalizando-se cada vez mais como busca da *societas perfecta*, forneceu ao Estado moderno o modelo para que assumisse o comando integral da humanidade”¹³⁴. A Igreja institucionalizada é o anticristo do evangelho. Parece-nos que o *Anticristo* de Nietzsche tinha razão.

Essa digressão é necessária para que possamos explicitar os fundamentos teóricos e históricos que são basilares para a tese do autor a respeito das instituições e seus serviços enlatados. Nossa hipótese é que Ivan Illich é, a priori, um crítico da institucionalização, e quanto tal ele também fez duras críticas as instituições modernas, como escolas, hospitais etc. No entanto, nos parece sensato atribuir ao autor a característica de um crítico da modernidade na medida em que antes disso ele é um grande crítico da institucionalização, que precede a modernidade. Nesse sentido, a reflexão do autor sobre a parábola do Bom Samaritano explicita que o problema é, na verdade, bastante anterior a modernidade. Esse caminho longo, que passa por um texto antigo, de outra época, é importante na medida que esclarece o sentido no qual o autor está dando para as políticas no âmbito da Aliança para o Progresso. Isto é, que as instituições modernas atuam, numa relação homóloga — no sentido de uma razão similar —, tal qual o Império Romano cristão. Esse processo institucionalizante, que Illich encontra na passagem de um cristianismo comunal para um cristianismo de Estado, parece enrigecer, de tal forma na modernidade, que ele preferiu chamar seus produtos e serviço de enlatados. Por isso, escolhemos esse longo caminho. Esperamos que essa digressão tenha assentado algumas questões sobre a crítica illichiana da institucionalização.

Retomemos a questão da Aliança para o Progresso que vínhamos discutindo. O argumento dos parágrafos anteriores serve também para o que Illich notara em sua temporada pela América Latina. No caso da medicina, por exemplo, no lugar de estabelecer um processo de treinamento das parteiras e dos assistentes médicos que sabem como usar um arsenal limitado de medicamentos com bastante independência, as Universidades Latino-americanas criavam ano após ano um novo departamento de enfermagem, especializado em preparar um pessoal que só sabe trabalhar num hospital ou farmacêuticos que só sabem prescrever mais e mais remédios.

A crítica de Illich é no sentido de um modelo de sociabilidade propriamente industrial e dita desenvolvida, que destrói as formas orgânicas existentes no seio da comunidade e que recoloca, no lugar daquilo que se torna “ultrapassado”, produtos ou profissionais que não apenas deixam de suprir as necessidades reais, mais do que isso, não conseguem repôr, na mesma velocidade com que retiram esses mecanismos sociais e culturais, um equivalente que possa manter a correia de transmissão dos saberes em pleno funcionamento. Nesse sentido, a ferramenta, ou tecnologia se quiserem, deveria entrar para contribuir com aquilo já existente e que funciona, ela deve aperfeiçoar a experiência orgânica e não destruí-la. Isso serve para a educação, a saúde ou o cuidar de si, para o transporte ou locomoção e, por que não, para o sentido da tecnologia na relação com o homem.

Essa era uma alternativa real para a América Latina. Parece-nos que essa era a tese central do Manifesto Comunista, o proletariado unir-se para controlar o sentido da industrialização, para impor seus limites às máquinas e tirar delas o maior proveito sem perder a autonomia. O inverso disso, porém, tomou conta da Europa e

¹³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O Mistério do Mal*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora UFSC, 2014, p. 19.

dos Estados Unidos. A indústria tornou-se mecanismo de domesticação da vida cotidiana, o progresso tecnológico submeteu o homem à posição de máquina. O movimento das sociedades industriais foi de tornar as relações humanas numa mercadoria, o homem como mercadoria, como produto do maquinário. Essa era a preocupação de Illich com o programa para o progresso da América Latina. Não podemos confundir essa crítica com a ideia de que o autor era contrário à tecnologia ou condenasse o avanço técnico. Não é disso que se trata. Illich, na verdade, lutou para que a América Latina pudesse incorporar as novas ferramentas dentro de um outro registro. 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 uma experiência que vislumbrou o vivido versus o abstrato.

Seguindo a tese do autor, o progresso que entrava na América Latina proporcionava uma crescente marginalidade, isto é, cada vez mais pessoas se encontrariam às margens da sociedade. Essa era uma consequência parcial do consumo polarizado e resultava da ruptura da família e das culturas tradicionais. A família da qual Illich faz menção não é aquela da burguesia típica das sociedades industriais, pai, mãe e filhos. Ele faz referência ao sentido expandido de família, grandes núcleos de irmandade e compartilhamento. A família que era composta pela benzedeira, o trabalhador braçal, o pequeno artesão, o vagabundo, o clérigo, a professorinha, o ex-escravo, o indígena mameluco. Essa diversidade que mantinha um laço de irmandade foi sendo rompida drasticamente e conjuntamente às tradições culturais regionais. Esse processo, que na verdade Illich definiu também como um estado de ânimo e, ao mesmo tempo, uma consciência, tem um caráter de moldar as necessidades humanas de acordo com as soluções padronizadas pelas instituições modernas, mas também de criar novas experiências culturais que criam um vislumbamento justamente por estarem fora do alcance da maioria. Assim, criam-se desejos por satisfazer demandas que são monopolizadas por um padrão internacional.

O exemplo recente dos grandes eventos que tiveram sede no Brasil, como a Copa do Mundo da Fifa (2014) e as Olimpíadas de Verão (2016), ainda que não sejam do contexto da crítica de Illich, servem para ilustrar esse argumento. Os padrões internacionais da Fifa, por exemplo, exigem uma série de normas e condições para que um país possa sediar os jogos. Os estádios de futebol precisam seguir um padrão, bem como suas redondezas e até mesmo a atitude dos jogadores dentro de campo. Foi interessante observar que durante as manifestações de junho de 2013, que tomaram as ruas de quase todo o país, muitas palavras de ordem bem como placas e faixas pediam saúde, educação, transporte no padrão Fifa. Evidentemente que a modernização dos estádios impressiona os que visitam, mas eles excluem a maioria de usufruir dessa experiência. Essa condição é a mesma para os hospitais, escolas, e o sistema de transportes. A elite brasileira tem acesso a todos esses produtos enlatados num padrão Fifa.

O progresso, no Brasil, segue retroalimentado pelo subdesenvolvimento como movimento e condição para o desenvolvimento. Illich falava desse movimento, ao criticar a Aliança para o Progresso, justamente por ele fortalecer essa condição típica das colônias latino-americanas. Nesse sentido, quando o autor fez referência ao subdesenvolvimento também como um estado de ânimo foi justamente por que “ocorre cada vez que as necessidades humanas básicas se apresentam como demanda por produtos enlatados específicos que foram desenhados para a sociedade da abundância¹³⁵”. Nesse sentido, o subdesenvolvimento é o resultado extremo do que podemos chamar, em termos comuns a Marx e a Freud, coisificação.

Illich entendeu coisificação nos termos da alienação das necessidades reais percebidas como se apenas pudessem ser satisfeitas mediante uma demanda explícita de manufaturados em massa. As alternativas para

¹³⁵ ILLICH, Ivan. *La Alianza para el Progreso de la Pobreza in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 61.

resolver essas necessidades mais básicas¹³⁶ aparecem somente no campo das instituições. O sujeito não imagina suprir suas necessidades para além daquilo que está previamente determinado. Nesse sentido, como também para Marx, a alienação é justamente esse processo de abandono do vivido para uma rotina de adestramento. Quando retiramos a existência humana do vivido, tiramos do humano sua dignidade. No limite, coisificação, para utilizarmos um exemplo dado por Illich, é traduzir sede pela vontade de tomar coca-cola¹³⁷. As necessidades primárias são manipuladas por aparatos burocráticos que impõem um monopólio sobre a imaginação. E o que não se fez com a imaginação. A imaginação de todo um povo foi escolarizada e monopolizada por um padrão internacional.

A divisão internacional do trabalho começa no processo de escolarização. Isso dilacera toda a vontade de potência, para utilizarmos um termo nietzschiano. A escola, para Ivan Illich, não está apenas inserida dentro desse mesmo processo de alienação e coisificação, senão que ela é, antes de mais nada, a máquina operadora e constitutiva do abandono sistemático das experiências imagéticas, uma vez que monopoliza os saberes e os autoriza por meio de um programa de canonização de autores. Nesse sentido, a escola, segundo Illich, estratifica a sociedade com muito mais rigor e eficácia do que a Igreja em outras épocas. Nas palavras do autor: “las escuelas del Tercer Mundo administran su opio mucho más eficazmente que las iglesias de otras épocas¹³⁸”. O que Illich talvez quis dizer com isso é que na medida que o espírito de uma sociedade é progressivamente escolarizado, seus membros perdem as desculpas que os faziam sentirem-se inferiores aos demais. Isto é, as escolas racionalizam a origem divina da estratificação social com muito mais rigor com que sempre usaram as igrejas. Illich concluiu esse argumento com o testemunho de quem presenciava cotidianamente essa realidade em Porto Rico. “Qualquer jovem de dezesseis anos, desertor da escola, enfrentará pelo resto da vida a reprovação de não ter “aproveitado” esse privilégio legalmente obrigatório para todos os cidadãos¹³⁹”. Essa lei a que se refere o autor foi aprovada em Porto Rico quando o país tinha menos de 25% de sua população escolarizada.

No contexto da Aliança para o Progresso e do desenvolvimento impulsionado pelo subdesenvolvimento, esse argumento define o sentido real desse programa: a pobreza. Cria-se o mito da educação salvadora, o messias da modernidade. 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 levam todos a crer que a assistência às classes e educação são sinônimos. A educação como produto patentado de circulação mercadológica é talvez a forma mais nefasta de alienação da imaginação. Aqui cabe que tomemos a definição de educação que Illich ofereceu nesse texto: “despertar a consciência de que existem outros e novos níveis de possibilidades humanas, outras formas inexploradas de utilizar o saber tecnológico e de usar a imaginação criadora para evitar a capitulação da consciência social nas mãos de um

¹³⁶ Illich também estava pensando nos termos que Marx colocou na *Ideologia Alemã* para se pensar a liberdade humana dentro de uma transcendência imanente: começando pelas necessidades básicas mais primordiais, como vestimenta, abrigo e nutrição.

¹³⁷ Illich conta uma história de quando peregrinou pelo deserto mexicano de Mezquital e viu alguns trabalhadores erguendo um grande *outdoor*, cerca de vinte metros, da coca-cola. A região enfrentava um duro período de seca e fome. Um pobre índio de Ixmiquilpan, que foi quem o recebeu, oferecia a seus visitantes copinhos de uma água escura e custosa superaçucarada. Embora isso trouxesse uma recordação de fúria a Illich, o que mais lhe indignava eram as reuniões dos burocratas bem intencionados da UNESCO discutindo o currículo escolar da América Latina. Educação escolarizada é, para Illich, essa água açucarada enlatada que deteriora o sentido do aprendizado.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 62. “As escolas do terceiro Mundo administram seu ópio muito mais eficazmente que as igrejas do passado”. Tradução nossa.

¹³⁹ *Ibid.*

monopólio que impõe uma solução pré-fabricada¹⁴⁰”. Tratamos desse assunto com mais profundidade e atenção quando analisamos a obra *Desescolarização da Sociedade*.

Uma das consequências dessa adoção padronizada internacionalmente da educação, além da marginalização e exclusão social, 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. A proposta de Illich é, em suas palavras, desenlatar a educação da escola e dissociar o binômio escola-educação. Essa tarefa era radicalmente desafiante e quase impossível, segundo o próprio autor. A certeza nas instituições era cada vez mais enraizada na consciência coletiva dos povos. Por isso o título do livro que contém esse artigo leva o nome de *Celebração da Consciência*¹⁴¹.

As instituições modernas, segundo o autor, são absolutamente improdutivas, se levarmos em conta o propósito igualitário segundo o qual foram criadas; na verdade, elas geram o reverso daquilo que prometem satisfazer. O que Illich apostava nessa época, na verdade era uma esperança do autor de que era necessário um chamado à revolução institucional, que viria necessariamente do terceiro mundo e não dos países mais ricos. Illich sentia o quanto a imaginação ainda não estava totalmente paralisada e coisificada pelas instituições modernas na América Latina. Daí a tarefa de construir politicamente alternativas viáveis frente às soluções “modernas”. Mesmo assim, Illich alertou que não era seu propósito pintar uma utopia nem descrever o cenário de um futuro de alternativas.

Illich não queria entrar para o rol de publicações que na época se aventuravam em construir cenários prospectivos a respeito dos anos 2000. Ainda assim, ele cita algumas alternativas simples que estavam ao alcance da realidade, ao menos porto-riquenha. A pesquisa científica, que estava inserida dentro de um quadro institucionalizado, precisava ser tomada como uma questão política e comunal, ou seja, que a vontade e inteligência investigativa estivessem a serviço de alternativas às instituições modernas, como hospitais, escolas e o transporte de gente, por exemplo. Evidentemente que o autor sabia das dificuldades óbvias para a realização desse tipo de investigação, que exigia o pesquisador duvidar sistematicamente daquilo que à primeira vista é evidente. Depois disso, vinha a etapa da persuasão de quem tem o poder de decisão para que atuem contra seus próprios interesses, a curto prazo. Finalmente, aqueles que seguissem essa trajetória, deveriam sobreviver como sujeito num mundo que ele mesmo está tentando “mudar tão fundamentalmente, já que seus amigos da minoria privilegiada o vêem como destruidor da realidade cotidiana em que todos se apóiam¹⁴²”.

