

Ouvidos moucos:
Anarquismo e Movimento Anarquista
Helena Isabel Mueller*

Resumo:

A proposta do presente trabalho é repensar a inserção social do discurso anarquista, chamando a atenção para o fato de que ele tem sido rebaixado a uma fala que produz mero ruído, sem significado ou interesse para a comunidade. A algaravia que ele produz vem da radicalidade de sua proposta, que está centrada na negação do poder em todas as suas formas possíveis e imaginárias, rompendo, portanto, com a lógica política das relações sociais. A discussão está pensada a partir de Jacques Rancière em sua abordagem sobre política.

Palavras-chave: política; anarquismo; discurso; ruído.

Abstract:

This paper intends to discuss the social insertion of the anarchist discourse pointing to the fact that it has been relegated to a speech that does not produce significance but only a senseless noise, said to be of no interest to the community. The gibber it produces results from the radicalism of his proposal, centered in the denial of power in all possible and imagined forms which is against the political logic of social relations.

Keywords: politics; anarchism; discourse; gibber.

* Professora Aposentada da UFF. Professora Adjunto da UEPG – PPGH.

Paris, 1789. As ruas estão tomadas por uma multidão barulhenta. Sua fala, para as elites, soa como um ruído ininteligível. Além do mais, a quantidade de pessoas falantes deixa a todos perplexos diante de um fato novo. O espaço das cidades passa a ser o palco de acontecimentos que antes estavam espalhados pelos campos, pelos arredores e, principalmente, não no epicentro do poder. Essa multidão de maltrapilhos, de famintos, de sujos, essa multidão que parece falar, mas que produz uma cacofonia de sons, ruídos sem sentido, no entanto, não pode mais ser ignorada. Ela se impõe inexoravelmente.

As elites parisienses, as elites do poder – aquelas que falam, são ouvidas e são entendidas – estão perplexas. O que é que essas pessoas, que tanto barulho fazem, o que é que essas pessoas querem? Se elas têm fome, se não têm pão, ora... “dêem-lhes bolo” é a resposta já consagrada dita por uma rainha, quem sabe, entediada!

A algaravia, no entanto, persiste. E mais, ela é acompanhada de atos; as pessoas que produzem ruídos na realidade falam, agem e não se deixam ocultar, demandam sua visibilidade e audição; principalmente, o entendimento. Demandam uma igualdade de fato, demandam sua parte na distribuição do todo, querem a reparação de um dano que é intrínseco à sociedade em que vivem e que não mais aceitam – o desentendimento na hora da repartição.

A Revolução Francesa veio, de certa forma, arbitrar esse caos, reordenando a sociedade, atribuindo a cada um a sua posição na sociedade. Uma ordem que, na realidade, objetiva sufocar a tentativa de construção da autonomia por parte daqueles até então excluídos e manter silenciosa a multidão. O conflito abafado, no entanto, permanece latente. A reordenação acima mencionada, que define os novos papéis coletivos, implica em uma disciplinarização que mantenha a ordem e que uma parcela daqueles que falam fiquem sem som, cuja palavra permaneça inaudível, ininteligível, um ruído ao qual a nova ordem aos poucos irá se acostumar e colocá-lo em “seu devido lugar”. No entanto, por entre as fissuras dos subterrâneos sociais, onde estão os enragés – aqueles enraivecidos da

revolução –, velhas/novas vozes surgem, de início sussurrantes, mas o ruído que provocam irá crescendo aos poucos, até que se tornem claras e audíveis, demandando seus espaços, impondo sua presença. A recusa de sua escuta/compreensão persiste; suas vozes não silenciam. Está posto em jogo uma nova demanda de igualdade entre os seres falantes, que é formal e reflete as normas definidas pela Revolução: todos os homens nascem iguais.

