

Ivan Antônio de Almeida

Reflexões sobre a política e o sagrado

Texto publicado originalmente na LPH, *Revista de História* do Laboratório de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana: UFOP, volume 9, 1999. pp. 169-180.

“Religião” pode (...) ser um termo útil desde que se recorde que ele não implica necessariamente uma crença em Deus, em deuses ou em espíritos, mas se refira à experiência do sagrado e, por consequência, se encontre ligada à idéia do ser, da significação e da verdade.

Mircea Eliade

I. Com a queda do Muro de Berlim em 1989 e a implosão do socialismo real, esperávamos uma profunda revisão de toda a história da “esquerda”, das interpretações da história do Brasil e uma rediscussão dos modelos de “socialismo”. Parecia necessário que toda a história, especialmente da “esquerda”, como suas ricas polêmicas, desde o século dezenove até os nossos dias, fosse revista, agora sob o prisma de uma nova realidade que anulava ou deslocava referências consensualmente aceitas. Mas nada de significativo houve.

O principal *argumento* que liquidara com as críticas de correntes socialistas, marxistas ou anarquistas, ao modelo marxista-leninista, era o *fato* de que este vencera; pois, sendo que o “critério da verdade é a prática”, a vitória do partido bolchevique em 1917 era a *prova* da verdade leninista. Em torno desta reta inquestionável, só se admitiram “desvios”. Com a revelação de que até o “socialismo” da União Soviética, onde acontecera uma “revolução autêntica”, era um embuste, odiado pela grande maioria de sua população, parecia que tudo precisava ser revisto. Mas não foi. A opinião pública dos ex-países comunistas simplesmente não foi levada em consideração. Quando citada, o “argumento” da *alienação* desta população era suficiente. Para quem não ficasse satisfeito usava-se, novamente, *fatos* para que nada essencial fosse questionado. “Apesar de tudo” não tinha a ex-União Soviética conseguido superar a miséria, e dar condições materiais dignas para a sobrevivência dos seus povos? E Cuba, uma realidade tão próxima a nossa, não tinha feito o mesmo? Mas e a ditadura em Cuba? Não seria necessário um “socialismo democrático” para que não se corresse o mesmo risco de União Soviética? Não, sob cerco do imperialismo norte-americano, sua população, tentada pelos apelos do comunismo, não resistiria, e, sem a tutela de um Estado ditatorial sucumbiria as tentação, “contra seus próprios interesses”, é claro. O exemplo da derrota eleitoral da Frente Sandinista, em 1990, que surpreendeu até mesmo o governo norte americano, era a advertência da fragilidade destas discussões, mas também recebeu uma explicação simples e inteiramente insatisfatória. O povo nicaraguense votara, não contra os sandinistas, mas pela paz,

representada pelos aliados dos norte americanos. Assim, pela primeira vez na história, um povo que venceu na guerra capitulava pela paz!

No caso dos intelectuais preocupados com a “revolução”, exigia-se no mínimo, que esta revisão passasse por uma leitura dos críticos “de esquerda”, a começar pelas polêmicas entre Marx e Bakunin, na *I Internacional dos Trabalhadores* (1864-1872).¹ O que aconteceu, porém, foi muito menos que a repercussão, nos partidos comunistas do mundo, das denúncias dos crimes de Stálin, reveladas durante o *XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética*, em 1956.

As discussões sobre a queda do socialismo real tiveram como maior consequência a reafirmação de um consenso, em torno da necessidade de um “socialismo democrático”. Este consenso era tão amplo que permitia, inclusive, conservar, de uma forma ou de outra, a teoria marxista da “ditadura do proletariado”, o partido como “instrumento” de revolução ou pelo menos de transformações sociais significativas e a necessidade de um *conservadorismo de “esquerda”*. Se a frágil argumentação para a manutenção destas referências não for convincente, recorde-se que não existe opção. Ou se está a favor das alternativas presentes, que, é claro, nunca são perfeitas, ou se está a favor do neoliberalismo vigente. A opção é entre o pior e o menos pior. Fora isto é, por omissão, a adesão ao “pior”.

Pensamos que, antes mesmo da implosão do socialismo real, já era possível, pela própria experiência que passamos no Brasil, chegar a algumas conclusões teóricas que explicam a queda dos regimes comunistas, embora não deixe de ser surpreendente a sua revelada fragilidade.