Illich conclui o texto recordando sua geração da experiência vietnamita, um povo armado com bicicletas e lanças de bambu que seguraram o poder imperialista desde a investida francesa até a tentativa estadunidense. “Devemos buscar nossa sobrevivência no Terceiro Mundo, onde a ingenuidade humana está mais aquecida do que o poder mecânico¹⁴³”. 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. Illich se despede do texto dizendo

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Na sua versão espanhola, Illich o intitulou *Alternativas*.

¹⁴² Ibid., p. 67.

¹⁴³ Ibid., p. 68.

que “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 demais¹⁴⁴”.

Optamos por percorrer um caminho mais longo, através da contextualização da visão do autor sobre a Aliança para o Progresso, justamente por que era o pano de fundo dos textos sobre a escolarização. O próprio Illich fez inúmeras menções ao programa durante esses dois textos. Assim, escolhemos um texto específico que falava somente desse programa em especial para destrinchar os argumentos do autor e explicitar sua compreensão do período em questão (década de 1960).

Retomamos agora a análise dos dois artigos sobre a escolarização, já tendo apresentado algumas reflexões que o autor vinha fazendo sobre a entrada tardia da América Latina nos moldes de produção industrial. Esse caminho que tomamos, isto é, de enfrentarmos antes o texto da Aliança para o Progresso, teve o intuito de levantar o arcabouço teórico que agora Illich explicita com bastante clareza dentro do processo de escolarização das sociedades latino-americanas, apontando esse fenômeno como um passo largo na direção do desenvolvimento.

De maneira geral, Illich percebeu, nos anos em que viveu na América Latina, que o caráter típico das sociedades cujas necessidades se definem amplamente em termos de superprodução de bens e serviços padronizados, seja o chamado mundo capitalista dos EUA ou o mundo socialista das URSS, ainda não era definidor da sociabilidade latino-americana. Esses bens e serviços padronizados são concebidos por profissionais que controlam a produção e que prescrevem, ao mesmo tempo, seu consumo. A escola, nesse sentido, é uma instituição fruto desse processo histórico que contempla num mesmo espaço e tempo o recurso “educação” como um projeto para o desenvolvimento dos indivíduos. Ela se converteu no espaço de produção e consumo do fator conhecimento.

Ao falar em escolas o autor não se refere a toda forma de educação organizada. “Por ‘escuela’ y ‘escolarización’ entiendo aquí esa forma sistemática de recluir a los jóvenes desde los siete a los 25 años, y también el carácter de *rite de passage* que tiene la educación como la conocemos, de la cual la escuela es el templo donde se realizan las progresivas iniciaciones¹⁴⁵”. É importante o leitor guardar essa definição para não perder no horizonte da crítica illichiana o que o autor definiu como escola.

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 do *Capital* de Marx, 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 com a configuração de um país subdesenvolvido. No entanto, isso não era suficiente para Illich. Ele pretendia, nesses dois artigos, uma revisão radical.

¹⁴⁴ Ibid. Tradução nossa.

¹⁴⁵ ILLICH, Ivan. *La Vaca Sagrada in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 103. “Por ‘escola’ e ‘escolaridade’ compreendo aqui essa forma sistemática de reclusão dos jovens desde os sete aos vinte e cinco anos, e também o caráter de rito de passagem que tem a educação como a conhecemos, na qual a escola é o templo onde são realizadas progressivas iniciações”. Tradução nossa.

“O sistema escolar é um dogma indiscutível de qualquer sociedade industrial¹⁴⁶”, essa é a tese central do texto nas palavras de Ivan Illich. A revisão da qual ele propunha não temia resultar num completo abandono da ideia de escola no sentido que as sociedades altamente industrializadas vinham empregando. Na verdade, esse abandono permitiria “deixar livre a nossa imaginação” para despertar, naquilo que é próprio dos trópicos, uma experiência de ensino que transformasse a escola num resultado anacrônico e por isso dispensável. Lembremos que Illich vivia numa época completamente aberta, havia possibilidades reais para uma direção nesse sentido. A América Latina vivia tempos efervescentes. Estouravam revoluções socialistas, movimentos sociais que nasciam e se fortaleciam, desde ligas camponesas até partidos de matizes libertários. É claro que havia uma herança colonial, a qual Illich não ignorava. Ela construíra sim o arcabouço que definia as origens latino-americanas, mas ele sempre rejeitou a ideia de determinismo. As possibilidades estavam colocadas. A máxima de Marx no 18 Brumário serve de referência. Os homens são quem faz a história, porém eles herdaram as estruturas do passado, que oprimem, mas que não são insuperáveis¹⁴⁷.

Após ciclos de pesquisas, debates e investigação conjuntos, sobretudo com Reimer, Illich concluiu que a escola introduzida na América Latina, no contexto da Aliança para o Progresso, “acentuava a polarização social, concentrava seus serviços — educativos ou não — numa elite; isto facilitava o caminho para uma estrutura política fascista, que somente pelo fato de existir tende a fomentar um clima de violência¹⁴⁸”. Na maioria dos países, a Aliança em questão — que mais parecia, na visão de Illich, a “aliança” à serviço do “progresso” das classes médias — impulsionava a transmutação de uma elite fechada, feudal e hereditária numa que, a partir de então, se dirá meritocrática. Isto é, o mito liberal da integração social por meio da escolarização. Essa “nova” elite — nova no sentido do discurso — se encontraria aberta somente aos privilegiados que obtiverem um certificado escolar. Illich sustentava que “la razón fundamental de la alienación creciente de las mayorías marginadas es la aceptación progresiva del ‘mito liberal’: la convicción de que las escuelas son una panacea para la integración social¹⁴⁹”.

A panaceia da modernidade industrial resulta na evocação da escolarização universal como forma de eliminar o abismo social, cultural e espiritual constitutivo do modelo feudal. O que Illich defendia, no entanto, é que a escola estava encarregada de não interromper o alargamento desse abismo. Ela seria o ninho gerador de um novo tipo de descriminação e rotulação do proletariado marginalizado urbano, bem como do camponês cada vez mais propenso a deixar o conflito de terra e migrar para a cidade. Uma vez que se instituiu a escola como único espaço de passagem legítima de promoção do indivíduo, sobretudo mediante a falácia de sua gratuidade, está criada no marginalizado a convicção de que ele é o único culpado de sua situação.

É nesse sentido que a escola é a vaca sagrada da modernidade, “mais intocável que a Igreja do período colonial”. Declarou-se que o bom cidadão do século XX deve saber ler, assim como o bom cidadão do século XVII deveria ser batizado. A vaca sagrada instituiu a “lei natural” de que as crianças devem assistir a escola. Assim se mantém intacta a tríade céu, purgatório e inferno. A escola garante a remissão e santifica, ela promove o sujeito a habitar regiões celestiais. O desescolarizado vive o inferno que ele escolheu, visto que é culpado de sua situação. O purgatório fica nos vinte anos de doutrinação e reclusão escolar, que valem a pena, pois edificam a alma rumo ao céu. Eis o papel fundamental da escola, na visão do autor, na sociedade industrial moderna.

¹⁴⁶ ILLICH, Ivan. *La Vaca Sagrada in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 100.

¹⁴⁷ MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 32.

¹⁴⁸ ILLICH, Ivan. *La Vaca Sagrada in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 100.

¹⁴⁹ Ibid., p. 101. “A razão fundamental para a crescente alienação das maiorias marginalizadas é a aceitação gradual do ‘mito liberal’: a crença de que as escolas são uma panaceia para a integração social”. Tradução nossa.

É interessante refletirmos sobre como o autor fez o uso recorrente dos conceitos religiosos, como rito, templo, dogma, salvação, por exemplo, para definir esse processo todo de escolarização do qual estamos tratando. Justamente porquê “quando uma sociedade se escolariza, ela aceita mentalmente a escola como dogma”. A natureza própria do dogma é apresentar alguma coisa como certa, indiscutível, no sentido de algo que se pensa como uma verdade incontestável. Illich enfrenta a questão da escolarização industrial dentro do registro das condições da religião: mito e ritual. Isso quer dizer, na visão do autor, que o dogma da escolarização é constitutivo da sociedade industrial; a educação como religião libertadora se converte num mito institucional que precisa de um ritual penoso: o confinamento nas escolas.

Essa trajetória da dogmatização iniciou a princípios do século XVII, segundo Illich, começava haver um novo consenso de que o homem nascia incompetente para a sociedade se não lhe fosse proporcionada educação¹⁵⁰. A educação, nesse contexto, chegou a significar, segundo o autor, uma mercadoria intangível que deve ser produzida para o benefício de todos, o inverso da competência vital, um processo cujo conhecimento e capacidade de utilizar as ferramentas moldam concretamente a vida do ser. Nesse sentido, tomado o teor religioso que Illich vem empregando, a educação como espírito absoluto deve assumir forma mercantil para entrar materialmente na vida cotidiana, isto é, o princípio análogo ao da Igreja visível que compartilha a graça invisível. Nesse registro, a justificação perante a sociedade civil se converteu na primeira e fundamental necessidade de qualquer ser nascido na “estupidez original”, homóloga ao pecado original. Illich argumentava na direção de apontar a homologia de método presente na relação escolarização/educação com Igreja/religião.

Na verdade, em termos mais gerais, o ritual e o mito. O ritual cria e sustenta o mito, nas palavras de Illich; um mito-poietico que gera e perpetua a educação como “designação de uma categoria global de justificação social”. Fora da teologia cristã é raro encontrarmos uma analogia específica, tal qual essa que Illich apontou, em outras culturas. Por isso a escolarização chamou tanto a atenção de Illich, ela definiu como categoria global que a “educação” é produção típica dessa instituição que deve controlar e monopolizar o acesso, distribuição e certificação do conhecimento. É assim que o sujeito consumidor do certificado outorgado pela escolarização ascende ao patamar de cidadão. Illich concluiu essa reflexão sugerindo que nessa estrutura configurada pela escolarização industrial os seres não nascem iguais, eles se fazem iguais por meio de uma gestação na *Alma Mater* da modernidade. Esses seriam alguns dos supostos ocultos da escola, “que insistem na capitalização institucional do potencial humano através de um currículo oculto que garante a produção de uma burguesia universal”.

Dando prosseguimento a esse pensamento, o monopólio da escola sobre a educação resultaria inevitavelmente, no contexto da América Latina, num doutrinação escolar que “substituiria” a estrutura colonial da catequese, ou seja, o professor como cura, por uma estrutura moderna de adestramento institucional que salva e santifica, assim como a catequese, a juventude desinformada e bestializada. É evidente que Illich lutava por uma

¹⁵⁰ Pensa-se aqui o levantamento que Illich fez do cunho do termo educação na história, a saber bastante recente. Segundo o autor não se conhecia o termo até a Reforma. A primeira aparição dataria de 1498 em francês num documento fechado. Ano em que Erasmo se estabeleceu em Oxford e Savonarola foi queimado na fogueira dos hereges de Florença. Na língua inglesa, o termo *education* aparece em 1530, ano em que Henrique VIII divorciou-se de Catarina de Aragão e a Igreja reformada separou-se definitivamente de Roma. Na Espanha o termo *educación* e até mesmo a própria ideia tardou um século mais, 1632, quando Lope de Vega se referia a *educación* ainda como uma novidade. Nesse mesmo ano, a Universidade de São Marcos em Lima, Peru, celebrava seus sessenta anos de existência. Os centros de aprendizagem são bastante anteriores a utilização do termo na linguagem comum. Por isso, concluiu Illich, “se ‘leía’ a los Clásicos o la Ley; no se educaba para poder vivir”. ILLICH, Ivan. *La Alternativa a la Escolarización: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 131.

sociedade alfabetizada, capaz de inserir-se politicamente no seu tempo por meio da construção coletiva de uma autonomia de ideias e decisões geradas no seio da educação. A crítica, no entanto, é que a escolarização maciça não gera esse tipo de educação. Ao contrário, ela representa muito mais um rito de passagem, um tempo de iniciações à vida institucionalizada; escola como reclusão sistemática de jovens para uma adequação ao modo de produção industrial. Tal sujeição exercida sobre seres humanos saudáveis, produtivos e potencialmente independentes “é executada pela instituição escolar com uma eficiência somente comparável àquela dos conventos, Kibbutzim ou campos de concentração”. Esse argumento de Illich espanta, sobretudo pela comparação com os campos de concentração. Mas se consideramos a questão da eficiência, que é o tema da comparação, isso é realmente representativo.

Depois desse rito de passagem obrigatório, as certezas institucionais tornam-se sagradas e irrefutáveis na consciência daqueles que representam o novo em qualquer sociedade, a juventude. Aquele que passou dos vinte anos de idade sem escolarização será estigmatizado por não deter nenhum certificado. Estar certificado é estar apto para assumir postos na sociedade industrial moderna; isso não garante um processo de educação, no sentido forte do termo¹⁵¹, ao contrário, apenas concede a legitimidade de atuação àqueles que se submeteram às iniciações e adestramento da escola. O diploma, nesse sentido, é uma espécie de recompensa àqueles que superaram o ritual penoso da escolarização. Já estamos acostumados a pensar em educação como um produto da escola, na verdade, como uma competência exclusiva dela. Hoje nos parece natural que a escola leve essa função, mas ela não constitui um dogma eterno, senão um fenômeno histórico que aparece com o surgimento da nação industrial.