O conflito entre seres falantes, a tensão entre iguais, cuja formulação empresto de Jacques Rancière (1996), se origina do conflito que existe quando há um pressuposto de igualdade entre as partes de uma sociedade. Uma igualdade que é formal e na qual é dado o desentendimento, pois, por definição, se todos são iguais, deveriam participar igualmente na divisão das partes do todo de uma sociedade. No entanto, aqueles que têm o poder de distribuir essas partes resistem a essa noção igualitária. O desentendimento se instala e da tensão desse conflito entre os supostamente iguais surge a política: a luta pelos direito de participar, em condição de igualdade, das partes do todo social. Nesse diálogo/conflito, a ideia de igualdade é articulada por um rearranjo entre as partes, que traz à cena a determinação do esquecimento de desigualdades para que surja uma igualdade falsa, impossível de acontecer – há igualdade, porém não há reconhecimento. Se, em outros tempos históricos, aqueles que não eram reconhecidos não falavam – para gregos e romanos, os escravos e os plebeus não eram seres falantes – na sociedade moderna não se pode dizer o mesmo: os proletários, aqueles que trabalham, são reconhecidos como seres falantes porém, por uma falha no entendimento, sua fala é incompreensível. Não porque não haja entendimento das palavras; estas pertencem aos códigos da linguagem falada. É o que e desde onde vem a fala que a tornam incompreensível enquanto questão coletiva, enquanto questão pública. Como seria possível compreender, na sociedade moderna, que o cotidiano vivido por aqueles que trabalham e a parcela por eles recebida em troca do trabalho poderia expressar um fato de interesse coletivo, uma questão da comunidade, tornar-se objeto de uma discussão pública? Aquilo que está escrito – a carta dos direitos do cidadão – expressava a “igualdade dos

homens e dos cidadãos” perante a lei e definia uma esfera de comunidade que incluía os assuntos do trabalho e determinava que o espaço de seu exercício fizesse parte de discussão entre sujeitos específicos – individual e não coletivamente. Portanto, não deveria ser questão pública/política.

A questão acima descrita implica, pois, em um simulacro, um fazer de conta. O sujeito trabalhador deveria agir como se a cena fosse real, como se existisse um mundo comum de argumentação, o que é, ao mesmo tempo, claro e contraditório, já que esse mundo não existe. As greves e outras manifestações por parte do mundo do trabalho desse período exasperam essa contradição, pois mostram que é enquanto seres falantes, racionais e coletivos que ele age. O ato de pararem juntos de trabalhar não é um ruído, apenas uma reação violenta a uma situação penosa: expressa um logos – uma racionalidade própria, que constitui uma demonstração de um direito, uma manifestação do justo que deveria ser compreendido pela outra parte. A estruturação discursiva de seus manifestos ou panfletos diz: aqui estão nossos argumentos – vocês podem reconhecê-los, resta saber se querem. Esse reconhecimento não ocorre, pois seu pressuposto não é reconhecido, qual seja, a existência de um mundo em comum, na forma de espaço público, no qual os dois grupos de seres falantes – patrões e trabalhadores – trocariam seus argumentos. O pressuposto para mundo do trabalho é, como foi dito acima, que ele se restrinja a um universo privado no qual as situações seriam postas a indivíduos, aos quais caberia aceitar ou rejeitar. Esses indivíduos não deveriam, não poderiam se constituir em uma comunidade, sob o risco de desequilibrarem a ordem aparente – daí o simulacro.

Quem são essas pessoas que teimam em desordenar o ordenado, evidenciar uma desigualdade dentro de uma propalada igualdade, desobedecer à ordem simbólica teimando em se constituir em uma comunidade e exigir que a lógica de sua fala seja entendida? Poderíamos situá-los dentro de uma definição amplíssima de povo – o demos – que por ser tão ampla nada diz. Creio que a noção de mundo do trabalho seja mais clara e, enquanto referencial, incorpore também a noção de classe dentro