II. As lutas de resistência, durante a ditadura militar no Brasil, particularmente dos grupos de fábricas clandestinos, que depois deram origem às comissões de fábrica e aos movimentos sociais, que se organizavam nas periferias pobres, foram referências que nos mostram a importância da auto-organização e as possibilidades políticas da *ação direta*.² Foi através desta forma de luta que, nas fábricas, os grupos clandestinos, fizeram suas conquistas e, nos bairros, a população conquistou um melhor padrão de vida. A auto-organização da população, e mesmo a organização dos operários dentro das fábricas, foi possível graças, fundamentalmente, ao espaço físico que a Igreja cedeu para que o povo discutisse seus problemas. Organizações clandestinas também participavam, mas não enquanto tal, mesmo porque a forte repressão não permitia. O que queremos dizer é que, uma vez tendo a possibilidade de se reunir, os interessados, mais do que ninguém, têm consciência de seus problemas e capacidade de criarem formas de

1 Para o conhecimento de uma discussão, ocorrida nos primeiros vinte anos deste século, que já questiona certos dogmas como, “ditadura do proletariado”, “partido hegemônico”, estatização dos meios de produção como sinônimo de socialismo; que afirma a importância da organização de base, crítica a atuação parlamentar e aborda outras questões que ajudariam na revisão necessária, ver: TRAGTEMBERG, 1981.

2 *Ação direta* foi a expressão usada para definir a tática dos anarquistas que negam a intermediação de partidos políticos ou sindicatos oficiais nas suas lutas. O termo é aqui usado apenas para definir a *forma* que tomaram as lutas sociais e sindicais durante a ditadura militar no Brasil. Hoje em dia, o *Movimento dos Sem Terra*, o MST, ao ocupar terras ociosas ou promover manifestações públicas, está adotando uma política de *ação direta*, imposta pelas características do movimento e não por uma tática doutrinária. O termo, embora seja o mais apropriado para qualificar a forma de luta política do MST, não é usado, o que não é casual. Se os stalinistas recortaram, excluindo das fotos da Revolução de Outubro personagens como Trotsky, entre nós, qualquer coisa que se refira a anarquismo, nos dias de hoje, parece merecer o mesmo procedimento.

resolvê-los.³

Essa possibilidade dos trabalhadores auto-organizarem-se, evitando a criação de “dirigentes” que, pelo seu “nível de consciência superior”, estão legitimados para indicarem os caminhos que seus *dirigidos* devem seguir, pudemos descrever através de nossa dissertação de mestrado.⁴ Nossa dissertação de mestrado estudou a comissão de uma fábrica de um bairro operário de São Paulo. Ao começarmos nossa pesquisa, a primeira preocupação foi a de que toda a história da comissão girasse em torno de um dos operários, que exercera um evidente papel de liderança. Foi com agradável surpresa que constatamos que esta preocupação, com a centralização em torno de “dirigentes”, também tinha sido a do *grupo de fábrica* que, durante toda a sua existência, de *grupo* e até de *comissão* oficialmente reconhecida, sempre procurou evitar a criação de vanguardas, socializando as responsabilidades. Essa atenção, para que se socializassem as experiências, estava particularmente presente na organização que dava apoio a estes operários, a *Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo*. Foi através deste estudo que sentimos, de perto, a resistência que instituições como a CUT (Central Única dos Trabalhadores) e o PT (Partido dos Trabalhadores) impunham a qualquer idéia de auto-organização, sendo contrários, por exemplo, à proposta de uma organização horizontal, por bairro, tanto dos operários quanto dos núcleos do partido.⁵

Com a criação do *Partido dos Trabalhadores* em 1979, também pensávamos, como milhares de militantes de base, que seria possível criar um partido que fosse expressão da organização da sociedade e que fosse controlado pelos seus núcleos de base, como era a proposta oficial do Partido. De 1986 até 1988, ficou evidente, para nós, que *partido*, por definição, é um instrumento para a conquista do poder. Que o partido político, num regime democrático liberal, disputa, através das eleições a partilha ou a gestão da sociedade capitalista e assim, tem sua pauta marcada pelas discussões parlamentares e pelas agendas eleitorais. Portanto, era evidente a incompatibilidade entre a proposta original do *Partido dos Trabalhadores* e a função inerente a qualquer organização partidária. Provavelmente houve uma profunda mudança no perfil dos militantes do PT, quando se constatou que as perspectivas iniciais, de um partido como expressão da auto-organização da sociedade, eram inviáveis. É o que percebemos pela nossa experiência pessoal, confirmada pelos números da reafiliação partidária. Segundo dados publicados na imprensa, foram apenas 100.000, de um total de 700.000, os que confirmaram a sua filiação ao *Partido dos Trabalhadores*, em 1996.⁶