Um dos aspectos centrais desse processo de escolarização sistêmica, que Illich percebeu desde a década de 1960, é o caminho para a titulação universitária como substituta da alfabetização. A escolarização, nesse sentido, tem o foco principal de titular a clientela, do primário até a universidade. A alfabetização e a educação, no sentido forte do termo, ficam em segundo plano ou são completamente esquecidas. A hierarquia do título é uma forma de poder. “No hay mucha diferencia entre los que justifican su poder con base en la herencia y los que lo hacen con base en un título¹⁵²”. As instituições escolares industriais são aquelas que tutelam o ritual que confere a mercadoria título como um instrumento de poder. Esse pedacinho de papel, seja título ou diploma, converter-se-ia na mercadoria mais cobiçada, num curto espaço de tempo. Eles significam necessariamente que a pessoa foi capaz de suportar o penoso ritual de iniciação ao mundo executivo. O título é símbolo, a coroa de louros do indivíduo vitorioso, um prêmio de posse individual do *homo economicus*. Poucos anos de escola inculcam uma rígida convicção na criança: qualquer pessoa que tenha mais escolarização que ela, certificada e garantida pelo título, tem uma indiscutível autoridade sobre ela¹⁵³. É assim, no entendimento de Ivan Illich, que a escola limita a vitalidade da criança, capando a imaginação e destruindo a espontaneidade.

¹⁵¹ Illich tinha em mente o sentido de educação como na *Paideia* grega por exemplo, ou na *Educação Estética do Homem* de Schiller. Não está no escopo deste trabalho aprofundar essas questões nesse momento, porém a educação que o autor defendia passava muito mais pela formação do humano do que na formação de um homem-mercadoria, própria da escolarização moderna institucionalizada.

¹⁵² Ibid., p. 111. “Não há muita diferença entre os que justificam seu poder com base na herança e os que o fazem com base num título”. Tradução nossa.

¹⁵³ É interessante trazermos a reflexão que o jovem Walter Benjamin nos deixou num pequeno texto de 1913 intitulado *Erfahrung* (Experiência). Nele o autor mobilizou “todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’”. Curioso que o próprio Benjamin afirmou o quanto esse elemento tronou-se basilar para a sustentação de muitas de suas ideias. Ele teria direcionado o ataque até o âmago da coisa, para “cindir a palavra sem aniquilá-la” e manter-se fiel a si mesmo. O texto nos trouxe uma reflexão própria de um jovem que questiona a experiência do adulto como máscara inexpressiva, impenetrável e sempre a mesma. O ataque era contra a contaminação constante da desilusão frequente daqueles que mais geravam amargura no jovem do que

Dentro desse registro, Illich considerou a escola industrial como criadora de déspotas, a instituição na qual acontece a transformação radical da visão que o homem tem de si como um animal que necessita de escolarização. O compromisso com a educação, com a liberdade, com o conhecimento herdado pelo esforço genuíno de seres humanos, foi deixado de lado. Pelo contrário, Illich definiu a escola industrializada como “uma imitação barata de uma fábrica dentro de um edifício escolar”. Essa nova “fábrica de educação” modela, nas crianças, uma mentalidade quantitativa-produtiva de uma referência de mundo que as cerca como uma coleção de mercadorias, cujo aprendizado é o produto-commodity próprio da escola; da mesma forma que se traduz saúde por hospitais e médicos, exército ou polícia por defesa, Igreja por salvação eterna, entre outros. O autor, que fora considerado um medievalista, não encontrava nenhum sentido em manter a tradição medieval de que os homens se preparam para a vida secular cotidiana através do encarceramento num recinto sagrado, chamem como quiserem, monastério, sinagoga ou escola.

Voltemos à questão do monopólio da escola sobre a educação. Illich insistia na ideia de que apenas observando esse monopólio numa perspectiva histórica é que se fazia possível levantar a questão se a escola realmente convinha à América Latina. Por isso ele citou todo aparato da catequização, pois trata-se de um predecessor digno de se levar em conta. A ideia mesma de escolarização no sentido entendido pela institucionalização da educação como resultado histórico da industrialização, para o autor, não foge da antiga ideia de salvação da alma perdida.

Essa ideia percorre um longo processo histórico, que Illich tratou com mais detalhe num livro posterior chamado *El Trabajo Fantasma* (1980). Na baixa Antiguidade, explicitou o autor, o bárbaro se transmuta em pagão. O pagão era o não batizado que a natureza mesma destinava a converter-se cristão. Depois de um longo período, que não trataremos aqui, já no princípio da era Medieval, a maior parte das populações da Europa estavam batizadas. No entanto, o avanço mouro via península Ibérica, somado à resistência dos saxões e dos godos, que resistiam à conversão, fez necessário, ao lado do batismo, imputar novas necessidades; como a de submeter-se e a de instruir-se. O pagão, então, tornou-se o infiel. A instrução forçada deveria “esclarecer” os corações infiéis. Já na alta Idade Média, a imagem do pagão se transforma novamente. Com a expulsão dos mouros e o início da expansão marítima, nasceu uma nova figura: o selvagem.

A imagem do homem selvagem que ameaça a função civilizatória do humanista é substituída pela do infiel que ameaça a fé. Nesse momento específico da metamorfose da imagem do pagão em selvagem, Illich definiu a visão fundada, em termos econômicos, do homem desprovido de necessidades; sobretudo baseado na quantidade de estudos da época sobre monstros, símios e selvagens. Os objetivos mercantilistas e colonialistas precisavam ser mantidos, é preciso imputar sobre o selvagem novas necessidades, e para isso é preciso transformá-lo em indígena. As necessidades do indígena são determinadas pelo clima, etnia, religião e providência. Illich chegou a citar os quatro estágios históricos de Adam Smith, cuja reflexão sobre a elasticidade das necessidades indígenas¹⁵⁴ explicita esse

esperança. Ao que Illich falou sobre a autoridade inquestionável do titulado, podemos acrescentar uma reflexão de Benjamin: “conhecemos pedagogos cuja amargura não nos proporciona nem sequer os curtos anos de ‘juventude’; sisudos e cruéis querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida... contudo, desvalorizam, destroem os nossos anos” (BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 22). Se tomamos como referência o tipo da escola alemã do início do século XX (o cenário composto pelo cineasta Josef Von Sternberg em *O Anjo Azul* traz um contexto elucidativo desse argumento dos autores. A figura do professor Immanuel Rath, interpretado por Emil Jannings, carrega tanto os traços que Illich levantou quanto os que Benjamin trouxe em questão), não é difícil de imaginar a rigidez, intransigência e autoritarismo que caracterizava o processo de escolarização na figura do pedagogo.

¹⁵⁴ A Riqueza das Nações (1776).

argumento do autor. Nesse sentido, por pelo menos quatro séculos, o homem branco assumiu o governo, a “educação” e o comércio dos indígenas. “Cada vez que o Ocidente colocava uma máscara de necessidades novas sobre o estrangeiro, despojava-o da máscara anterior, que se tornava a caricatura da imagem de si mesmo que havia abandonado¹⁵⁵”. Ao passo que a figura do selvagem se fez necessária para um ensinamento humanista, a assim chamada catequese¹⁵⁶, o indígena, por sua vez, apareceu como um conceito chave da sujeição colonial e suas “virtudes civilizatórias”. Por fim, nessa mesma travessia de caricaturas, o indígena recebeu a máscara fundamental das sociedades industriais modernas. Nas palavras do autor, “a arrogância dos pedagogos, terapeutas e gestores transnacionais — nas figuras de seus conglomerados — já não conhecia limites¹⁵⁷”, e o indígena se metamorfoseia em populações subdesenvolvidas.

Daí que a colonização seja também um processo de conversão num sentido mais amplo: a adoção planetária da imagem ocidental do *homo economicus*, representado agora na sua forma extrema do *homo industrialis*, que tem suas necessidades inteiramente definidas pelo consumo¹⁵⁸. Esse esquema caricato sugerido pelo autor — evidentemente que se trata de um processo extremamente complexo que Illich está literalmente caricaturando — revela um dos sentidos da escolarização das colônias: metamorfose da máscara do pagão no subdesenvolvido, a eterna condição de sujeito a ser domesticado, ou civilizado se quiserem. Para Illich, a perspectiva histórica, muito brevemente esboçada, carrega elementos suficientes para definir a escola, dentro do modo de produção industrial, como uma instituição antiquada que instrumentaliza o monopólio sobre qualquer forma de educação e baseia-se fundamentalmente no mito liberal da integração social por meio de uma mania obsessiva por escolarizar.

Ivan Illich enfrenta a questão da escolarização como um processo de dependência que converteu a educação, o conhecimento de maneira geral, numa mercadoria especial suscetível ao valor de troca das relações mercantis, isto é, o conhecimento se torna simultaneamente um bem de primeira necessidade e também a moeda mais líquida e preciosa das sociedades industriais. Illich apontou como essa transformação do conhecimento em mercadoria se reflete numa transformação correspondente na linguagem. O autor chegou a citar palavras que antes funcionavam muito mais como verbos — habitação, conhecimento, cura, que designavam atividades (no geral, agora se concebem essas atividades como mercadorias ou serviços a serem entregues) — e que foram aos poucos se convertendo em substantivos que designam propriedades. Por isso que já se falava, na época em que Illich escrevera esse texto, de fabricação de habitações ou entrega de assistência médica. Assim, Illich questionou um novo tipo de homem que já não se considera mais apto para cuidar de si mesmo ou levantar sua própria vivenda. Essa é uma característica típica das sociedades industriais modernas, elas constituem uma ideologia de que os serviços

¹⁵⁵ ILLICH, Ivan. *El Trabajo Fantasma: Obras reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 60.

¹⁵⁶ Lembramos, a título de esclarecimento, que Illich era jesuíta e conhecia bem a história das missões da Companhia de Jesus na América Latina.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid. Pensa-se aqui, também, a definição que inicia o capítulo *A mercadoria* no livro I de *O Capital* de Karl Marx: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual como sua forma elementar. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer... Descobrir as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico” (MARX, Karl. *O Capital vol. I*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113). Se consideramos que mormente nas nações ocidentais reinou o modo de produção capitalista, que a mercadoria como fórmula de satisfação de necessidades é a forma elementar da riqueza, o valor das coisas estão medidos pela troca dessas mercadorias. Nesse sentido, a educação escolarizada como modo de produção também sugere o mesmo princípio de mercadoria. A adoção planetária desse modelo, também chamada de Imperialismo por autores como Lenin, por exemplo, constitui a necessidade na forma de consumo. O subdesenvolvido, portanto, e retomando o argumento de Ivan Illich, é aquele que ainda está distante do consumo médio do fator educação do ocidente desenvolvido, na sua forma escolarizada.

profissionais são mais valiosos que a atenção pessoal ou o afeto. A alienação da capacidade de cuidar de si mesmo é talvez o efeito mais nefasto desse processo. Por isso Illich dizia que o jovem não aprende mais a cuidar de seus avós e pais, eles aprendem a manifestar-se em frente ao hospital, por exemplo, para reivindicar melhorias no “sistema de saúde”. É por essas e outras razões que Illich se manifestou pela desinstitucionalização do conhecimento, é por isso que ele chamou a uma celebração da consciência.

Ainda seguindo o argumento do autor sobre o conhecimento como mercadoria, Illich alertava para a condição de um pacote mínimo de conhecimento que todos precisam adquirir. A educação torna-se um produto quantificado e acumulativo (o currículo universitário baseia-se num acúmulo de créditos oferecidos por disciplinas que tem mais ou menos valor/crédito e que somados ano após ano certificam que o aluno tem crédito suficiente para graduar-se¹⁵⁹), na qual a instituição profissionalmente desenhada para regular esse processo é a escola. Assim, acontece a metamorfose do conceito de alienação em Marx, segundo Ivan Illich. O homem como produto de uma profissão que aporta serviços exclusivos da escola, que oferece conhecimento na forma de uma mercadoria escassa, cujo o rito de passagem o converte num consumidor por excelência crente nos serviços institucionais e agora completamente alienado da forma orgânica de aprendizado. A educação, nos moldes da escolarização supracitada, define uma nova estrutura de classes na sociedade. Os grandes consumidores de conhecimento — aquisição de acervo — podem alegar maior valor social e são os primeiros na carteira de capital humano, ficando reservado a eles o acesso aos instrumentos mais poderosos e escassos da produção cultural¹⁶⁰.

É nesse sentido que Illich redigiu seu manifesto pela desescolarização da cultura, nas palavras do próprio autor, a educação *para* a vida toma o lugar da educação *na* vida diária. Essa ideia de uma educação para a vida está debaixo de um guarda-chuva que aparenta um mercado “livre” que cobriria a aldeia global, uma ideologia planetária de proteção social via educação escolarizada. A metáfora biológica que Illich empregou para definir esse fenômeno é ilustrativa o suficiente: “a suposta aldeia global se converteria num útero ambiental no qual os terapeutas pedagógicos controlariam o complexo cordão umbilical por onde se alimenta o homem¹⁶¹”. Nesse sentido, a educação cumpre muito mais um papel tecnocrático de controle social do que a responsabilidade de ensinar e aprender.