de parâmetros mais amplos do que aqueles utilizados por Marx sem, no entanto, descartar a noção de que luta de classes seja fundamental para a compreensão de tensões sociais. Mundo do trabalho expressa todos aqueles que trabalham, para si ou para outros, no campo ou na cidade, artesão ou trabalhador qualificado industrial urbano; aqueles que não trabalham porque, por alguma razão, estão excluídos também estão aí incluídos. Todos estes deveriam, na lógica instituída, se limitar a exercer as funções para as quais existem, individualmente, isoladamente, sem articulação que venha a expressar sua condição de um ser coletivo e social, principalmente sem fazer acontecer sua fala política evidenciando o erro de contagem na distribuição das partes; sem trazer à tona o dissenso onde era pressuposto existir o consenso. A cacofonia de sons que produzem com a desobediência à ordem instituída, mais uma vez, não se refere à palavra propriamente dita, à língua ou à linguagem, mas sim de onde ela vem, à localização social daqueles que falam. No dizer de Rancière (1988; 1996), as estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto. O universo do desentendimento é que constitui a racionalidade estrutural da política.

O que as pessoas que constituem essas comunidades falantes, ruidosas e teimosas querem dizer, quais seus desejos, o que elas demandam? Pensarmos em um universo desejante, a utopia e sua tensão em relação aos movimentos sociais, às vezes deles se aproximando, às vezes deles se distanciando, nos coloca dentro da cena. Utopia pensada como uma expressão elaborada da alteridade, bem como a possibilidade de sair de duas ilusões contraditórias, quais sejam: a de acreditar que o lugar no qual estamos é o único possível e a de crer que um lugar imaginado exista na realidade. Utopia também como ruptura com a história que é dada pela impossibilidade da espera e através da qual toma corpo um imaginário coletivo. Ou mesmo que ela seja todo o mal e todo o bem imaginável. Assim, chegamos ao ato mesmo de imaginar, ir além da imagem, do ícone, da representação suposta de um objeto real. É ainda fazer deslocar

Helena Isabel Mueller

uma imagem destinada a reproduzir os objetos existentes a ponto de fazê-la reivindicar os traços de outra realidade, de outros objetos, que ainda não são – no sentido de existir – ou mesmo que jamais serão. É dentro das e pelas utopias que os sonhos sociais, individuais e coletivos adquirem consistência, se organizam em conjuntos coerentes de ideias-imagens de uma sociedade outra, em oposição e em ruptura com a ordem dominante.

Seriam possíveis novos projetos, haveria movimentos na direção da ação coletiva na luta pela construção do novo – a revolução – se não houvesse, nas pessoas e nas sociedades, uma pulsão na direção da utopia? Por outro lado, teria sido possível uma revolução “bem sucedida” que tivesse se concretizado na longa duração, dentro de moldes eminentemente científicos? Nesse sentido, seria a noção de sucesso/fracasso a que melhor se adequaria para a análise dos caminhos tomados por um processo revolucionário? Paul Avrich, na introdução de seu livro sobre os anarquistas russos, é claro:

“[...] el éxito político no es, bajo ningún concepto, la única medida de valor de un movimiento; la creencia de que las causas que triunfan tendrían que se las única para los historiadores[...] reduce nuestra visión del mundo”. (AVRICH, 1974, p. 11)

Nesse sentido, um momento revolucionário é aquele no qual a ação coletiva do desejo explode, que expressa um tempo no qual a linha divisória entre o possível e o impossível se dilui e a utopia invade o cotidiano social enquanto imaginário utópico, que se torna, assim, imaginário coletivo. A tensão entre utopia e revolução – ou movimento social ou ação coletiva rebelde – dá a riqueza aos projetos, aos sonhos, aos desejos coletivos que, a meu ver, mais que a luta de classes tout court, impulsionam a história (COLOMBO, 1982).

