

**Sem matar
é possível**

SÉRIE
estudos da paz

Director

João Evans Pim

Coordenação Editorial

Barbara Kristensen

Óscar Crespo Argibay

Conselho Editorial

Antonino Drago, Università di Pisa (Itália); Antônio Carlos Lessa, Universidade de Brasília (Brasil); Barbara Müller, Institut für Friedensarbeit und gewaltfreie Konfliktaustragung Wahlenau (Alemanha); Canon Joyce Nima, Uganda Action Network on Small Arms (Uganda); Carlos Rodríguez Domínguez, Universidad de La Laguna (Estado espanhol); Chaiwat Satha Anand, Thammasat University (Tailândia); Cheng-Feng Shih, Tamkang University (Taiwan); Czesław Mesjasz, Akademia Ekonomiczna w Krakowie (Polónia); Expedito Bastos, Universidade Federal de Juiz da Fora (Brasil); Glenn Paige, University of Hawai'i (Havaí); Günter Bierbrauer, Universität Osnabrück (Alemanha); Hanne-Margret Birckenbach, Justus-Liebig-Universität Gießen (Alemanha); Hugh Miall, Lancaster University (Reino Unido); Irune Ondarza, Gernika Gogoratuz (Estado espanhol); Jennifer Turpin, University of San Francisco (EE.UU.); João Domingues, Instituto Português de Relações Internacionais e Segurança (Portugal); João Marques de Almeida, Instituto da Defesa Nacional (Portugal); John Groom, University of Kent (Reino Unido); John Synott, Queensland University of Technology (Austrália); Jokin Alberdi, Gernika Gogoratuz (Estado espanhol); Jørgen Johansen, University of Coventry (Reino Unido); José Guilhon Albuquerque, Universidade de São Paulo (Brasil); Klaus Boehnke, International University Bremen (Alemanha); Louis Kriesberg, Syracuse University (EE.UU.); Luis Dallanegra Pedraza, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina); Majid Tehranian, Toda Institute (Havaí); Manuel Gonçalves Martins, Universidade do Minho (Portugal); Maria Oianguren, Gernika Gogoratuz (Estado espanhol); Mario López Martínez, Universidad de Granada (Estado espanhol); Matt Mogeckwu, North-West University (África do Sul); Max Paul, Université Jean Price Mars (Haiti); Monica Lagazio, University of Kent (Reino Unido); Nafeez Mosaddeq Ahmed, Institute for Policy Research & Development (Reino Unido); Noah Salameh, Center for Conflict Resolution & Reconciliation (Palestina); Nora Femenia, Intermediación (EE.UU.); Olivier Urbain, TAP Network (Japão); Paulo Castro Seixas, Universidade Fernando Pessoa (Portugal); Raís Neza Bonez, Transcend Africa (Congo, RD); Sara Horowitz, Universidad de Buenos Aires (Argentina); Stuart Croft, University of Birmingham (Reino Unido); Tatsushi Arai, George Mason University (EE.UU.); Thania Paffenholz, Universität Bern (Suíça); Vicente Torrijos, Universidad del Rosario (Colômbia); Welber Barral, Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil); Wolfgang Dietrich, Universität Innsbruck (Áustria).

Glenn D. Paige

Sem matar é possível

Para uma nova ciência política global

Edição revista

Tradução de Bárbara Kristensen
prólogo de Joám Evans Pim e
introdução de James A. Robinson



**INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS DE
SEGURANÇA INTERNACIONAL E DA PAZ**

Ficha Catalográfica

Sem matar é possível. Para uma nova ciência política global / Glenn D. Paige; prólogo de João Evans Pim; introdução de James A. Robinson; tradução de Bárbara Kristensen. - Rianxo : Instituto Galego de Estudos de Seguranga Internacional e da Paz, 2006. - (Série Estudos da Paz; 1). D. L. C- 2020/2006. - ISBN 84-690-0275-9 [edição impressa].

Tradução de: Nonkilling Global Political Science, 2002.

Bibliografía. - Apêndices

1. Ética internacional. 2. Pacifismo. 3. Movimentos pelo desarmamento. 4. Participação democrática. I. Paige, Glenn D.-. II. Evans Pim, João, 1983-. III. Robinson, James A.-. VI. Kristensen, Bárbara, 1984-. V. Instituto Galego de Estudos de Seguranga Internacional e da Paz, ed. VI. Título. VII. Série.