¹⁵⁹ Illich discorreu sobre o princípio da “travessia de etapas sucessivas de ilustração”, baseada no empenho, como o pilar da escolarização. Para isso, o autor retomou a reflexão da Grande Arte da Idade Média decadente, a Alquimia, àquela que seria a raiz distante desse fenômeno. O bispo morávio Juan Amós Comenius, pansofista e pedagogo — como ele mesmo se denominava (*Magna Didactica*) — é considerado como um dos fundadores da escola moderna. Ele foi um dos primeiros a propor a adoção de sete a doze graus de instrução obrigatória. Em sua *Magna Didactica* descreveu a escola como um instrumento de “ensinar todos tudo” e desenhou um plano de produção em massa de conhecimento, que permitiria a todos chegarem no seu potencial máximo da realização humana. Comenius, além de pedagogo, era também alquimista e utilizou a linguagem técnica de seu ofício para definir a arte de educar crianças. Illich relatou em detalhes o processo de refinar os elementos base destilando os espíritos (ácidos) através de doze etapas de uma trajetória sucessiva para convertê-los em ouro, para o benefício próprio do alquimista e também de todos. A semelhança que Comenius apontou entre esses dois processos sucessivos, o da alquimia e o da educação, abriu um novo capítulo na história da pedagogia. Assim, “la educación se convirtió en la búsqueda de un proceso de alquimia que construiría un nuevo tipo de hombre que encajara en un ambiente creado por magia científica” (ILLICH, Ivan. *La Alternativa a la Escolarización: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 128). Nesse sentido, a pedagogia como libertação revelou que a maioria não estava capacitada para ser instruída mediante esse processo. Cada espírito tem um comportamento diferente quando estimulado a uma atividade e ambiente. A escola tornou-se o todo de todas as crianças, aonde a educação é referência de confinamento e aprendizado passivo.

¹⁶⁰ ILLICH, Ivan. *La Alternativa a la Escolarización: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 127.

¹⁶¹ Ibid, p. 135.

Finalmente, a escola se converteu num tabu intocável, a vaca sagrada da modernidade industrial. Isso se faz necessário pois ela é o mecanismo vital de manutenção do *status quo*. Ela serve na verdade para mitigar o potencial subversivo que deveria caracterizar a educação¹⁶². Illich percebeu, em uma época crucial para os rumos da incorporação dos aparatos institucionais da sociabilidade industrial moderna na América Latina (década de 1960), o perigo da crença cega no mito liberal da escolarização. Os mecanismos da instituição escolarizante, diplomação, adestramento e rito de passagem em iniciações ditas “educativas”, reforçam velhas estruturas do colonialismo paternalista. Na época, Illich dizia que “es tan peligroso dudar del mito de la salvación social por medio de la escolarización, como lo fue hace cientos de años dudar de los derechos divinos de los reyes católicos¹⁶³”. Qualquer crítica ao investimento em escolarização seria(é) um suicídio político.

A tese do autor passa pela ideia de que, em última instância, o culto à escolarização levaria necessariamente a uma sociabilidade violenta. Assim como o estabelecimento forçado e universal de qualquer religião leva a violência, não seria distinto com a pregação por uma escolarização universal. Toda sociedade escolarizada dentro desse molde que tratamos, na visão de Illich, requer um aparato sofisticado de repressão militar para conter qualquer insurgência¹⁶⁴. Sobretudo se levamos em conta que apenas à força é que se contém o volume de frustração baseadas nas expectativas que fundamentam a propagação do mito da escolarização. Como conter a massa frustrada após anos de doutrinação e convicção da salvação material/espiritual por meio da escola? O monopólio da força legítima do Estado está no mesmo diapasão do monopólio da educação enlatada, legítima e obrigatória. Eis a tese central do texto: a escolarização como culto universal ergue-se na sociedade industrial moderna como o mito fundador do homem livre e instruído; esse mito requer um árduo rito de passagem que confere, ao final de seu adestramento, um certificado gerador de expectativas inculcadas durante os longos anos de confinamento; essas expectativas estão fundamentalmente baseadas nas promessas do desenvolvimento econômico, ou progresso se quiserem. Dessa forma, concluiu o autor, “sólo un fanatismo inspirado en la idolatría por un sistema puede, en último término, racionalizar la discriminación masiva que es la resultante de insistir en clasificar con grados académicos a una sociedad necesitada¹⁶⁵”.

Illich ainda era um nome da Igreja quando escreveu essa tese, ele conhecia os meandros da instituição e burocracia do clero somadas a sua erudita formação eclesiológica e teológica. Ele atribuiu à escola o ídolo da modernidade. Nessa condição alienada de idolatria, a racionalização da discriminação maciça, oriunda do

¹⁶² ILLICH, Ivan. *La Vaca Sagrada in: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 106. Pensa-se aqui as figuras revolucionárias que se erguiam pela América Latina. Illich citou Che Guevara e Fidel Castro em Cuba, mas também Dom Hélder Câmara no Recife e Camilo Torres na Colômbia. Mesmo as guerrilhas que se organizavam contra o avanço virulento do imperialismo estadunidense tinham função educadora e política do campesinato desprovido de instrução. Elas eram uma alternativa própria da região ao modelo industrial de escolarização, mas também de todo o aparato político-econômico que o velho patronato colonial articulava com as lideranças estadunidenses.

¹⁶³ Ibid., p. 115. “É tão perigoso duvidar do mito da salvação social por meio da escolarização, como foi há centenas de anos duvidar dos direitos divinos dos reis católicos”. Tradução nossa.

¹⁶⁴ Aqui o autor fez referência a origem mesma da ordem que pertencia, os jesuítas. A companhia de Jesus nasceu como o exército dos soldados de cristo na luta contra os insurgentes reformistas, no contexto da contra-reforma. O curioso é que eles vieram a ser os mestres e professores dos “selvagens” latino-americanos. O culto universal da escola levaria a esse mesmo processo violento.

¹⁶⁵ Ibid. “Somente um fanatismo inspirado na idolatria por um sistema pode, em última instância, racionalizar a discriminação maciça que é resultante da insistência em classificar com graus acadêmicos uma sociedade necessita da”. Tradução nossa.

autoritarismo dos títulos e diplomas, aprofunda as contradições sociais da América Latina e alarga o abismo que foi construído durante todo o período escravocrata colonial.

4.3. Alternativas: a desescolarização

Diante desse cenário, qual foi o chamado de Illich e quais alternativas ele vislumbrava? Pela primeira vez, em 1960, Illich apresentou sua ideia de desescolarização. Ainda que esses dois textos que analisamos conjuntamente tenham um caráter ensaístico e contenham os primeiros ímpetus da radicalidade crítica do autor, já aparecem elementos que foram constitutivos de sua obra mais densa *Deschooling Society*. Nesses textos a desescolarização da sociedade aparece, sobretudo, como uma atitude de negação sistemática do status profissional para a “segunda profissão mais antiga do mundo, a saber: ensinar”. Mas também, a desescolarização da sociedade não é nada mais “que uma mutação cultural mediante a qual um povo recupera o uso efetivo de sua liberdade: o aprender e o ensinar por homens que sabem que nasceram livres e não com uma liberdade que lhes tenha sido outorgada¹⁶⁶”.

Illich também levantou a questão da desescolarização como uma atitude política radical contra o conhecimento ou a informação fechada num conjunto de jargões e idiomas especiais, cujos profissionais do discurso especializado vivem de suas retraduições. Da mesma forma que a indústria se assentava no segredo corporativo, os jargões e idiomas especiais se transformavam num segredo e uma especialização do conhecimento que tornava legítima sua circunscrição dentro de uma disciplina ou profissão especializada que domina esse jargão e, por isso, assumi uma forma de autoridade sobre o assunto. Essa autoridade se confunde com um autoritarismo que monopoliza a entrada aos campos do saber. Nesse espectro de ideias, a construção humana e política da verdade vem sempre etiquetada. Por isso o autor argumentou sobre a abolição do direito a um segredo corporativo¹⁶⁷ como um objetivo político mais radical que a socialização dos bens. Pensa-se aqui o que os economistas chamam de transferência de tecnologia.

No entanto, o que Illich advogava, ao chamar pela abolição do segredo corporativo, era que se socializasse o saber-fazer científico, para além de uma relação governamental, institucional ou corporativa. Isso implica numa ciência *por* pessoas {*science by people*} e não uma ciência *para* as pessoas {*science for people*}. A socialização dos bens sem uma socialização do *savoir-faire*¹⁶⁸ (saber-fazer) é inócua segundo o autor. O acervo e o acesso aos

¹⁶⁶ ILLICH, Ivan. *La Alternativa a la Escolarización: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 127.

¹⁶⁷ A tradução é nossa do conceito. Illich trata desse assunto com bastante densidade em sua obra *Tools for Conviviality* (Ferramentas para a convivencialidade). A ideia geral é de que a ciência seja produzida pelas pessoas como sujeito do processo e não para as pessoas como objeto dele. O homem como depositário de instruções técnicas sobre cada aspecto da sua vida vive alienado da sua condição mínima de subsistência. O acesso ao saber-fazer geraria experiências mais autônomas no indivíduo, seja na sua locomoção ou no cuidar de si, seja na condição de aprendiz potencial.

¹⁶⁸ André Gorz, em seu livro *Ecológica*, advoga que o elemento constitutivo da ecologia política está baseado na crítica radical aos aparatos administrativos que monopolizam o *savoir-faire* e retiram da vida cotidiana o exercício das habilidades manuais, bem como o exercício do próprio fazer-se do homem. Sendo assim, o saber *se* fazer de cada ser humano estaria nas mãos de instituições profissionais. A ecologia política tem como princípio a crítica radical a sociedade industrial não como uma forma de ludismo, ao contrário, como uma forma de socialização do saber-fazer. Assim, Illich defendia uma nova forma de tecnologia (convivencialidade) mais que uma nova forma de educação. Veja *Elogio della bicicletta* (1973), de Ivan Illich. O autor relata o princípio autônomo e democrático da locomoção baseada na bicicleta. Qualquer um é capaz de aprender a manusear mecanicamente a bicicleta, uns com mais facilidade que outros. Além disso, basta um pouco de atenção ao seu funcionamento e se torna simples a manutenção ou concerto da bicicleta. Assim locomovesse livremente sem que seja sempre requerida a assistência de um profissional a qualquer sinal de um problema na mecânica do objeto. Esse é um exemplo simples de uma ferramenta, tecnologia se quiserem, convivencial, cujo saber-fazer é acessível e o combustível propulsor é reaproveitado com eficiência, a saber o fôlego humano. O sopro que deu movimento é o sopro que move o homem.

saberes escassos são os requisitos que justificam o poder do tecnocrata ou do “capitalista do conhecimento”, usando um termo de Illich.

Grosso modo, Illich estava construindo sua reflexão sobre a escassez como princípio fundamental das sociedades aonde o modo de produção industrial prevaleceu. A produção abundante de mercadorias está calcada num processo que torna escasso o acesso ao saber-fazer tecnológico. A socialização do saber-fazer tornaria obsoleta a ideia industrial de escola, por exemplo, e recolocaria no centro da sociabilidade o princípio do aprendizado que gera autonomia, uma vez que o profissional capitalista do conhecimento deixaria de controlar a informação e o saber-fazer gerado por meio dela. Illich advogava por um conhecimento que florescesse dentro de um ambiente de amizade e interações íntimas com o meio que nos cerca.

A experiência do autor à frente da Universidade em Ponce foi de extrema importância para as reflexões sobre a educação aonde reinava o modo industrial de produção. Os encontros com pensadores tais quais Leopold Kohr e Everett Reimer contribuíram para que o autor iniciasse suas primeiras investigações sobre o assunto. Illich viveu cerca de cinco anos imerso nessas questões, num país chamado de “terceiro mundo” (Porto Rico) lançando-se na vida cotidiana da população¹⁶⁹ ao passo que ensinava na Universidade. Suas reflexões surgiram tanto da sua formação acadêmica e religiosa, mas sobretudo do ímpeto de confiar na sua intuição. Illich contou numa de suas conversas/entrevistas com David Cayley que a experiência na América Latina trouxe de volta ao autor a confiança na sua intuição como forma de pensamento, ou seja, o corpo como parte constitutiva da reflexão cuidadosa. Illich queria sair dos aparatos burocráticos para inserir-se numa experiência mais intensa com as culturas latino-americanas, que se apresentavam numa imensidão de diversidades que lhe causavam interesse cada vez maior. Assim, Illich deixou a Universidade de Porto Rico, em 1960, e desde então, como podemos observar no decorrer de sua vida, passou a distanciar-se e evitar assumir cargos burocráticos em instituições.

Como um homem livre, ele tomou a responsabilidade de questionar e persuadir homens com poder de decisão a agirem numa outra direção, que não aquela sugerida pela Aliança para o Progresso. Illich ficou o quanto suportou na Universidade dando palestras e escrevendo artigos, como esses que acabamos de analisar, em busca de influenciar por de dentro das instituições um outro sentido para a incorporação de novas ferramentas na sociedade porto-riquenha. Depois de muito insistir e ser tomado como destruidor da realidade que amparava os novos burocratas da modernidade, Illich deixou Porto Rico em dezembro de 1960. A trajetória que se iniciou como uma espécie de regalo ao autor devido seu sucesso com a comunidade porto-riquenha, quando ainda vivia em Nova Iorque, parecia que ganharia sentido em outros cantos. Illich deixou a Universidade, mas levou consigo o sonho de um Centro de Línguas e formação Cultural, tal qual aquele que ele dirigira por quatro anos em Porto Rico.