Voltando à data símbolo de 1789 – o ímpeto revolucionário, enquanto explosão coletiva, não teve longa duração, perdendo sua vitalidade à medida que se institucionalizava, constituindo-se, assim, em uma nova toopia. Múltiplas insurreições aconteceram por toda a Europa no século seguinte, colocando à mostra a ebulição dos desejos, as articulações feitas

para construir o novo, fruto de um novo do imaginário coletivo – o imaginário instituinte no dizer de Castoriadis (1982)¹. Os enragée acima mencionados mantêm viva a chama da utopia, não aceitando a nova topia. Os socialismos – ou o pensamento rebelde – começam a ser articulados nessa “raiva”² social e a partir das experiências vividas pelas pessoas do mundo do trabalho. As manifestações daqueles cuja palavra não é entendida porque têm uma lógica que não pode – e não deve – ser compreendida continuam ruidosas e perturbadoras. Ao mesmo tempo, e do lado de lá do social, é preciso negar a existência dessa algaravia, transformando-a em uma não-fala, desprovida de sentido, pois sua origem não existe; não existe o lócus desde onde as pessoas falam; a suposta harmonia social é, segundo o poder instituído, desarmonizada por elas, e isso não deve acontecer. Não para a pretensão do mundo das elites de viver em um mundo de paz e prosperidade.

O controle e a disciplinarização das forças rebeldes, que estruturam sua organização com a da fundação da 1ª Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), em 1864, são constantes. Temos assim, de um lado, o mundo do trabalho expondo a desigualdade, reivindicando sua parte no todo social; do outro, aqueles que propõem a harmonia entre capital e trabalho partindo do pressuposto de que existe uma igualdade cuja desigualdade é aparente e só precisa ser ajustada. Propõem o consenso, negando o dissenso. Socialistas – aí incorporados os anarquistas, os socialistas, os mutualistas e os que mais tarde serão chamados de marxistas – trazem à tona a diferença, o conflito, a desigualdade; o mundo dos trabalhadores não aceita a homogeneidade proposta. A fundação da AIT tem como projeto a sistematização da fala dos trabalhadores, exigindo da sociedade seu reconhecimento, seu entendimento. O locus de sua fala é

¹ A tensão entre imaginário instituído e imaginário instituinte está presente em grande parte dos escritos de Cornelius Castoriadis. A referência escolhida foi aquela na qual talvez esta noção esteja mais elaborada.

² A expressão “raiva” pode parecer deslocada e mesmo vazia; para a presente reflexão, no entanto, ela expressa nosso imaginário.

por ela imposto; sua aceitação – sua visibilidade, sua escuta – dependerá de sua força, da autoridade de sua fala.

Anarquistas e futuros marxistas expressam a outra face desse conflito, aquele interno às entranhas da AIT. Anarquistas, ao proporem a criação de uma sociedade nova da qual o poder seria erradicado, projetam a utopia em sua radicalidade. Esta está presente na articulação político-teórica que Nico Berti (1984) faz do anarquismo como negação de todas as formas de poder possíveis e imagináveis. Radicalidade aqui entendida como raiz, como coluna vertebral do pensamento anarquista. O Estado e outras formas de governo são apenas expressões do poder visado pelos anarquistas, na medida em que ele se encontra em todos os espaços do social. Os textos anarquistas e de anarquistas desde fins do século XIX constantemente fazem referência a formas de poder as mais cotidianas que normalmente não merecem ser questionadas, a não ser em nível individual, como o poder da família e das relações afetivas (MUELLER, 1999). Recusam quaisquer formas de luta pelo poder, mesmo aquela que parte do princípio da viabilidade da tomada do poder por aqueles que não têm voz como estratégia de luta.

À medida que a proposta política de Marx – que será seguida e desdobrada por seus seguidores – está centrada na tomada do poder pelo proletariado, classe que teria por missão realizar a história, o conflito está dado. No decorrer da luta interna na AIT, os anarquistas serão excluídos e sua fala será desqualificada, tornando-se, portanto, inaudível. A proposta da tomada do poder pelo proletariado, entre outras coisas, os coloca em polos opostos na construção da revolução social. A então propalada “não cientificidade” do discurso anarquista, a não aceitação, por parte deles, de uma hierarquia nas lutas sociais por uma equitativa distribuição das partes, a autonomia da qual o ideário anarquista é imbuído e mesmo as diferenças pessoais entre os dois líderes – Marx e Bakunin – criaram um impasse que acabou por excluir, institucionalmente, os anarquistas da AIT – não do debate político (MUELLER, 1999).