CDU-172.4: 327.36 : 327.37 : 323.21

Índices para Catálogo Sistemático

1. Ética internacional 172.4
2. Pacifismo 327.36
3. Movimentos pelo desarmamento 327.37
4. Participação democrática 323.21

© Glenn D. Paige, 2006

© Bárbara Kristensen, 2006 (tradução)

© James A. Robinson, 2006 (introdução)

© Instituto Galego de Estudos de Seguranga Internacional e da Paz, 2006

Reservados todos os direitos de acordo com a legislación vigente

Primeira edição: Outubro, 2006

Título original: *Nonkilling Global Political Science*. Havai: Center for Global Nonviolence, 2002.

Direção da coleção: João Evans Pim

Coordenação editorial: Bárbara Kristensen e Óscar Crespo Argibay

Desenho e projeto gráfico: João Evans Pim

Tradução: Bárbara Kristensen

Revisão: Gerardo Uz, Jéssica Beiroa e João Evans Pim

Edita: Instituto Galego de Estudos de Seguranga Internacional e da Paz (IGESIP)

Rua Rinlo 64a, Rianxo 15920, Galiza

Internet: <http://www.igesip.org> | info@igesip.org

Impressão e acabamento: Tórculo Artes Gráficas S.A.

Papel: *Offset*, 80g/m²

Dep. Legal C- 2020/2006

ISBN 84-690-0275-9



Com a colaboración do
Ilmo. Concello de Rianxo

*Este libro foi impresso en Santiago
de Compostela no verã de 2006*

INDÚSTRIA GALEGA

*Uma ciência que reluta em esquecer
os seus fundadores está perdida*

Alfred North Whitehead

Prólogo à edição galego-portuguesa.....	7
Prefácio	11
Agradecimentos	15
Introdução	
As ciências das políticas do <i>não-matar</i>	19
Capítulo I	
É possível uma sociedade na que não se mate?.....	29
Capítulo II	
Capacidades para uma sociedade na que não se mate	51
Capítulo III	
Implicações para a ciência política	93
Capítulo IV	
Implicações para a resolução de conflitos	119
Capítulo V	
Implicações institucionais	145
Capítulo VI	
Ciência política global do <i>não-matar</i>	165
Notas.....	183
Apêndice A	189
Apêndice B	191
Apêndice C	193
Apêndice D	197
Bibliografia	203

PRÓLOGO À EDIÇÃO GALEGO-PORTUGUESA

por Joám Evans Pim

A estas alturas, ninguém deveria ser alheio à atual conjuntura global de ódio, destruição, desmoralização e morte, na que a capacidade, já não só das grandes e médias potências, mas inclusive de grupos pequenos ou marginais, de aniquilar amplos segmentos da humanidade cresce de forma paralela ao desconhecimento por parte da maioria das pessoas que vivem no planeta do que é realmente a guerra, apenas experimentada através de simulações virtuais criadas para o lazer ou das peças informativas noticiadas no meios de comunicação de massas, e não como condição aberrante situada no exterior das margens da experiência normativa humana.

Não é novidade dizer que o entorno no que se situam, por um lado a guerra, e por outro as sociedades civis pacíficas, são não só radicalmente distintos senão psicologicamente opostos. A guerra, na sua dimensão coletiva, e o matar, na sua dimensão individual, leva o indivíduo que toma parte destes fenômenos a uma alteração estrutural básica, pois da premissa societária básica de proteção da vida, passa-se à sua aniquilação e ameaça constante (da própria e da dos outros). Estas mudanças profundas no ego afetam tanto aqueles soldados que se associam em unidades organizadas e legitimadas para a destruição de vidas humanas, nas que matar o inimigo se converte em objetivo teológico básico (o que alguns autores denominam “*death principle*”), como, em geral, a todos os que participam de um ato tão absurdo como o de negar a vida humana.

Por mais intenso que seja o adestramento prévio, o indivíduo dificilmente pode estar preparado para uma experiência transformadora (fora dos limites da vivência normal dos humanos), como o matar, sendo a imaginação apenas um reflexo pobre da cruel realidade. Não existe preparação cognitiva alguma, ainda que acompanhada por sofisticados métodos de simulação, que possa transbordar o sistema (através de uma combinação de mecanismos neurofisiológicos e psicossociais), da mesma forma que o matar, e a guerra, como sua plasmação, elevada aos extremos.