O estudo de outras experiências similares, como a do *Partido Social Democrata Alemão*, nos levou a conclusão de que não só o partido não é instrumento de revolução social como, pelo contrário, é um instrumento de contenção social, de assimilação e

3 Sem nenhuma teoria política o povo sertanejo organizou-se no sertão baiano, em Canudos, e enfrentou o exército nacional, derrotando-o diversas vezes. Aliás, *a defesa de Canudos é a defesa de uma comunidade ao direito de autogoverna-se*. Ver VILLA, 1995.

4 ALMEIDA, 1992.

5 Ver MOORE, 1987, particularmente no capítulo 7: “Militância e apatia no Ruhr antes de 1914”. Neste capítulo vemos como, também no caso alemão, as grandes greves de 1889 e 1905 foram o resultado da “ira e da pressão das bases” (p. 349) contra a orientação dos sindicatos e do *Partido Social Democracia* e como estas greves foram, a seguir, assimiladas por estas instituições.

6 *Folha de São Paulo*, 04 de março de 1996, manchete de primeira página.

recuperação de lutas sociais.⁷ O estudo de Barrington Moore, por exemplo, nos mostra que não houve relação entre a elevação do padrão de vida dos operários alemães e o crescimento eleitoral do *Partido Social Democrata*.⁸ O acompanhamento das primeiras gestões municipais da PT confirmaram a nossa observação e nos levaram a concluir que, sem a organização social de base, nenhuma administração municipal, estadual ou federal tem condições de fazer mudanças sociais significativas.⁹ Assim, o que se pode concluir é que a possibilidade de uma gestão estatal, voltada aos interesses da maioria (ou totalidade?) da população, em qualquer nível, está relacionada com a força da organização da sociedade. Ora, esta gestão estatal só poderá ter uma ação significativa se a sociedade estiver fortemente organizada, o que significa que, neste momento, não há mais necessidade de uma organização estatal, já que a sociedade tem um nível suficiente de organização para autogerir-se.¹⁰

A presente situação do *Partido dos Trabalhadores*, totalmente voltado para o parlamento, apenas confirma o que já tínhamos constatado anteriormente. O mesmo pode observar-se em relação aos sindicatos e às centrais sindicais. As lideranças, que hoje são “dirigentes” dos sindicatos vinculados à CUT, saíram dos grupos e das comissões de fábrica da década de 1980. Estes ex-operários profissionalizaram-se como “dirigentes” sindicais e vivem descolados das fábricas. A princípio, quando saíram das fábricas, através da vitória eleitoral das “Oposições Sindicais”, ainda preservaram, no discurso, a necessidade da organização dentro da fábrica. Os primeiros sindicatos metalúrgicos e das categorias mais combativas chegaram mesmo a formar, nas diretorias sindicais, “comissões”, compostas por ex-operários e assessores, para organizarem grupos e comissões dentro das fábricas.¹¹

Até aqui, nada mais fazemos que acompanhar os fatos. É necessário verificar quais são as possibilidades teóricas de uma superação do modo de produção capitalista, para que fique explícita a nossa referência.

III. Pensamos estar vivendo uma situação mundial extremamente interessante, onde, em geral, só os aspectos conjunturais são realçados. Benedito Rodrigues de Moraes Neto, num trabalho muito interessante e pouco conhecido, citando Donald Weiss, nota que “a base fundamental das distinções de classe está sendo erodida pelo desenvolvimento capitalista. A distinção essencial entre a classe dominante e uma classe dominada, é, para Marx, aquela entre uma classe que monopoliza as funções mentais/

7 Para uma discussão mais recente desta tese, ver a obra de João BERNARDO, 1991.

8 MOORE, 1987, *op. cit.* O que um superintendente de uma indústria alemã disse sobre o *Partido Social Democrata* poderia ser dito em qualquer lugar do mundo e define a diferença entre *revolução social* e *revolução política*: “A Democracia Social não muda nada para mim: lá fora vocês podem pintar-se de vermelho como quiserem. Aqui dentro, não. Aqui quem manda sou eu. Quem fizer alguma coisa vai pra fora” (p. 285).