Como se pode ver, desde o início das lutas sociais o movimento anarquista, que se constitui como tal na década de 1870, produz um discurso que incomoda a todos: àqueles que propõem o simulacro da igualdade – as chamadas elites –, àqueles que, iguais enquanto parcela excluída da sociedade, os diferenciam e deliberadamente não os compreendem. A recusa do poder, enquanto lógica articuladora da sociedade, dá ao movimento anarquista uma radicalidade que provoca sua exclusão.

Dirigindo agora nosso olhar para o Brasil, nos anos iniciais da Primeira República, os imigrantes que para cá vieram trouxeram consigo a memória de seu cotidiano e de sua experiência vivida nas lutas sociais em seus países de origem. Italianos, espanhóis, alemães, entre outros, aqui chegando encontram a mesma realidade de exclusão social que na Europa. Portanto, põem em prática as mesmas formas de luta que tinham lá. Ideias importadas? Assim diz o governo. Porém, se encontram aqui a mesma realidade que em seu país de origem, suas ideias deixam de ser “importadas” para penetrar na realidade brasileira e expressar as convicções e os desejos de parcela da sociedade e transformar-se em imaginário coletivo. É assim que o ideário anarquista chega ao Brasil e passa a ser recriado pelo mundo do trabalho brasileiro, tornando-se a expressão de sua revolta e a voz de seus desejos.

A vitória da Revolução Bolchevique de 1917 e a fundação do Partido Comunista Brasileiro em 1922 abriram novos horizontes para o mundo do trabalho. A vitória do proletariado na Rússia fez com que, no imaginário coletivo, fosse pensada e desejada sua vitória em âmbito internacional; a ideia de um partido político que viesse a agir para e pelos trabalhadores introduz outros pontos de referência na ação política. A lógica partidária implica na delegação de poderes, ou seja, na permissão a outra pessoa para “me” representar no processo de tomada de decisões, criando a ilusão da participação. Essa é uma possibilidade sedutora para o mundo do trabalho... Por outro lado, a autonomia proposta pelos anarquistas exige de cada um o exercício e o repensar constante de suas ideias; requer, em tese, um esforço na construção cotidiana de resistências e de novas experiências que venham efetivar sua prática. Interessante observar que, já em 1918,

logo após a Revolução de 1917, foi fundado no Brasil um Partido Comunista formado por militantes anarquistas, entre eles Astrojildo Pereira, já plenamente seduzidos pela proposta bolchevique. Este partido não teve vida longa, mas mostrou a atenção com que parcela dos anarquistas seguia a trajetória da Revolução Bolchevique, abrindo caminho para a fundação do Partido Comunista Brasileiro, em 1922, selando a radical ruptura entre os dois movimentos.

Anarquistas e comunistas passaram a disputar a hegemonia no movimento operário, praticamente de sindicato em sindicato, durante a década de vinte e metade dos anos trinta do século XX. O jornal carioca *A Nação*, em suas páginas cedidas ao Partido Comunista, e o paulistano *A Plebe*, jornal anarquista, narram o passo a passo da disputa. Comunistas celebram cada sindicato que se filia a eles como uma batalha vencida em uma guerra. Como a maioria dos sindicatos era anarquista, a disputa foi ferrenha, quase de pessoa a pessoa. Astrojildo Pereira, do lado dos comunistas, e Edgard Leuenroth, do lado dos anarquistas, utilizaram os espaços dos respectivos jornais trocando farpas entre si. Vale lembrar que os dois tiveram um longo período de militância lado a lado no movimento anarquista e que, portanto, se conheciam razoavelmente bem.