Na atual *Risikogesellschaft*, ou “sociedade do risco”, proposta por Ulrich Beck, vivemos um delirante processo de insensibilização frente ao significado da morte e ao respeito à vida. Este processo se inicia com as primeiras captções vivenciais na infância, canalizadas em medida pelos discursos fílmicos televisivos e se desenvolve durante o resto da vida, incluindo a formação primária, secundária, profissional ou universitária. Durante todo este tempo, a transmissão de noções e conhecimentos que incidam na consagração da vida e na condenação da letalidade reluz pela sua ausência, frente à implantação de novas disciplinas transversais de ‘educação sexual’ ou ‘educação de valores’ que, no fundo, continuam na linha de uniformização e modelamento do aperfeiçoado indivíduo-máquina.

Em boa medida, isto se deve, como apontamos anteriormente, a que só aqueles que (re)entraram no mundo ‘normal’ através do que Laufer chama “*portal of the most desolate circle of hell*” [portal do círculo mais desolador do inferno], isto é, o matar e a guerra, podem perceber a sua realidade e natureza fenomenológica. A maioria dos educadores, políticos, cientistas ou docentes universitários dificilmente poderiam, já não transmitirem, mas compreenderem, a importância de formar e educar pessoas nos valores da paz, pois as suas experiências emanam duma existência alheia a estes fenômenos. O volume que tem entre as mãos reveste especial relevância, uma vez que o seu autor, Glenn D. Paige, antes de centrar-se nas áreas da investigação e docência, presenciou os horrores da guerra destinado nos campos de batalha da Coreia.

Professor emérito da Universidade do Havá e Presidente do *Center for Global Nonviolence* em Honolulu, desempenhou trabalhos docentes na Universidade Nacional de Seul (1959-61), Universidade de Princeton (1961-67) e Universidade do Havá (1967-92), na que introduziu disciplinas sobre a liderança política e alternativas políticas não-violentas. Entre numerosos artigos e ensaios, destacam obras como *The Korean Decision: June 24-30, 1950* (1968), *The Scientific Study of Political Leadership* (1977) ou *To Nonviolent Political Science: From Seasons of Violence* (1993). Em *Nonkilling Global Political Science*, trabalho que agora se disponibiliza em língua galego-portuguesa, desenvolve-se o fruto de décadas de dedicação à pesquisa na busca de instrumentos para a realização de uma sociedade na que o matar seja revertido para a prática oposta, consolidando um mundo no que prime o respeito pela vida como passo básico para a consecução da paz.

Nesta monografia, Paige apresenta um extenso leque de experiências nas que a transformação social foi possível proporcionando, além disso, alternativas científicas, institucionais, educativas, políticas, artísticas, mediáticas, comerciais e espirituais, entre outras, para que cada um de nós, individualmente, e todos, em conjunto, atuemos seguindo estes princípios na afirmação deste transcendental processo evolutivo que transforme positivamente o paradigma de aceitação da letalidade.

É um orgulho e uma honra imensa para o Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz poder apresentar ao leitor da Galiza e dos países lusófonos a primeira edição galego-portuguesa desta reveladora obra, publicada já en nove línguas, havendo outras dezessete traduções em curso. Isto porque desde o Instituto entendemos a paz não apenas como a ausência de conflitos, pois reque também un processo positivo, participativo e dinâmico no que seja factível promover o diálogo intercivilizacional buscando soluções às controvérsias com espírito de entendimento, cooperação e compreensão mútuos. Tal e como a definem as Nações Unidas, a cultura da paz é un conjunto de valores, atitudes, jeitos de comportamento e de vida que recusam a violencia e prevêem os conflitos atuando sobre as suas raízes. Esperamos que este ensaio sexa mais un contributo.

Este livro é oferecido, antes de mais nada, para a consideração e a reflexão crítica dos acadêmicos de Ciência Política de todo o mundo, de estudantes que agora iniciam até os professores eméritos. Nem a idade nem a erudição parecem fazer muita diferença na suposição preponderante de que o *matar* é uma parte inexorável da condição humana que deve ser aceita na teoria política e na prática. Espera-se que os leitores adiram ao questionamento desta suposição e contribuam com novos degraus para o pensamento e a ação a um futuro global no que não se mate.