9 A tentativa fracassada da formação de Conselhos Populares, na gestão de prefeita Luiza Erundina de Souza, em São Paulo, ou a participação popular na discussão orçamentária nas gestões petistas de Porto Alegre, sinalizam as possibilidades de uma participação popular que nunca ultrapassa o nível político, isto é, de participação na gestão da ordem capitalista, não provocando nenhuma mudança social significativa. Estas iniciativas, ainda se forem bem sucedidas, não tem continuidade garantida, limitando-se ao período de gestão de partido.

10 O grau de novidade de um determinado processo social pode ser medido pelo seu grau de autoorganização.

11 O leitor interessado poderá acompanhar esse processo pelas sinopses da “Quinzena”, organizada pelo Centro Pastoral Vergueiro, CPV (São Paulo).

direcionais e uma classe que está confinada à esfera do trabalho manual. Na medida em que o desenvolvimento capitalista torna o trabalho manual cada vez menos necessário, as classes perdem sua peculiaridade histórica e seu propósito. Chegamos portanto à conclusão de que a crescente obsolescência da divisão industrial do trabalho, determinada pelo crescimento da produção automatizada sob o capitalismo, é ao mesmo tempo a chave para o estabelecimento de uma sociedade sem classes” (*apud* MORAES NETO, 1988, p. 117). Se concordarmos com a constatação de Donald Weiss, de que a base física da produção, nos dias de hoje, está cada vez mais próxima daquela necessária para “uma sociedade sem classe”, é necessário admitir que toda a *teoria de transição* de Marx está superada. Como sabemos, Marx não acreditava que a burguesia seria capaz de desenvolver as forças produtivas, daí a necessidade da organização de um partido operário que conquiste o Estado que, sob a forma de uma “ditadura do proletariado”, crie as condições para uma sociedade comunista, desenvolvendo as forças produtivas.¹²

Marx (1987, p. 125) apresenta o desenvolvimento universal das forças produtivas como “a primeira etapa da revolução operária”, como uma condição prévia para a possibilidade da existência de uma sociedade comunista. Sem o desenvolvimento das forças produtivas não teríamos a abundância material necessária e, “apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomeçaria a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida” (MARX & ENGELS, 1977, p. 58, *grifo no original*). Este desenvolvimento da força produtiva era visto como impossível sob direção da burguesia, daí a necessidade de uma “ditadura do proletariado” que “constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes* e para *uma sociedade sem classes*” (MARX & ENGELS, 1987, p. 29).

Note-se que para Bakunin, a proposta de Marx era absurda, pois, como dizia, a idéia dos marxistas, é a de que “para emancipar as massas trabalhadoras é necessário em primeiro lugar acorrentá-las” através da “ditadura do proletariado” (*Cf.* TRAGTENBERG, 1983). Esse foi o eixo da polêmica entre Marx e Bakunin durante a I Internacional.¹³ À proposta “estatizante” de Marx, Bakunin propunha a autoorganização imediata da sociedade. Se admitirmos que a constatação de Donald Weiss está correta, toda essa discussão foi superada pela história, e temos de admitir também que a expectativa de Marx, de que a “burguesia” não conseguiria liderar o desenvolvimento das forças produtivas, não se concretizou.¹⁴ Assim, sob esta base, todas as discussões de “esquerda”, particularmente a questão do partido político e da ditadura do proletariado”, teriam que ser revistas. Com a sacralização do marxismo, no entanto, todas as palavras da dupla Marx/ Engels tornaram-se absolutas e, portanto, irrefutáveis.¹⁵ Se em países de regime

12 Entre as ambigüidades da obra de Marx está a questão da identificação da divisão social do trabalho com a propriedade privada dos meios de produção. Tratamos desta questão no texto: “Liberdade e poder em Marx e Bakunin”, 1994, xerocado.

13 Este tema, da superação histórica da teoria política de Marx, foi por nós desenvolvido no texto: “Liberdade e poder em Marx e Bakunin”.

14 Ideólogos da Teologia da Libertação como Leonardo e Clodovis Boff, continuam achando que a pobreza é “endógena ao sistema capitalista”. *Ver.* BOFF, 1987. Os irmãos Boff não perceberam que a questão nos países mais ricos da Europa e nos EUA, por exemplo, é outra. O problema é o que fazer com a riqueza material, uma questão, aliás, muito apropriada para verdadeiros “teólogos”.