O discurso dos sindicatos filiados ao Partido Comunista para atrair adeptos e possíveis filiados centra-se exatamente na ideia da representação: filiem-se a um sindicato que fala por vocês, que luta por vocês. Aqueles que estão afinados com o movimento anarquista reforçam a noção de autonomia: a luta dos trabalhadores deve ser organizada e feita por eles mesmos. A delegação de poderes para que a luta possa ser levada por outros que não os operários mesmos, mesmo que um sindicato, não se coloca. Em alguns países, como Espanha e Argentina, a questão da sindicalização produziu uma fratura no movimento anarquista: aqueles que radicalmente propunham a autonomia dos operários e aqueles que tinham nos sindicatos a sua forma de luta. Essa cisão foi tão forte que permanece até os tempos atuais, principalmente entre os “velhos militantes”.

Essa discussão, esse atrito, essa disputa é de parte a parte. Comunistas e anarquistas têm uma recusa – talvez repulsa – mútua, que é histórica. Como exemplo cito o depoimento de Fúlvio Abramo, em uma entrevista feita, por mim, em 1991. Ele conta da recusa dos anarquistas ao diálogo e ao convite para juntar forças com os trotskistas na manifestação antifascista na Praça da Sé em 1934: “eles nos jogaram escada abaixo de verdade”, disse ele. Não se pode deixar de lado a história das relações entre anarquistas e comunistas durante a Revolução Russa: os bolcheviques toleravam os anarquistas quando era necessário; os anarquistas, mantendo seu ideal de autonomia e de rejeição ao poder, se tornaram inimigos “naturais” dos bolcheviques. Dois exemplos marcantes dessa relação: a comunidade anarquista de Makhno, na Ucrânia foi de grande ajuda na guerra contra as forças contrarrevolucionárias até o momento em que os bolcheviques se confrontaram com seu projeto de autonomia frente à autoridade revolucionária: foram sumariamente dizimados. Da mesma forma, a resistência anarquista em Kronstadt, denunciando o autoritarismo bolchevique e demandando a concretização do lema revolucionário “todo o poder aos soviets”, leva à intervenção do Exército Vermelho e seu comandante Trotsky a agir drasticamente contra os insurrectos, ocasionando centenas de mortos (AVRICH, 1974). Essa memória histórica, que a anarquista russo-americana Emma Goldman não deixou morrer através de seus escritos, estava presente, sem dúvida, na reação dos anarquistas ao convite de Abramo.

Entre comunistas e anarquistas há, pois, uma impossibilidade dada de diálogo na medida em que um não queria – ou não podia sob pena de romper com seus princípios – ouvir/compreender ao outro. Por outro lado, para a sociedade instituída o discurso comunista tinha um nexo comum ao seu: a lógica do poder. Desta forma, há uma possibilidade de diálogo entre os dois – o que não exclui a recíproca oposição.

A desqualificação do discurso anarquista é profunda. Ele incomoda à sociedade instituída por sua radicalidade. Incomoda aos comunistas que têm um projeto de articulação para conquista do poder. A academia, ou

melhor, o discurso científico, por um longo período deu preferência ao estudo da trajetória dos comunistas, aceitando, por diversas razões, a “derrota” dos anarquistas com data marcada: logo após a fundação do Partido Comunista. A algaravia anarquista incomoda e nem sempre pode ser compreendida na medida em que não se expressa enquanto uma fala articulada no mesmo diapasão da fala hegemônica, respondendo aos desejos e às expectativas de quem a escuta. Não é ouvida, não pode ser entendida sob a pena de fazer brotar a desigualdade nas entranhas da igualdade como simulacro.