Este pode ser o primeiro livro em língua inglesa que contém a palavra ‘*não-matar*’ no seu título*. O termo não é comumente usado, e busca dirigir a atenção para além da ‘paz’ e até mesmo da ‘não-violência’ a fim de bruscamente focar no fato de se retirar a vida humana. A reação inicial para muitos pode ser a de que o foco no *não-matar* é muito negativo, muito estreito e desatende coisas mais importantes. Eles podem encontrar companhia no conselho de Gandhi de que definir a *ahimsa* (não-violência: não ferir no pensamento, nas palavras e na ação) como o *não-matar* não oferece grande melhoras frente o termo violência.

* O título original, ‘*Nonkilling global political science*’, nesta edição adaptado para ‘Sem matar é possível. Para uma nova ciência política global’, quando traduzido o mais próximo possível do literal seria algo como: ‘Ciência política global do *não-matar*’. Buscando uma melhor adaptação aos ideais do autor e às estruturas sintáticas e estilísticas da língua portuguesa, optamos pela tradução supracitada. No entanto, no decorrer do livro, adotamos o substantivo ‘*não-matar*’, que julgamos melhor se enquadrar ao texto da obra de Glenn Paige (*N. da T.*).

Talvez, contudo, até mesmo Gandhi como leitor, depois de refletir, poderia ser convencido de que centrar-se na libertação do matar, esta fonte de sustento de outras formas de violência, poderia ser um passo adiante significativo na ciência política da não-violência. E para passar da política de se tirar vidas à política de afirmá-las.

A tese deste livro a é de que uma sociedade global na que não se mate é possível e que as mudanças na área de conhecimento da ciência política e o seu papel social podem ajudar a produzi-la. A suposição, que deve ser aceita no estudo e na prática da política, de que o matar é um atributo inevitável à natureza humana e à vida social, é questionado do seguinte jeito: Primeiro, aceita-se que os humanos, biologicamente e por condicionamento, são capazes tanto de matar como de não matar. Segundo, observa-se que, apesar da sua capacidade letal, a maioria dos humanos não é e não tem sido assassina. Terceiro, as capacidades do *não-matar* já foram demonstradas em um largo âmbito de instituições sociais que, se criativamente combinadas e adaptadas, podem servir como componentes contributivos para concretizar as sociedades nas que não se mate. Quarto, dados os avanços científicos presentes e os esperados para a compreensão das causas do matar, das causas do *não-matar* e das causas da transição entre o matar e o *não-matar*, tanto os fatores psicobiológicos quanto os sociais, propícios à letalidade, são considerados capazes de sofrer uma intervenção transformadora para o *não-matar*. Quinto, dados os precedentes, o papel da natureza letal humana como a base para a aceitação da violência na ciência política e na política deve, pelo menos, tornar-se problemática como um fundamento desta disciplina. Sexto, para avançar em direção à universalmente desejada eliminação da letalidade, desde a vida local à global, os cientistas políticos que atualmente não se sentem convencidos da capacidade humana para a transformação social ao *não-matar* estão convidados a aderir-se a levantar a possibilidade como um problema a ser investigado hipoteticamente nos termos da teoria pura, combinando elementos indutivos e dedutivos. As análises hipotéticas e os jogos de papéis feito por céticos além de por aqueles que aceitam a possibilidade de uma transformação ao *não-matar* pode ajudar notavelmente no avanço discipli-

nar. Assim como a defesa e as críticas à dissuasão nuclear foram capazes de se dedicar à exploração simulada e teórica dos efeitos globais e locais de uma guerra limitada ou em larga escala, os cientistas políticos do *não-matar* e os pró-violência podem juntar-se a explorar, construtiva e criticamente, as condições, os processos e as conseqüências dos compromissos para perceber as condições da vida global desta filosofia.

Ainda que este livro esteja endereçado especialmente àqueles que estudam e praticam a ciência política, é óbvio que as sociedades sem o matar não se podem tornar reais sem as descobertas e os contributos de todas as disciplinas e vocações acadêmicas. Um exemplo magnífico é o do avanço pioneiro de Pitirim A. Sorokin, sociólogo de Harvard, para uma ciência aplicada do amor altruísta em *The Ways and Power of Love* (1954). Precisamos de ciências biológicas e naturais do *não-matar*, ciências sociais do *não-matar*, humanidades do *não-matar*, profissões do *não-matar* e de pessoas do *não-matar* em todos os caminhos da vida. Além disso, para compreender o completo âmbito das capacidades humanas presentes e passadas, precisamos compartilhar o conhecimento e a experiência para além dos limites dos contextos e das culturas locais. Para ser normativamente sensível, cognitivamente precisos e pertinentes na prática, a ciência política do *não-matar*, na sua concepção e na sua participação, deve ser global.