¹⁶⁹ Illich relatou que em uma de suas passagens pela costa porto-riquenha se deparou com pequenas comunidades cuja a vida dependia da pesca. Conversando com alguns pescadores e observando a saída pela manhã dos barcos, Illich notou a profunda transformação causada pelos motores de popa. Eles contavam ao austríaco curioso que os motores trouxeram não apenas velocidade e facilidade para vencer as ondas, como também auxiliou na conserva dos peixes e ampliou o horizonte de alcance dos botes. Eles contavam também que os motores comprados entre 1945 e 1950 eram facilmente conservados e duradouros, por permitirem uma manutenção simples e constante, além de exigirem ferramentas de fácil acesso que permitem que o reparo manual prolongue a vida do motor. No entanto, os pescadores, que adquiriram da mesma marca os motores a partir da década de 1960, descobriram que os mesmos já não serviam, pois tinham vida útil limitada e não eram feitos para reparos manuais e constantes. O primeiro trazia ganhos no curto, médio e longo prazo; já o segundo, tinha apenas ganhos no curto prazo e tornava o acesso escasso e muitas vezes caro. Illich observou esse caso como reflexão para o sentido da incorporação das novas ferramentas, tecnologias se quiserem, na vida social das comunidades tipicamente latino-americanas. Esse é um pequeno exemplo das andanças que o autor fez e como elas permitiram reflexões sobre a escolarização, o segredo corporativo e o saber-fazer, por exemplo. Ver: ILLICH, Ivan. *La Alternativa a la Escolarización: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 144.

O jovem Ivan Illich deixou Ponce e lançou-se numa peregrinação que se iniciou em Caracas, na Venezuela, e estendeu-se para além de Santiago do Chile. Kaller-Dietrich conta que o autor fez sua peregrinação a pé ou na boleia de um caminhão¹⁷⁰. O próprio Illich narrou a Cayley que somente caminhando com seus próprios pés é que se experimenta as distâncias, os universos culturais e as particularidades de cada região. Imagina-se que essa peregrinação tenha levado pelo menos um ano, embora Kaller-Dietrich afirme que ela levou apenas quatro meses. Isso porque o próprio Illich afirmou que passara uns tantos meses recorrendo o nordeste brasileiro a pé ao lado de Dom Hélder Câmara. Embora tenhamos pouquíssimas informações sobre os acontecimentos dessa peregrinação¹⁷¹, sabemos que ela foi permeada por encontros com figuras notáveis em prol de uma Igreja mais progressista. Além de Dom Hélder Câmara, sabemos que Illich se encontrou com Francisco Julião e as ligas camponesas no Nordeste, assim como Paulo Freire e outros intelectuais ligados ou não à Igreja. Na sua passagem pelo Peru, Illich conheceu o Pe. Gustavo Gutierrez, autor do famoso livro *Teologia da Libertação*. Em Lima, quando de sua estadia, o autor foi convidado a dar um seminário sobre o papel educador da Igreja. Falando diretamente para sacerdotes, Illich dirigiu um discurso de conclusão do seminário que ficou conhecido como *La Desescolarización de la Iglesia*. Suas primeiras palavras apontavam a influência que Gutierrez trouxera ao autor: “todos los hombres necesitan techo y comida, pero hay, por supuesto, necesidades no tan católicas¹⁷²”. Illich vislumbrava um mundo aonde a educação escolarizada se tornaria tão desnecessária quanto um certificado de batismo numa ex-colônia espanhola como pré-requisito para se viver. A Igreja deve cumprir na terra a vontade divina que se realiza nos recantos mais distante do céu sideral. Illich chamava o sacerdócio peruano a colocar o olhar para o solo que pisavam, para viverem uma fé que está no cotidiano das pessoas, que reconhece a necessidade universal do abrigo e do alimento. Mais uma vez ele advogava contra uma fé na educação como a nova religião da modernidade, e apontava para o processo de escolarização como sendo uma liturgia universal que inculcava na criança o reino das necessidades supridas por profissionais. Essa liturgia universal passa por um mecanismo de acumulação de conhecimento abstrato¹⁷³ que define instrução e aprendizado pelo acúmulo da mercadoria educação.

Illich alertava seus companheiros de batina que a escolarização da América Latina seria constitutiva de uma pobreza que se mede pelo fracasso de um homem em consumir ao passo que a riqueza estaria na compra de horas e horas de instrução profissional educativa. Nesse cenário, a Igreja ficaria tentada a assumir o papel tal qual aquele do homem rico que comia em fartura na sua mesa de banquete e lançava a Lázaro¹⁷⁴ as migalhas de sua sobra.

¹⁷⁰ KALLER-DIETRICH, Martina. *Vita di Ivan Illich: Il pensatore del Novecento più necessario e attuale*. Roma: Edizioni Dell Asino, 2011, p. 56.

¹⁷¹ Até o momento de nossa pesquisa não tivemos acesso ou ficamos sabendo de nenhuma espécie de diário de viagem ou anotações feitas pelo autor. Temos os relatos que ouvimos diretamente de David Schwartz, amigo próximo à Illich, mas principalmente aqueles que o próprio autor revelou em suas conversas com David Cayley e que constam em forma impressa.

¹⁷² “Todos os homens necessitam teto e comida, porém existem, evidentemente, necessidades não tão universais”. Tradução nossa. ILLICH, Ivan. *La Desescolarización de la Iglesia: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 116.

¹⁷³ Quando Seu Pocidoni me pediu para demonstrar diante de seus olhos como que na verdade era a terra que girava em torno do sol e não o contrário, dei-me por um depositário de informações abstratas das quais não tenho a menor capacidade de demonstrar empiricamente. Ele me olhava de soslaio e genuinamente curioso aguardava que lhe apontasse no céu estrelado do Superagui as formas que comprovariam as certezas que baseavam a minha visão de mundo, ou pelo menos aquela da qual eu tinha me formado. Completamente incapaz de fazê-lo e estando diante de um pescador que lia o céu com uma precisão impressionante, apenas respondi: “não deixa de ser uma crença naquilo que me disserem”. Ele sabiamente me disse: “cuidado com o que você ouve e veja lá o que anda lendo”. Aprendi de física quântica, ética, filosofia e ciência o que em vinte anos de escolarização não me ofereceram, isso por que o ambiente humano do cotidiano é aprendizado.

¹⁷⁴ Referência a história narrada pelo Cristo no Evangelho de São Lucas, no capítulo 16.

Como pode ser que Igreja Romana, que quer ser o signo da presença do Cristo no Mundo, tenha se convertido na maior administração não governamental do mundo? Se perguntava Ivan Illich¹⁷⁵. Na época, 1961, Illich trouxera dados de quantos religiosos e religiosas estavam empregados integralmente na Igreja, cerca de 1.800.000. A maioria dos bispos adquirem uma mentalidade burocrática que os afasta cada vez mais do fogo consumidor que é o amor do Cristo. Nesse sentido, Illich sonhou em semear, e assim o fez ao longo de toda sua vida, aquilo que ele chamou de o culto do amanhã. O ministério como uma obra do “tempo livre” e não uma estratégia de profissionais. Um adulto “leigo” presidirá a comunidade cristã. O contato periódico entre amigos tomará o lugar das reuniões dominicais entre estranhos desconhecidos. Aquele que conduziria a Palavra seria um dentista, ou encanador, qualquer um que detinha a sabedoria das escrituras 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 juntos o corpo do Cristo. Illich sabia que essa era uma realidade muito mais possível nos trópicos do que na Cristandade Romana da Europa. As comunidades eclesiais de base já tinham certos aspectos que configuravam esse culto do amanhã do qual Illich falava em Lima. 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 fe¹⁷⁶”. 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 assentado num trono de poder burocrático. Nesse sentido, o autor convidava seus colegas sacerdotes a viver pelo Espírito Santo, isto é, na visão de Illich, a manifestação em toda a história do que chamamos de esperança, a loucura de Cristo e alguma vez a utopia.

Mas afinal, o que significava para o autor essa vida em esperança que está entregue ao agora e ao presente derramado? Illich concentrava a força de seu argumento contra a escolarização. Para ele, era necessário a ruptura da relação de serviço e clientela que se tornara a antiga relação verdadeiramente educativa que envolvia pupilo e mestre. Evidentemente que Illich não tinha nada contra os professores, embora tenha sido muitas vezes mal interpretado, como se o autor estivesse numa espécie de perseguição. Do contrário, o que ele estava observando era o fato de que essa relação de professor e aluno já não tinha um caráter educativo e sim uma relação mercadológica entre um profissional que presta um serviço a um pequeno consumidor, um cliente em potencial. Além disso, a mera presença enclausurada da criança na escola faz com que ela desaprenda a considerar qualquer pessoa como uma potência de aprendizado além do seu professor. Por isso o autor dizia que a configuração da educação industrializada se fazia de tal forma que fora da escola não havia salvação. E de fato isso se fez cada vez mais preponderante na sociedade industrial. Uma vez que o conhecimento é mercadoria e propriedade privada a escolarização torna-se uma escalada sem fim que realça a desigualdade e favorece os que começaram a subida antecipadamente, a saber os mais preparados e bem alimentados. Assim se configura um ensino cada vez mais crescente acerca de um mundo cada vez

¹⁷⁵ ILLICH, Ivan. *La Metamorfosis del Clero: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 69.

¹⁷⁶ “A utopia não é nem profecia nem plano: é um modo humorístico de ver o presente, que se faz transparente à fé (ILLICH, Ivan. *La Metamorfosis del Clero: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 86)”. Tradução nossa. Illich aponta para uma utopia que não vive de um “sonhar que se arrasta infinitamente”, nas palavras de Ernst Bloch, e sim de um “presente derramado”, o olhar que aponta para o agora. Pode-se dizer que há algumas similaridades entre a ideia de utopia que Illich apresentou com as de Ernst Bloch em *O Princípio Esperança*.

mais alienado, cuja escola fornece o rito necessário para fazer tolerável as contradições da sociabilidade industrial moderna.

Diante desse presente derramado, o culto da ideologia do progresso, Illich discorreu sobre três políticas possíveis que definiriam os rumos da atuação da Igreja. A primeira delas é a insistência da Igreja na escolarização e a aposta no mito da educação universal que converteria a terra num Reino de Consumo. Assim, a Igreja ergueria novas escolas, assumiria um compromisso cada vez mais acirrado com a escolarização e a melhoria da qualidade desse processo. Illich expressou-se veementemente contra essa posição política e fez questão de confrontar essa aposta. A segunda postura política da Igreja seria assumir o fracasso e falência da escola moderna, isto é, reconhecer o papel gerador de desigualdade social, mas seguir apostando na educação universal como o futuro “mundo feliz” do consumo. Essa postura também desagradava sobremaneira Ivan Illich, justamente por fortalecer o caráter pseudo religioso da educação moderna. Por fim, a terceira e última ação política, àquela cujo autor defendia, era de que a Igreja precisava urgentemente relembra sua origem comunal e anunciar humildemente a chegada do Reino, não esse reino das necessidades traduzidas em produtos enlatados, mas o Reino misterioso do amor. Essa atitude requer uma imersão nas comunidades mais necessitadas, sem que seja assumida uma postura de doadores de esmolas e sim parceiros construtores da vontade do Eterno aqui na terra, assim como nos céus. Conhecer a criação sem a necessidade de um intermediário, envolver-se num mar de interações que permite uma relação íntima de cada um com seu criador e com sua própria vida. Illich chamou o sacerdócio peruano a agir assim diante da realidade de seu país, ainda que a Igreja onde tinham suas raízes tenha incorporado a ideia de progresso dos povos.

Illich concluiu o seminário exortando seus companheiros a assumir uma atitude radical diante do mundo em que viviam. Para ele, o terceiro mundo tinha uma responsabilidade crucial na libertação do mundo de seus ídolos do progresso. O fato de que as massas latino-americanas ainda não estavam viciadas no hábito do consumo, sobretudo dos serviços profissionais, trazia esperança a Ivan Illich. Ele apostava que o chamado terceiro mundo podia abrir o caminho na busca de um estilo de “aprender a viver genuinamente humano”. Erguiam-se dois mundos diante de todos, a Babel Russa e o Egito Estadunidense/Europeu, nas palavras do autor, ambos prisioneiros de ídolos comuns; o terceiro mundo cobriria o restante do globo, o deserto aonde cresciam as terras baldias e favelas. Illich, que falava diretamente com sacerdotes, fazia uma alusão ao êxodo do povo hebreu. Viver no deserto não era tarefa fácil, requer uma atitude radical e cheia de fé, visto que a qualquer momento apareciam bezerros de ouro, ídolos do progresso imperialista. O caminho não era, na visão do autor, nem a aliança para o progresso com o Egito nem a aproximação com a Babel como suposta alternativa. Era necessário despertar no deserto o potencial criador de uma solução propriamente latino-americana. E os “homens de Deus” devem assumir essa atitude de não se alinhar a nenhuma dessas formas de poder e mergulhar no deserto avassalador da realidade do terceiro mundo e proclamar as boas novas. Dessa forma, concluiu Ivan Illich, “la liberación sólo puede provenir de quienes han elegido el desierto porque han sido puestos en libertad¹⁷⁷”.