Assim sendo, por um longo tempo o discurso anarquista foi ignorado, talvez até pelo fato de os anarquistas não terem conseguido “alcançar o bonde da história”. São relativamente recentes, no Brasil, os estudos sobre os anarquistas e os anarquismos em suas variadas vertentes, que vêm se multiplicando em quantidade e qualidade, mostrando que a utopia pode ser reposta sempre e quando o imaginário coletivo assim o desejar.

Estudos e pesquisas desenvolvidos na academia, bem como pela revitalização de federações e centros de estudos anarquistas, comprovam o acima afirmado. Sobre os primeiros, vale destacar, entre outras, a produção já clássica de Margareth Rago (2001; 2005), bem como de Edson Passeti (2000; 2006). As discussões realizadas pelo Núcleo de Sociabilidade Libertária – Nu-Sol – da PUC/SP atualizam a reflexão tanto sobre o anarquismo, como pensamento político, quanto sobre o movimento anarquista em sua prática, divulgadas por sua revista *Verve*. Por outro lado, a revitalização das instâncias associativas do anarquismo vem estimulando a produção de uma reflexão sobre o anarquismo desde uma perspectiva contemporânea.

Por outro lado, existe na contemporaneidade um movimento de ebulição de ações coletivas identificadas com o anarquismo, tais como os “occupy movements” e outros protestos que agregam, em torno de um objetivo imediato, um número grande de pessoas; o que poderia ser visto como formas atualizadas das insurreições propostas por Bakunin no século XIX.

Nesse sentido, há que se retomar a discussão da questão da recusa do poder como “coração pulsante” do movimento anarquista, acima mencionada. Não é possível dizer que haja uma só acepção para a noção de poder e podemos mesmo dizer que ele permeia o todo social. No entanto, como chama atenção Malatesta, é necessário distinguir o poder de mando do poder de organização. O primeiro implica em hierarquia, em instâncias de tomada de decisões distanciadas do coletivo, mesmo que em momentos fugazes e preparatórios de uma ação mais ampla e profunda. Nele está embutida, também, a noção de representação, a qual o anarquismo rejeita. O poder de organização, por sua vez, é aquele que permeia o todo social, que muitas vezes não é sequer percebido e que está, também, presente no poder de mando e é muitas vezes com ele confundido.

Finalizando, destacamos que a discussão acima é importante para o movimento anarquista, principalmente nos tempos atuais em que há uma ampliação da noção da prática anarquista, a nosso ver perpassada por um esgarçar de suas concepções fundantes. Contudo, por mais importante que ela seja, escapa à proposta do presente trabalho.

No entanto, a utopia, revitalizada pela ampliação da discussão e das práticas anarquistas contemporâneas, poderá contribuir para que a fala anarquista deixe de ser uma algaravia, um ruído sem sentido, para se tornar audível e compreendida pela sociedade.

Bibliografia

- BERTI, Nico. “Per un bilancio storico e ideologico dell’anarchismo”.
VOLONTÁ Rivista Anarchica Trimestrale. Ano XXXVIII n. 3, jul./set. 1984.
pp. 43-76.
- CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- COLOMBO, Eduardo. “L’utopie contre l’escatologie”. L’imaginaire subversif.
Genebra: Ed. Noir – Atelier de Creation Libertaire, 1982.

Helena Isabel Mueller

- MUELLER, Helena I. Flores aos rebeldes que falharam. Giovanni Rossi e a utopia anarquista: Colônia Cecília. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1999.
- PASSETTI, Edson. Anarquismos e sociedade de controle. O que estamos fazendo de nós mesmos. Colóquio Foucault/Deleuze. Unicamp, São Paulo, 2000.
- PASSETTI, Edson. "Heterotopia, anarquismo e pirataria". RAGO, M. & VEIGANETO, A. Figuras de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- RAGO, Margareth. Entre a história e a liberdade-Luce Fabri e o anarquismo contemporâneo. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- _____. "Mujeres Libres: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola". VERVE, PUC – São Paulo, 7: 2005. pp. 132-152
- RANCIÈRE, Jacques. O desentendimento: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. A noite dos proletários. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.