15 Os manuais soviéticos de *história antiga*, por exemplo, tinham Marx e Engels como autoridades máximas do período, em torno dos quais apenas se acrescentavam dados.

político comunista esta realidade era uma necessidade política, para justificar a forma de dominação que estas ditaduras tomaram, em países como o nosso, essa sacralização do marxismo serve, ainda, à legitimação da candidatura de novos gestores que desejam o controle ou pelo menos a partilha da gestão da ordem capitalista. Neste grupo incluem-se, além dos “dirigentes” dos partidos políticos de esquerda, de sindicatos e organizações do “movimento popular”, os intelectuais, particularmente da área de ciências humanas. Estes intelectuais são, neste mundo dessacralizado, os novos sacerdotes que, com sua “ciência”, legitimam os valores das classes dominantes ou dos candidatos à partilha desta gestão.¹⁶ Nota-se que, nos dias de hoje, nenhum “conservador” poderia aparecer como tal, já que o termo tornou-se pejorativo. Assim o *conservadorismo real* aparece encoberto pelos embrulhos da modernidade (ou da pós-modernidade).

IV. Atualmente merece pouco destaque (e menos ainda reflexão) a ligação entre *ideologia* e o *desenvolvimento do capitalismo*. Seria interessante lembrar que valores da modernidade, sob quais legitimaram-se as relações capitalistas de produção, nasceram na crítica aos valores do que parecia ser o “sagrado”, na crítica ao cristianismo da Igreja Católica Apostólica Romana, que, a partir, aproximadamente, do séc. XIV, transformara-se em pura ideologia, justificadora do seu poder, espiritual e material, e do poder de seus aliados.

Estudos como o de Weber (em *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*), por exemplo, examinaram a relação entre “religião” e economia. Este e outros estudos do gênero, no entanto, podem confundir o que queremos dizer, pois as “religiões”, no caso, referem-se a ideologias que do *sagrado* só conservam a forma. Assim como o cristianismo transformou-se em ideologia através da Igreja Católica, o protestantismo representou uma variante dessa ideologia, ou seja, estamos fora da dimensão do *sagrado*. O *sagrado* responde à questão do *sentido da existência humana*; e, como tal, trata do *ser*, enquanto que as questões referentes ao *ter*, subordinam-se a essa questão. Este é o problema central de todas as reflexões/ práticas do *sagrado*. Para manter a acumulação capitalista, impera a lógica do consumo pelo consumo, do consumo irracional, a lógica do *consumismo*, enfim. Ou seja, o *ter*, de *meio* que é para o *sagrado*, transforma-se em fim último de toda a existência e com isto dessacraliza-se o mundo.

Os *valores da modernidade* construíram-se sobre a crítica das formas decadentes (ideológicas) do *sagrado*. É desta maneira que o *sagrado* foi reduzido à sua caricatura, até chegarmos numa formula final, quando a *modernidade* atribui ao *sagrado* tudo aquilo que não é apreensível pela “ciência”. Ou seja, literalmente, o *sagrado* passou a pertencer ao reino da ignorância. Daí a criação das polaridades dicotômicas: “consciência & fé”, “razão & emoção”, “mente & corpo”, “humanidade & natureza”, cujas possibilidades são infinitas. Na tradição de todas as “religiões”,¹⁷ a referência é a *não-dualidade*, base da

16 A eleição do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, para presidente da república, ilustra como as classes dominantes tradicionais, representadas pelo PFL, partilham, quando necessário, o poder com outros setores. Mesmo integrantes de grupos que tem (ou tinham) nos seus programas um discurso mais radical não resistem aos atalhos que o poder lhes oferece. É o caso do sociólogo Francisco Weffort que, de importante dirigente do Partido dos Trabalhadores, transforma-se, do dia para a noite, em ministro da cultura, e de seu “assessor cultural”, o também sociólogo José Álvaro Moisés, ex-dirigente e várias vezes candidato parlamentar do PT.

17 Chamamos de *religião* às expressões conjunturais do *sagrado*.

possibilidade do autoconhecimento que, por definição, torna plena a centelha divina que distingue os homens de outros seres vivos.