¹⁷⁷ “A libertação só pode vir de quem escolheu o deserto, porque foram postos em liberdade (ILLICH, Ivan. *La Desescolarización de la Iglesia: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 124.)”. Tradução nossa. Sabe-se que Illich foi um leitor cauteloso de Hugo de São Vítor (1096-1141). Em sua obra clássica *Didascalicon ou A Arte de Ler Bem*, Hugo de São Vítor discorreu sobre o exílio da seguinte forma: “o mundo inteiro é um deserto para os filósofos... Este é um grande início da virtude, para que o ânimo exercitado da alma aprenda vagarosamente a trocar as coisas visíveis e transitórias, para que depois possa abandoná-las. É delicado aquele para quem a pátria é doce; é forte aquele para quem qualquer pátria é terra; é perfeito aquele para quem o mundo inteiro é um deserto. O primeiro fixou amor no mundo; o segundo o espalhou; o terceiro o extinguiu”. (., p. 144). Illich falava nesse momento como membro do corpo da Igreja e se dirigia especificamente a sacerdotes do mesmo corpo. Suas posições estão fundamentadas nas suas convicções das Sagradas Escrituras e

4.4. *The right man for the job*¹⁷⁸; ou a desescolarização da Igreja

Ao mesmo tempo que Illich vivia uma experiência itinerante pela América Latina, agora falávamos de sua passagem pelo Peru, uma série de decisões políticas no seio da Igreja Católica mudariam a trajetória do padre Illich para sempre. Cabe trazermos para a contextualização dos eventos que vamos narrar em seguida, algumas informações sobre o padre da Sociedade Maryknoll¹⁷⁹ chamado John J. Considine. Devido sua estadia em Roma (1924) como procurador geral da Maryknoll, Considine tornou-se um nome influente na missão da Igreja para a América Latina. Em 1946, o padre estadunidense questionava a falta de estrutura eclesial na América Latina, sobretudo o número escasso de sacerdotes e paróquias para atender a vasta população. Como seria possível a disciplina católica sem o guia de um sempre-presente padre? Considine esperava que o corpo estruturado da Igreja também ocupasse as terras longínquas do sul da América. Os Estados Unidos, segundo Considine, tinham, na época, um padre para cada mil católicos e ele esperava que a Igreja fosse capaz de oferecer um número relativamente próximo a esse da realidade estadunidense para os latino-americanos.

Um de seus livros, inclusive, intitulado *Call for Forty Thousand*, explicitava suas ideias e planos missionários para uma América Latina ainda carente de uma Igreja Romana efetivamente presente com todos os aparatos da sua estrutura eclesial, ao menos nas regiões mais inóspitas do vasto continente. Após uma visita ao Peru, em 1953, ele concluiu que os latino-americanos, “embora batizados não praticavam sua fé de maneira sistematicamente séria¹⁸⁰”. Em resposta aos alertas de Considine, o Papa Pio XII (1939-1958), fez um chamado, especialmente direcionado aos padres da Igreja, em 1955, por mais ajuda e suporte à região. Já em 1958, foi erguida a Comissão Pontifícia para a América Latina para ser coordenada pelos Estados Unidos e Canadá¹⁸¹. No entanto, foi debaixo do papado de João XXIII (1958-1963) que a Igreja de fato depositou toda sua atenção para as necessidades da América Latina, especialmente quanto à questão da escassez de padres e sacerdotes para o dia-a-dia da comunidade.

Foi em 1960, numa conferência na Universidade de Notre Dame, que João XXIII autorizou Agostino Casaroli a anunciar um plano audacioso de envio, nos próximos dez anos, de ao menos 10% do sacerdócio estadunidense e canadense para a América Latina. Durante o Vaticano II, o papa expôs seus planos para a região e definitivamente, seguido deste, solicitou que se iniciassem os trabalhos para o fortalecimento da Igreja Latina. Todd Hartch chamou esse plano do papa, que já havia sido levantado como uma questão no livro de Considine, de o chamado aos 10%. O vaticano passou explicitamente a tratar da América Latina como uma prioridade na agenda da Sé. As posições de Considine ganhavam legitimidade dentro da burocracia da Igreja e traziam o foco da missão estadunidense para a América Latina. Na sua forma mais ambiciosa, o projeto original do papado englobava um

como ele entendia o papel do homem de Deus na conjuntura política da década de 1960. Esse texto foi direcionado para sacerdotes católicos, mas tinha um apelo a todo homem de fé. Illich, no espírito do *Didascalicon*, elegeu o deserto e exortava que seus companheiros fizessem o mesmo, como exílio espiritual e força política contra uma Igreja escolarizante, isto é, compromissada com o progresso. Com isso, é importante esclarecer que essa postura de escolher o deserto foi um chamado que Illich fez aos sacerdotes; ele não propunha essa atitude como uma ação política universal. Illich sabia que esse caminho era próprio daqueles que escolheram o sacerdócio e por isso não hesitou em fazer seu apelo espiritual.

¹⁷⁸ O homem certo para o trabalho/tarefa. Tradução nossa.

¹⁷⁹ A Maryknoll Society é uma sociedade católica com sede nos Estados Unidos que se dedica ao ministério e a obra missionária no exterior, inclusive e principalmente na América Latina.

¹⁸⁰ HARTCH, Todd. *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West*. Oxford University Press, 2015.

¹⁸¹ Pio XII, *Ad Ecclesiam Christi*, 29 de Junho, 1995 (disponível em Espanhol na Biblioteca Electrónica Cristiana, <http://multimedios.org/docs/d000022/>).

grupo internacional de agências católicas e organizações que levantariam cerca de dez milhões de dólares anuais para treinamento, educação, recrutamento, programas sociais e mídia na América Latina. João XXIII, juntamente com a Comissão Pontifícia, também apoiaram um plano de Considine para a formação de um corpo de voluntários conhecidos como Papal Volunteers for Latin America (PAVLA), cuja importância para iniciativa missionária seria ímpar¹⁸².

O texto de Illich sobre a metamorfose do clero e também o seminário no Peru, que mais tarde tornou-se um texto sobre a desescolarização da Igreja, possuem elementos suficientes para demonstrar o quanto um programa desse tipo seria amplamente criticado pelo autor. Na verdade, em conversa com David Cayley, Illich descreveu esse movimento missionário crescente entre os estadunidenses de uma moda que solicita voluntários de países ricos e os envia para países pobres; uma espécie de “turismo da gratidão”¹⁸³, cujo voluntário se depara com os horrores da vida miserável de um latino-americano, se sensibiliza e volta para sua terra grato pelo “*american dream*”. Ele fez referência a uma carta de Considine a João XXIII, que Illich chamou de medonha¹⁸⁴, como uma espécie de clamor do padre da Maryknoll para salvar a América do Sul do crescente fantasma do comunismo. Illich já estava ciente dessa onda de voluntarismo desde seus tempos no Washington Heights e sobretudo após sua passagem por Porto Rico. No entanto, o início da década de 1960 parecia elevar essa “grande moda” a patamares institucionais, por causa do apoio papal, e também por estar fortemente amparada num apelo de superioridade e salvação das camadas mais desfavorecidas, uma cultura tipicamente estadunidense.

A questão que na verdade coloca essas duas figuras, Ivan Illich e John Considine, no mesmo plano político e no mesmo espectro de atividades é bastante curiosa. Como preparar os 10% dos sacerdotes chamados para a missão? Sem contar os inúmeros voluntários que aumentavam de número após a iniciativa do PAVLA. A Igreja precisava preparar e instrumentalizar os clérigos. No limite mínimo dessas iniciativas, era necessário que, pelo menos, fosse oferecido um curso de língua espanhola e uma introdução à cultura e história latino-americana, levando em conta o desafio de sistematizar a imensidão da diversidade do continente. Considine foi eleito o chefe da *National Catholic Welfare Conference's Latin America Bureau* (LAB) e como o responsável pelo “chamado aos 10%”, ponderou sobre essa questão e o desafio enorme que tinha pela frente e, a primeira pessoa que lhe veio a mente, segundo Hartch, foi Ivan Illich. Não é de todo estranho que o próprio Hartch tenha entitulado o primeiro capítulo de seu livro *Wrong Man for the Job* (O homem errado para a tarefa). O historiador católico do Kentucky, e aqui é importante dizer de onde ele vem pois sem dúvida isso moldou sua visão de mundo, fez duras críticas ao catolicismo secular e anti-missionário de Ivan Illich.

Embora contestemos essa visão do autor, sabemos que para os propósitos que Considine vislumbra, de fato Illich era o homem menos indicado. Ele já era conhecido dentro da Igreja como um homem radicalmente crítico, embora extremamente respeitado, sobretudo entre latino-americanos, justamente por jamais optar por posturas afetadas ou pomposas. Quando Paul Tanner, secretário geral do bispado estadunidense, soube que Considine estava seriamente considerando Illich como o homem para assumir essa tarefa, isto é, diretor de

¹⁸² HARTCH, Todd. *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West*. Oxford University Press, 2015.

¹⁸³ Esse termo não aparece nos textos de Illich. Criamos esse termo para definir essa experiência que crescia amplamente durante a década de 1960 aonde ricos viajam como voluntários para países pobres muito mais preocupados com seu ego do que de fato com a transformação radical. Não precisamos falar do quanto essa dinâmica ganhou novas formas, ferramentas e campos de atuação; hoje em dia acompanhada de redes sociais infladas por *selfies* e declarações de amor pelos pobres e oprimidos.

¹⁸⁴ Tradução nossa de *ghastly*, termo que Illich usou para definir a carta em menção. CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 93.

treinamento do LAB, ficou perturbado e não tardou para imprimir sua determinação contra o Monsenhor. Evidentemente que Considine sabia que Illich tinha lá suas peculiaridades e caprichos, termos de Hartch, mas jamais imaginava que ele seria um controverso por tempo ilimitado.

As razões pelas quais Considine escolheu Illich para essa função são bastante expressivas e fundamentadas num acúmulo de experiências que poucos padres católicos da sua idade tinham. Aos trinta e quatro anos de idade, Illich já tinha assumido uma paróquia em Manhattan por cerca de cinco anos e trabalhado intensamente com a comunidade porto-riquenha. Já tinha sido vice-reitor da Universidade Católica no Porto Rico e dirigido um centro de formação de sacerdotes através do estudo da língua espanhola por quatro anos. Além de sua experiência com a cultura, língua e treinamento, Illich era certamente o nome de confiança do Cardeal Spellman. O jovem padre era conhecido por sua notável intelectualidade, facilidade com as línguas, domínio teológico e filosófico ímpar e capacidade de se relacionar com as pessoas mais simples. Seu texto sobre a situação dos porto-riquenhos já tinha tomado as revistas da Igreja, *Not Foreigners Yet Foreigners*.

De fato, Illich era o nome mais sensato para o trabalho. Formado em Roma, o padre misturava sua formação no catolicismo europeu com um amor genuíno pela América Latina. Como não escolher um padre inteligentíssimo que liderou o Instituto de Comunicação Cultural em Porto Rico responsável pela formação de padres que seriam enviados para Nova Iorque para dirigirem as paróquias dos *barrios*? Quem não tinha ouvido falar do padre magro e alegre que encorajava seus alunos a se adaptarem à dieta dos nativos e os inspirava a fazer suas viagens a pé ou a cavalo para os recantos mais longínquos da Ilha? A fama de Illich chegou aos ouvidos de Considine como de um homem bastante idiossincrático, que encorajava seus alunos a abandonarem sua pontualidade para se adaptarem à forma mais relaxada dos latino-americanos. Mas, a despeito de suas idiossincrasias, Illich era um homem que efetivamente havia formado um grupo de padres muito bem preparados.

De qualquer forma, Paul Tanner estava comprometido com a causa de imprimir todo esforço necessário para impedir que Illich assumisse qualquer papel no LAB. O interessante dessa história toda é que, segundo Hartch, Illich teria ligado para Considine e proposto um centro de formação baseado num excelente curso de línguas, somado a um intensivo seminário em sociologia, história e cultura latino-americana e fundamentos da missão cristã. Para Illich esse centro deveria funcionar fora dos Estados Unidos, de preferência numa cidade latino-americana de relativo fácil acesso, mas que não tivesse os ares de uma cidade cosmopolita. Illich contou num de seus livros, *El Reverso de la Caridad*, que os estadunidenses que ouviram o chamado aos 10% entenderam que se tratava de uma modernização da Igreja Latino-americana, uma corrida contra o castro-comunismo que ameaçava a metade dos católicos do mundo. Illich teria se vinculado ao projeto papal, segundo entendemos nesse texto, justamente para impedir o “uso do Evangelho a serviço do capitalismo¹⁸⁵”. Illich afirmou que era necessário “detener la cruzada proyectada”, o que nos leva a crer que sua aproximação com Considine tinha um objetivo de participar desse projeto da maneira mais eficiente possível, a saber quebrá-lo por de dentro da instituição. Não nos parece, no entanto, que Illich queria tão somente sabotar o chamado de João XXIII. Ele dissera que sonhava com um centro de formação que realmente fosse capaz de construir no coração da missão uma experiência efetivamente revolucionária e cristã, no sentido mais elevado da atitude evangélica.

¹⁸⁵ ILLICH, Ivan. *El Reverso de la Caridad: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 87. Aqui temos uma raríssima utilização do termo capitalismo. Illich, entendemos que propositalmente, não usava com recorrência o termo. Ele preferia chamar de modelo industrial de produção, instituições modernas ou cultura ocidental. Para nós, o autor não estava comprometido com o embate bipolar de seu tempo, justamente por entender que os dois pólos opostos estavam baseados em premissas muito similares, e por isso evitava esses termos de lugar comum.

4.5. A origem do Centro Intercultural de Documentação (CIDOC)

Em 1960, Illich fundou um centro de estudos que ficou conhecido como Centro Intercultural de Formação (CIF), em Cuernavaca¹⁸⁶ no México.

Figura 3. Cuernavaca, México. Dia da inauguração do CIF. O Homem alto e de gravata, no centro da imagem, é Ivan Illich.