AGRADECIMENTOS

Nenhum agradecimento pode expressar suficientemente a profundidade e a amplitude da obrigação a todos cujos contributos, passados e presentes, conhecidos ou desconhecidos para eles, fizeram possível este livro. Um vislumbre pode ser notado aqui e na bibliografia. Agradeço as pessoas do Havaí cujos trabalhos apoiaram esta jornada acadêmica de descobertas, aos estudantes de muitas terras da Universidade do Havaí, que aderiram a explorar as “Alternativas Políticas Não-Violentas” no curso e nos seminários de graduação, durante 1978 e 1992, e aos pesquisadores doutorais em não-violência, que seguiram as carreiras do serviço acadêmico, como Francine Blume, Chaiwat Satha-Anand e Macapado A. Muslim.

Apresentando este livro, sinto-me especialmente consciente da influência de dois grandes professores de Política da Universidade de Princeton, Richard C. Snyder e H. Hubert Wilson. A Snyder deve-se o respeito pela ciência, o alcance interdisciplinar, o sentido de que a essência da política reside na capacidade de escolher entre as alternativas, preocupar-se pela educação em todos os níveis e reconhecer que os valores podem servir como um foco de luz para iluminar as coisas que aqueles, sem tais valores, não podem ver. A Wilson, como posteriormente a Gandhi, deve-se o exemplo de que uma sociedade justa e livre requer cidadãos e acadêmicos preparados para falar pelas verdades como eles as vêem, até mesmo se às vezes parecer estar-se sozinho.

Como todos os acadêmicos, beneficiei-me de muitas fontes de inspiração e instrução de dentro e de mais além da comunidade acadêmica. En-

tre os líderes espirituais, encontro-me em dívida especialmente com Acharyas Tulsi e Mahapragya, Rabbi Philip J. Bentley, Rev. Sidney Hinkes, Daisaku Ikeda, Sr. Anna McAnany, Lama Doboomb Tulku, Pe. George Zabelka, e Abdurrahman Wahid. Entre os biólogos e cientistas naturais e sociais, a Ahn Chung-Si, Chung Yoon-Jae, James A. Dator, Johan Galtung, Piero Giorgi, Hong Sung-Chick, Lee Jae-Bong, Brian Martin, Ronald M. McCarthy, Bruce E. Morton, Kinhide Mushakoji, Eremey Parnov, Ilya Prigogine, L. Thomas Ramsey, Rhee Yong-Pil, Hiroharu Seki, William Smirnov, Leslie E. Sponsel, Gene Sharp, e Ralph Summy. Entre os acadêmicos das Humanidades, a A.L. Herman, Richard L. Johnson, Michael N. Nagler, Chaman Nahal, George Simson, Tatiana Yakushkina, e Michael True. Entre os bibliotecários, Ruth Binz e Bruce D. Bonta. Entre os líderes políticos e sociais, James V. Albertini, M. Aram, A.T. Ariyaratne, Danilo Dolci, Gwynfor Evans, Hwang Jang-Yop, Petra K. Kelly, Jean Sadako King, Mairead Corrigan Maguire, Abdul Salam al-Majali, Ronald Mallone, Ursula Mallone, Andrés Pestrana, Eva Quistorp, Shi Gu, Ikram Rabbani Rana, Sulak Sivaraksa, e T.K.N. Unnithan. Entre os educadores, Jose V. Abueva, N. Radhakrishnan, G. Ramachandran, Joaquín Urrea, e Riitta Wahlström. Entre os treinadores da não-violência, Dharmananda, Charles L. Alphin, Sr., e Bernard LaFayette, Jr. Entre os médicos do corpo e do espírito, Tiong H. Kam, Jean R. Leduc, Ramon Lopez-Reyes, Rhee Dongshik, Roh Jeung-Woo, e Wesley Wong. Entre os campeões da inovação, Vijay K. Bhardwaj, Karen Cross, Larry R. Cross, Vance Engleman, S.L. Gandhi, Sarah Gilliatt, Lou Ann Ha'aeo Guanson, Manfred Henningsen, Theodore L. Herman, Sze Hian Leong, Anthony J. Marsella, Richard Morse, Romola Morse, Scott McVay, Hella McVay, Gedong Bagoes Oka, Burton M. Sapin, Stanley Schab, William P. Shaw, Joanne Tachibana, Voldemar Tomusk, John E. Trent e Álvaro Vargas.