Toda a expansão colonialista dos fins do século passado procurou destruir, ou reduzir ao “exótico”, as *culturas tradicionais* dos povos dominados, implantando as “religiões” européias.¹⁸ Para a afirmação do capitalismo foi necessário destruir todo o *sentido da existência* que ultrapassasse o consumo de bens materiais, daí a apologia ao “progresso”. Inversamente, se desejarmos superar o capitalismo, devemos pensar nos valores necessários à crítica e à reorganização social em bases não capitalistas. Hoje, pela primeira vez na história, anuncia-se o reino da abundância e nos países ricos a abundância, por paradoxal que possa parecer, já é um problema. A socialização das relações de produção, pela automação, e a conseqüente libertação do homem da escravidão do trabalho, retomam, em outras bases, a necessidade de se *pensar no sentido da existência*. Daí, parece-nos, a atenção universal em relação à “religião”. Quanto à questão da miséria material, a história recente indica as formas de lutas necessárias à sua superação. A condição necessária para que esta luta não chegue ao paradoxo de uma riqueza material para todos, sem que se saiba o que fazer com ela, é a recuperação do *sagrado*.

Esta *recuperação do sagrado* não se dará, obviamente, sob nenhuma forma de “integralismo”, que é a instrumentalização política extrema, a nível estatal, das formas decadentes das religiões. A maneira como a recuperação do *sagrado* está acontecendo é através das múltiplas formas do seu exercício. O risco, permanente, é o de que as organizações que se criam como meio para as práticas do *sagrado* transformem-se em instituições com fins em si mesmas e, como tal, passem a fazer parte do jogo do poder, da política, enfim. Mas a história da humanidade tem mostrado a permanente capacidade do homem de superar obstáculos, tanto mais quanto eles estiveram claramente identificados.

O exercício do sagrado é, por natureza, individual. A parábola, contada por Ramiro A. Calle, expressa uma possibilidade que já vemos esboçada na nossa sociedade:

En una ocasión, un discípulo, sintiéndose confundido ante la abundancia de vías de realización, de religiones y escuelas filosóficas, acudió a su maestro y le preguntó: ‘Maestro, no es excesiva la cantidad de religiones que existen?’ Y el maestro, intencionalmente acre, replicó: ‘Que dices? En absoluto! Son muy pocas! Cada hombre debería ser una religión, una vía de realización!’¹⁹

V. Em resumo, as condições materiais hoje oferecem a possibilidade aos homens, pela primeira vez planetariamente, de tornarem-se criadores da sua própria história. Para isso é necessário saber para onde se quer ir, e esta é uma questão própria da dimensão do *sagrado*, daí a sua importância, como referência, para qualquer *revolução social*. Usando uma imagem do *sagrado*, o simbolismo da cruz, as *revoluções políticas* provocariam as mudanças horizontais, e as *revoluções sociais*, as verticais. Em períodos em que as duas

18 O cristianismo do catolicismo romano ou das igrejas reformadas, ao subordinar-se à lógica do poder, foi dessacralizando-se, reduzindo-se a uma filosofia racionalista, onde a prática limita-se ao acompanhamento de um ritual burocratizado.
19 CALLE *apud* SATZ, 1988. p. 06.

ocorrem simultaneamente (como na Revolução Russa, por exemplo) uma vai anular a outra; mas é apenas a *revolução social* que indica *o caminho novo*.

BIBLIOGRAFIA:

ALMEIDA, Ivan Antônio de. *Construindo a identidade operária – a história da Comissão de Fábrica da ASAMA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

_____. *Liberdade e poder em Marx e Bakunin*. Mimeo, 1994.

BERNARDO, João. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.

BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo. “A igreja perante a economia dos EUA”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, n. 47, 1987. pp. 363-367.

MARX, Karl & ENGELS, Fredrich. *A Ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.

_____. *Cartas filosóficas e O Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

MOORE, Barrington Jr.. *Injustiça, as bases sociais da obediência e da revolta*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo, Brasiliense, 1987.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. *Marx, Taylor, Ford, as forças produtivas em discussão*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

SATZ, Mário. *Él cráneo de cristal*. História de las Religiones. Madrid: Montena Aula, 1988.

TRAGTEMBERG, Maurício (org.). *Marxismo heterodoxo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. “Marx/ Bakunin”. In: *Nova Escrita Ensaio*. São Paulo: Editora Ensaio, ano V, nº 11/ 12, 1983. pp. 279-299.

VILLA, Marco Antônio. *Canudos, o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.