Ele deveria ser, na perspectiva de Considine, o centro de formação dos missionários segundo seus objetivos expostos desde sua obra da década de 1950, *O Chamado aos Quarenta Mil*; um lugar de formação e treinamento para que, em 1970, ao menos 10% do sacerdócio estadunidense e canadense estivesse na América Latina. Na perspectiva de Illich, o CIF tinha dois propósitos fundamentais. O primeiro, segundo o autor, era “diminuir os danos que a execução da ordem papal ameaçava causar”. O programa teria o intuito de fazer com que os missionários encarassem a realidade e enfrentassem a si mesmos durante uma formação bastante exigente. Illich sabia que esse plano seria levado a cabo e por isso preferiu, ele mesmo, conduzir esse programa para que, debaixo de sua tutela, os missionários que suportassem o treinamento estivessem, ao final, menos despreparados e mais conscientes. O segundo propósito estava assentado no interesse em construir suficiente influência dentro dos núcleos decisórios e das agências paroquiais investidas nessa cruzada missionária e tentar “dissuadi-los de aplicar o plano”, isto é, convencê-los de que esse projeto impediria as mudanças revolucionárias necessárias e que estavam em curso na América Latina.

A partir desse momento, inúmeros missionários, voluntários, padres da Maryknoll, aventureiros e membros ligados a agências da Igreja chegavam em Cuernavaca para a formação oficial que a Igreja daria aos

¹⁸⁶ Cuernavaca é a capital do Estado de Morelos. Fica aproximadamente há uma hora e meia de ônibus da Cidade do México. Na época, a cidade era considerada de médio porte para os padrões mexicanos. Illich disse que sua localização, clima e logística fizeram com que ele escolhesse a cidade para estabelecer o CIF.

interessados em mudar-se para a América Latina. O discurso de inauguração do CIF, diante do grande grupo de estadunidenses, mostrou o tom crítico de Ivan Illich e o quão ele estava comprometido com os dois propósitos que há pouco expusemos. Antes de iniciar seu discurso, Illich fez questão de expôr suas impressões sobre dois aspectos que ele notara nos recém-chegados: a hipocrisia, talvez inconsciente, e o sentimento de benevolência calcado nas motivações mais alienadas possíveis. Imaginamos, no entanto, o choque dos ouvintes quando Illich de fato iniciou seu discurso preparado. Uma de suas primeiras palavras foram as seguintes: “*Next to money and guns, the third largest North American export is the U.S. idealist, who turns up in every theater of the world: the teacher, the volunteer, the missionary, the community organizer, the economic developer, and the vacationing do-gooders. Ideally, these people define their role as service*”¹⁸⁷.

Para o novo diretor de treinamento missionário, os estadunidenses precisavam ser confrontados com algumas críticas duras sobre seu comportamento histórico, ainda que Illich soubesse que nem todos os presentes eram completamente despreparados. A ideia era enfrentar as motivações mais supérfluas com duras críticas e uma “boas-vindas” nada convencional. Supomos que o argumento de que a exportação de idealistas estadunidenses como a terceira maior categoria, depois de armas e dinheiro, tenha no mínimo causado espanto. Illich, assim entendemos quando lemos sua reflexão sobre os dois propósitos fundamentais do CIF, tinha o objetivo claro de enfrentar as motivações rasas que podiam impulsionar os recém-chegados. O dano que ele vislumbra, caso a cruzada modernizadora se instaurasse na Igreja Latina, trazia uma rigidez necessária. Cayley, no entanto, afirma que Illich nunca perderá sua alegria ou respeito. Na verdade, se tratava de um engajamento integral e sem concessões. Ao final de seu discurso, Illich fez questão de concluir da seguinte forma, o que para nós confirma esse interesse em desafiar as intenções dos visitantes, seu discurso inaugural:

*I am here to suggest that you voluntarily renounce exercising the power which being an American gives you. I am here to entreat you to freely, consciously and humbly give up the legal right you have to impose your benevolence on Mexico. I am here to challenge you to recognize your inability, your powerlessness and your incapacity to do the “good” which you intended to do. I am here to entreat you to use your money, your status and your education to travel in Latin America. Come to look, come to climb our mountains, to enjoy our flowers. Come to study. But do not come to help*¹⁸⁸.

Dessa forma bastante clara e sem nenhum preciosismo ou pomposidade, Illich expôs os propósitos do CIF. Na verdade, se tratava de desencorajar aqueles cujas boas intenções eram seus guias. “*To hell with your good intentions*”, dissera Illich numa ocasião de um dos seminários do CIF. Assim se iniciava o centro de formação de missionários para a América Latina. Não é de toda absurda a atribuição dada a Illich de um padre anti-missionário, o discurso inaugurador, lido fora da biografia do autor até a chegada desse momento, e distanciado de textos anteriores, como a *Eloquência do Silêncio*, por exemplo, nos faz parecer que Illich de fato tinha desprezo ou relutância com a missão. E nos arriscamos a dizer que de fato esse tipo missionário que dominava o coração da

¹⁸⁷ LLICH, Ivan. *Cuernavaca speech to U.S. students*. In: Celebration of Awareness. Estados Unidos: Doubleday Anchor, 1969. “Ao lado do dinheiro e das armas, a terceira maior exportação norte-americana é o idealista norte-americano, que aparece em todos os teatros do mundo: o professor, o voluntário, o missionário, o organizador comunitário, o desenvolvedor econômico e os doadores de férias. Idealmente, essas pessoas definem seu papel como serviço”. Tradução nossa.

¹⁸⁸ Ibid. “Estou aqui para sugerir-vos que renunciem voluntariamente o exercício do poder que ser um americano lhes dá. Estou aqui para suplicar-vos que livremente, conscientemente e humildemente desistam do direito legal que têm de impor a vossa benevolência ao México. Estou aqui para desafiá-los a reconhecer sua inabilidade, sua impotência e sua incapacidade de fazer o ‘bem’ que pretendiam fazer. Estou aqui para pedir-vos que usem o vosso dinheiro, o vosso status e a vossa educação para viajarem na América Latina. Venha para olhar, venha escalar nossas montanhas, para desfrutar nossas flores. Venha estudar. Mas não venha ajudar”. Tradução nossa.

Igreja estadunidense não era bem-vindo em Cuernavaca. Isso não faz de Illich um homem anti-missionário¹⁸⁹ por excelência absoluta; ele se colocou em pé de guerra contra um tipo específico de missionário que mais se parece com um soldado do Corpo de Paz da Aliança para o Progresso. De certa maneira, tratava-se de uma crítica aos “planificadores da caridade” que exerciam, na condição de “ajudadores”, o poder de querer dar ou não. Illich definiu essa atitude como tirana, visto que se baseia numa relação de poder, cujo mais rico tem opção de dar sem que o pobre tenha, em muitos casos, a opção de recusar essa “ajuda”. No limite, trata-se da posição de quem sabe o que é melhor para o outro e lhe concede caridosamente a doação de seu tempo, recursos e ideias. A responsabilidade, no entanto, na maioria dos casos, recai sobre aquele que teve suas escolhas feitas por outros que não estão mais presentes para assumir as consequências.

Mas afinal, como foi possível manter o CIF após o tom radicalmente crítico que Illich imprimiu de pronto na sua inauguração? Evidentemente que Considine estava ciente da abordagem de Illich. Ainda assim, sabendo que ele tinha posições bem definidas, Martina Kaller-Dietrich afirma que seus superiores “toleravam a sempre bastante evidente secularização do centro”. E de fato permaneceu assim durante longos seis anos. De 1960 a 1966 o CIF esteve aberto oficialmente como o centro de treinamento de missionários para a América Latina, chefiado pelo Monsenhor Ivan Illich. Esperava-se que ele fosse cumprir o plano de João XXIII, que seguiu reiterado por Paulo VI — que conheceu Illich pessoalmente —, de fortalecer a Igreja Latino Americana, modernizá-la e aumentar o número de sacerdotes.

Não foi assim, no entanto. Illich questionava se não era motivo de alegria fato de que, ao final do projeto, bem menos de 1 % do sacerdócio estadunidense de fato mudou-se para a América Latina. Em cinco anos, desde o chamado aos 10% (que, em números estimados por Illich, seria por volta de 225.000 sacerdotes), apenas 1.622 sacerdotes estadunidenses, entre eles homens e mulheres, mudaram-se para a América do Sul. Para o autor, se tratava de um programa que, em termos numéricos, fracassou completamente. Por outro lado, Illich estava seguro de que esses que passaram pelo curso estavam aptos minimamente para uma missão cristã desprovida de elementos imperialistas.

A grande questão para Illich é que “esse tipo de generosidade estrangeira tem convertido a Igreja latino-americana¹⁹⁰” numa caixa de ressonância da polícia e dos fenômenos culturais do Atlântico Norte. Illich estava efetivamente engajado na luta contra a submissão da América Latina à condição deixada pelos conquistadores, de “uma planta colonial que floresce mediante o cultivo estrangeiro”. Para o autor, o surgimento das comunidades eclesiais de base, somadas à formulação de teorias teológicas fundamentadas em experiências originalmente latino-americanas, trouxeram uma visão de Igreja do hemisfério sul compromissada com programas dirigidos para a transformação social radical¹⁹¹.

¹⁸⁹ David Cayley escreveu uma pequena revisão do livro de Todd Hartch intitulada *A Review of Todd Hartch's The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the Modern West* <<http://www.davidcayley.com/blog/2015/4/20/a-review-of-todd-hartchs-the-prophet-of-cuernavaca-ivan-illich-and-the-crisis-of-the-modern-west>>. Acesso em 10/12/2016. Cayley também confrontou a definição que Hartch apresentou de um Illich meramente anti-missionário.

¹⁹⁰ ILLICH, Ivan. *El Reverso de la Caridad: Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 90.

¹⁹¹ Para mais detalhes sobre o tema ver, de uma perspectiva brasileira: ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979. Romano trata, por exemplo, do deciframento à luz da leitura do evangelho como forma de consciência. O documento dos Bispos e Superiores do Nordeste, *Eu ouvi os clamores do meu povo*, levanta a tese de que “Deus está comprometido”. Romano expôs, pelo menos, quatro formas que naquela época podiam exemplificar o comprometimento divino. A primeira delas seria mediante a relação homem-Deus intimamente estabelecida por meio de um comprometimento divino no interior da consciência histórica. A

No ano de 1966, Illich rebatizou o CIF como Centro Intercultural de Documentação (CIDOC). Apesar de manter o curso oficial de línguas e o treinamento missionário, o “novo” centro mais se parece com uma Universidade livre¹⁹². Um lugar para encontro de intelectuais, estudiosos, artistas, curiosos e ativistas políticos. O teor secular do centro foi se tornando mais evidente e preponderante. A tolerância, em contrapartida, esgotou-se após a morte do Cardeal Spellman, que segundo Hartch era uma espécie de protetor de Ivan Illich. Ainda assim, até fins da década de 1960 e começo da década de 1970, muitos interessados procuravam o centro, no momento mais conhecido como CIDOC, justamente por ser um dos únicos lugares especializados nesse tipo de trabalho e com uma formação excelente. Isso espantava, de certa maneira, visto o caráter abertamente “subversivo de seus propósitos”, dissera Ivan Illich.

O teor “subversivo”, no entanto, chegou ao seu limite quando Illich recebeu uma carta (1967, curiosamente o mesmo ano da morte do Cardeal Spellman) da Santa Sé convocando-o para “oferecer explicações” à cúria de suas atitudes pouco convencionais. Para Illich, a Doutrina da Fé, chegava às suas mãos na forma de uma carta irresponsável. Illich tornou pública algumas das acusações que foram direcionadas à sua conduta afrente do CIDOC: “opiniões doutrinárias perigosas”, “ideias erradas contra a Igreja”, “concepções bizarras concernentes ao clérigo” e “interpretações subversivas a respeito da Liturgia e disciplina Eclesiástica”¹⁹³. Illich chegou a afirmar que os documentos que tratavam de sua ação no México vazaram por meio da CIA (agência de inteligência dos Estados Unidos) e chegaram à Roma como se o padre em questão se tratasse de um foragido da lei¹⁹⁴. Ele teria ficado extremamente ofendido com o tratamento recebido por parte da Santa Sé. A maior ofensa, porém, imaginamos que foi sentida pelo padre quando questionado em Roma sobre seu suposto envolvimento no sequestro do Arcebispo da Guatemala, hipótese essa que foi levantada devido a visita do poeta e ensaísta mexicano, Octavio Paz, ao CIDOC.

segunda, o comprometimento divino estaria sujeito a uma espécie de juízo neativo, especialmente quando a Igreja oficial sacraliza ordens econômicas e sociais passageiras. A terceira entre elas levaria o sentido de comprometido como de algo superado, ou seja, a existência residual da Igreja que no longo prazo desapareceria. Por fim, a quarta forma seria aquela que reconhece a condição desacreditada e que, portanto, “dá-se como tarefa histórica plasmar a cultura descristianizada”. A primeira “propõe o desenvolvimento como política ideal”; a segunda quer “desvincular os valores cristãos das ordens positivamente estabelecidas”; a terceira “expandiu-se nas sociedades industriais”; a quarta, e última, acredita na necessidade de “defender a doutrina cristã através dos modernos meios de comunicação”. Ivan Illich criticava a posição da Igreja na sua primeira forma de comprometimento, isto é, converter-se numa “agência oficial partidária de um tipo de progresso”.

¹⁹² Ivan Illich, ao lado de Valentina Borremans, convidou inúmeros intelectuais e ativistas para participarem do CIDOC. Sabemos das correspondências mantidas com Martin Luther King, mas também da presença de Francisco Julião, Dom Hélder Câmara, Boaventura Sousa Santos — quando ainda jovem —, Jean-Pierre Dupuy, Paulo Freire entre tantos outros. Pouco a pouco, a partir de 1966, o CIDOC foi se tornando uma referência para a construção de um pensamento radical, alternativo e livre. O autoritarismo das ideias estava crescendo dentro das universidades, o CIDOC aparecia como uma fonte de conhecimento que não estava enrijecida pelos aparatos institucionais da escolarização. Numa das viagens de Illich para a Europa, quando visitara Paris em 1967, ele perguntou a Borremans quem eles deveriam visitar primeiro, Jean-Paul Sartre ou Philippe Ariès, para fazer um convite para que eles oferecessem um seminário no CIDOC. Ambos receberam Illich. O encontro fortuito entre Illich e Ariès, a título de curiosidade, levou a publicação de *A História da Morte no Ocidente*. Quando ambos conversavam num restaurante, Illich perguntou ao amigo se ele tinha planos de publicar seu lúcido texto sobre a história da morte. Ariès teria respondido que sim, “daqui dezessete anos”. A pergunta imediata de Illich foi saber a idade de seu amigo. Ao ouvir a resposta, Illich replicou: “você acredita na morte?”. Depois dessa conversa regada a vinho, Illich narrou a Cayley que ambos saíram diretamente para a editora *Le Seuil* aonde Ariès definiu os termos para a publicação de seu livro sobre a morte.

¹⁹³ CAYLEY, David. *The Rivers North of the Future*. Toronto: House of Anansi, 2005, p. 9.

¹⁹⁴ CAYLEY, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992, p. 99.

A humilhação foi tremenda quando lhe foram levantadas oitenta e seis perguntas¹⁹⁵ que deveriam ser respondidas e devidamente explicadas. Illich, nesse momento, entregou uma carta ao Cardeal Seper, afirmando que manteria silêncio diante das perguntas escandalosas e agiria segundo o mandamento de Cristo, “se alguém lhe pedir o agasalho, dê também a camiseta¹⁹⁶”. Segundo Illich, Seper recebeu sua carta de maneira cortês e o dispensou com as seguintes palavras: “vá, vá embora e nunca mais retorne”. Illich contou que apenas no momento em que descia as longas escadarias do palácio percebera que se tratava de uma citação direta da fala do Grande Inquisidor, direcionada ao seu prisioneiro numa das cenas¹⁹⁷ do clássico romance *Os Irmãos Karamazov*, de Fiódor Dostoiévski. A fala de Seper decretava o fim da vida sacerdotal de Illich, que a partir de então se recusara a assumir qualquer responsabilidade que a Igreja Católica Romana atribuía a um padre. Illich rejeitara qualquer obrigação ou privilégio concedido pela Igreja, pois teriam feito dele um escândalo. A partir desse momento, Illich se distanciou das relações propriamente oficiais da Igreja, deixando oficialmente a batina.

Após a Inquisição moderna da Igreja, ou a assim chamada Doutrina da Fé, Ivan Illich retornou a Cuernavaca, para seguir os trabalhos do CIDOC, agora como um leigo diante dos olhos da Igreja e um homem livre de qualquer ligação institucional. Illich, embora tenha falado por toda sua vida como um homem de fé, a partir de 1967 nunca mais falou como um homem da Igreja Católica Romana. Passou, no entanto, a dedicar-se integralmente ao que nascia como uma universidade livre, o CIDOC. Além dos convites, dos seminários, do treinamento e do curso de línguas, que se mantiveram separados da Igreja, Illich também trabalhou na concepção de uma biblioteca capaz de oferecer uma ampla formação intelectual para os habitantes e visitantes de Cuernavaca. Foram formados grupos de estudos com o intuito de questionar as certezas institucionais próprias da modernidade. Dos grupos de estudo e do exercício reflexivo num ambiente de amizade e engajamento, sem afastar o rigor científico, nasceram as obras mais conhecidas e disseminadas de Ivan Illich: *Deschooling Society*, *Tools for Conviviality*, *The Right for Useful Unemployment*, *Energy and Equity* e *Medical Nemesis*¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Entre elas, sabe-se que Illich fora questionado a respeito de seu comportamento “petulante, aventureiro, imprudente, fanático, hipnotizador e rebelde diante de qualquer autoridade (Ibid.)”. As outras oitenta e cinco perguntas solicitavam basicamente tudo sobre sua visão de mundo.

¹⁹⁶ Essa é uma paráfrase de um dos ensinamentos do Cristo que compõem o Sermão da Montanha; pode ser encontrado no Evangelho segundo São Mateus no capítulo 5, verso 40.

¹⁹⁷ A citação em questão faz parte de uma cena do romance que narra a chegada do Cristo em Sevilha na época da Inquisição. O Grande Inquisidor fez o Cristo de prisioneiro e explicou a ele que a Igreja foi forçada a incorporar o poder deste mundo, que o próprio Jesus teria rejeitado, em prol do sofrimento da humanidade e em nome de projetos mais elevados, de proporções civilizatórias.

¹⁹⁸ Os cinco livros foram redigidos durante os anos do CIDOC, que nascera em 1966 como uma continuação do CIF. Em português, segundo tradução nossa, respectivamente: *Sociedade Desescolarizada*, *Ferramentas para a Convivencialidade*, *Direito ao Desemprego Criador*, *Energia e Equidade* e *Nêmesis Médica*. Não está no escopo deste trabalho a análise dessas obras, no entanto, vale ressaltar que as obras que analisamos contêm o embrião da visão de mundo illichiana e levantam as hipóteses que mais tarde compuseram os livros do CIDOC, ou panfletos, como os chamava Ivan Illich. A riqueza de publicações também pode ser encontrada nos *Cuadernos del CIDOC*, que eram publicados anualmente.

5. CONCLUSÃO

Buscou-se, com este trabalho, uma aproximação com a trajetória intelectual do padre Ivan Illich e sua obra produzida nas décadas de 1950 e 1960. Ressaltamos o padre, pois nos preocupamos em percorrer um caminho textual que culminou no abandono da batina devido a perseguição da própria Igreja Católica Romana, mas também motivado pelo engajamento político adotado pelo autor, especialmente na América Latina.

As duas questões que motivaram esse trabalho talvez possam ser respondidas de maneira marginal. Relembramos o leitor que nossa indagação inicial se tratava de entender o possível romantismo de Illich e seu pensamento, que teria lançado as bases de uma ecologia política *avant la lettre*. De uma maneira bem horizontal, tratamos de textos no qual Illich fez inúmeras referências aos valores do passado. A recusa do microfone, por exemplo, exposto no capítulo um, pode representar certa recusa do presente. Esse princípio essencialmente romântico aparece no decorrer do texto muito mais como a raiz do pensamento illichiano do que uma visão de mudo sistemática. Assim também acontece com a questão do ecologismo político *avant la lettre*.

Illich não desenvolveu, ao menos nos textos que analisamos, nenhuma problematização essencialmente ecológica ou que tenha elementos conceituais da sociologia ambiental. Ainda assim, a maneira como Illich enfrentou as questões concretas que tomavam curso diante de seus olhos, sobretudo na América Latina, serviu de referência para alguns ecologistas franceses que já citamos, fundamentalmente André Gorz e Jean-Pierre Dupuy. Esse enfrentamento tem uma característica anfíbia: ele é ao mesmo tempo um engajamento político e uma produção textual. Gorz definiu a ecologia política como a crítica aos aparatos administrativos que controlam e suprimem a cultura do cotidiano. Esse elemento essencial aparece constantemente nos textos que analisamos, sobretudo na crítica à escolarização e a institucionalização incentivada pela Aliança para o Progresso.

Outro elemento característico da ecologia política, na sua versão francesa, e representada na obra dos dois intelectuais supracitados, é a exaltação dos valores do *savoir-faire*. O saber-fazer é condição fundamental para uma vida orgânica. Os aparatos burocráticos que alienam a experiência do vivido, na forma da escola ou do hospital, são também aqueles que formulam propostas e soluções para os problemas vinculados aos aspectos ecológicos e ambientais do planeta terra. Nesse sentido, os textos de Illich que criticam abertamente a institucionalização e a escolarização, mormente àqueles analisados na metade do terceiro capítulo, confrontam o monopólio do saber e a deterioração da cultura regional na forma de uma padronização internacional exercida pelo processo de escolarização da imaginação.

Já dissemos, no entanto, que essas respostas são tangenciais ao problema que tratamos no texto. As duas perguntas elecandas acima guiaram nossa pesquisa até o momento em que fomos surpreendidos com a hospitalidade e generosidade dos amigos de Illich, que além de nos receber com fraternidade, nos ofereceram documentos, textos, narrativas, causos e uma versão de Illich que não encontramos nos textos biográficos. Essa experiência colocou outros problemas que se sobrepuseram às indagações iniciais. Ainda assim, é importante oferecer ao leitor aquilo que, para nós, se manteve no texto como resposta às duas perguntas originárias.

O recorte temporal que escolhemos deixou claro que os textos de Illich advêm de análises concretas do seu entorno, possíveis somente por que o autor decidiu por um engajamento político. Essa questão de uma atitude diante da vida foi o eixo estrutural de nossa dissertação. Seja num ato simples de mover o gado que abasteceria as tropas alemãs nazistas, ou no abandono de seu doutoramento para assumir uma paróquia do subúrbio periférico de Nova Iorque, Ivan Illich mostrou em vida e obra que seu comprometimento maior era com um projeto de indivíduo.

Illich atuou, naquilo que estava ao seu alcance, dentro das instituições — Igreja, Universidade, Centro de Formações — até a formulação do CIDOC. Dessa forma, finalizamos o texto quando o autor deixou a maior instituição da história ocidental, a Igreja Católica Romana. Deixou a instituição, mas não abandonou sua fé.

Esperamos que o caminho tomado tenha respeitado a trajetória do autor, que é a fonte de sua obra. A marginalidade com a qual nossas questões iniciais aparecem no texto não foi acidental ou por que perdemos o rumo da pesquisa. Ao contrário, foi durante a pesquisa que essas questões foram se tornando marginais para nós, se comparadas aos elementos que buscamos apresentar nesse texto. A saber: a atitude do autor diante do que a vida lhe apresentava e como essa atitude aparece claramente como pano de fundo de seus textos, a razão mesma da existência deles.

Finalmente, essa é a nossa versão de Ivan Illich num recorte temporal bem claro. Ela não deve ser a versão oficial, apenas uma versão possível; uma aproximação¹⁹⁹ do nosso ponto de vista. Nossa esperança é que esse trabalho possa motivar muitas outras versões. E a esperança não nos decepciona.

¹⁹⁹ Pensa-se aqui no termo aproximação, presente no título deste trabalho, no sentido que Fernando Novais sugere para o estudo da História, isto é, “não pode haver nunca a obra definitiva; tudo a que podemos aspirar são aproximações”. NOVAIS, Fernando. *Aproximações: estudos de História e Historiografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 13.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O Mistério do Mal*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

_____. *Opus Dei*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

BADIOU, Alain. *São Paulo e a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Editora 34, 2002.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSCO, Antoinette. *Mother Benedict: foundress of the Abbey of Regina Laudis*. São Francisco: Ignatius, 2007.

BROWN, Peter. *The Body and Society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

CAYLEY, David. *The Rivers North of the Future*. Toronto: House of Anansi, 2005.

_____. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi, 1992.

DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à crítica da Ecologia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

FROMM, Erich. *The Art of Loving*. New York: Open Road Integrated Media, 2013.

GORZ, André. *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010.

GRÜN, Anselm. *A Oração como Encontro*. São Paulo: Vozes, 2001.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da idéia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HAECKEL, Ernst. *Art Forms in Nature: The Prints of Ernst Haeckel*. New York: Prestel Publishing, 2008.

HARTCH, Todd. *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the crisis of the west*. New York: Oxford University Press, 2015.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: CosacNaify, 2010.

ILLICH, Ivan. *Celebration of Awareness*. Estados Unidos: Doubleday Anchor, 1969.

_____. *Elogio della bicicletta*. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

_____. *In the Vineyard of the Text*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1993.

_____. *La Perdita dei Sensi*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 2009.

_____. *Obras reunidas, vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. *Obras reunidas, vol. II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

KALLER-DIETRICH, Martina. *Vita di Ivan Illich: Il pensatore del Novecento più necessario e attuale*. Roma: Edizioni Dell Asino, 2011.

LEE, Hoinacki; MITCHAM, Carl. *The Challenges of Ivan Illich*. Albany: State University of New York Press, 2002.

LE GOFF, Jacques. *História & Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e Colapso Ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

MARX, Karl. *O Capital vol. I*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NOVAIS, Fernando. *Aproximações: estudos de História e Historiografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *A Cristandade ou a Europa*. Lisboa: Antígona, 2006.

ODUM, Eugene. *Fundamentos de Ecologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7º ed., 2004.

PIERINI, Franco. *A Idade Antiga: curso de história da Igreja I*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A Idade Média: curso de história da Igreja II*. São Paulo: Paulus, 1998.

RAMOS, Maurício de Carvalho. *Vegetações artificiais: palingênese, árvores metálicas e plasmogenia*: Scientiæ Studia, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 21-46, 2011.

RICŒUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estória*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SACHS, Wolfgang. *The Development Dictionary*. New York: St. Martin's Press, 1992.

SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon - A arte de ler*. Campinas: Vide Editorial, 2015.

SCHWARTZ, David. *The Sidewalk Psychotherapist*. Indianapolis: Dog Ear Publishing, 2014.

_____. *Who Cares? Rediscovering Community*. Colorado: Westview, 1997.

THOREAU, Henry David. *Walden and Civil Disobedience*. San Diego: Canterbury Classics, 2014.