Aos leitores das mais variadas perspectivas, que generosamente comentaram a partir do rascunho do manuscrito deste livro, estou profundamente agradecido: Ahn Chung-Si, A.T. Ariyaratne, James MacGregor Burns, Chaiwat Satha-Anand, Vance Engleman, Johan Galtung, Luis Javier Botero, Amedeo Cottino, Elisabetta Forni, Lou Ann Ha'aeo Guanson, Kai Hebert, Theodore L. Herman, Hong Sung-Chick, Edward A. Kolodziej, Ramon Lopez-Reyes, Caixia

Lu, Mairead Corrigan Maguire, Brian Martin, Melissa Mashburn, John D. Montgomery, Bruce E. Morton, Muni Mahendra Kumar, Vincent K. Pollard, Ilya Prigogine, N. Radhakrishnan, Fred W. Riggs, James A. Robinson, Burton M. Sapin, Namrata Sharma, George Simson, J. David Singer, Chanzoo Song, Ralph Summy, Konstantin Tioussov, Voldemar Tomusk, Michael True, S.P. Udayakumar, T.K.N. Unnithan, Alvaro Vargas e Baoxu Zhao. Os seus comentários relevaram a fertilidade desta tese e os obstáculos para a sua realização. A responsabilidade pela inadequação na hora de responder à sua sabedoria é minha.

Sinto-me profundamente grato a James A. Robinson, o primeiro leitor, em fevereiro de 1999, do rascunho do manuscrito, pela sua amistosa oferta, no espírito de Richard C. Snyder, para escrever uma introdução.

Por digitar o manuscrito como fez em cada ensaio e livro por mais de 25 anos, pelo apoio administrativo e por dividir as jornadas de descoberta não-violenta em Bali, Bangkok, Pequim, Berlim, Brisbane, Hiroshima, Londres, Moscou, Nova Delhi, Nova Iorque, Paris, Provincetown, Pyongyang, Seul, Tóquio, e Ulan Bator - complementariamente à sua própria carreira - sou grato a Glenda Hatsuko Naito Paige.

Agradeço ao editorial da Universidade de Columbia por permitir a reimpressão do excerto de John W. Burgess, *Reminiscences of an American Scholar* (página 28), copyright © 1934 pela Columbia University Press.

INTRODUÇÃO: AS CIÊNCIAS DAS POLÍTICAS DO NÃO-MATAR

por James A. Robinson

Advertência ao leitor. O livro que você tem nas mãos, quando lido amplamente e com seriedade, deve revolucionar certos valores prevalentes em nível global e as instituições que formam estes valores. Entre estes valores, objetivos, preferências, resultados exigidos, eventos e atos, assim como as suas correspondentes instituições, estão todos aqueles relacionados com a aquisição e o uso do poder. O termo ‘poder’ designa os processos nos quais as pessoas participam tomando decisões por elas mesmas e pelos demais que os obrigam a aceitá-las, por coerção, se necessário (Lasswell e Kaplan, 1950:75).

As instituições associadas aos valores de poder incluem muito mais do que os governos e os que tomam as decisões de fazer a guerra e aplicam sanções severas -incluindo a morte- a todos aqueles que não se adaptam à ordem pública vigente. Interagindo com estas instituições de poder, estão as economias de organizados empresários, alguns deles produzindo riquezas por meio da invenção, da manufatura, da venda e das ameaças, para o emprego de ‘armas’; as universidades em cujas faculdades alguns membros criativos desenvolvem investigações e desenham estratégias de força e ‘diplomacia coercitiva’; associações de habilidosos atletas e artistas que incluem todos aqueles especializados em jogos violentos e entretenimento; clínicas e hospitais com pessoal de saúde, e venerando médicos que praticam abortos e assistem à eutanásia; para não insistir em sociedades secretas ou ‘exércitos privados’, cujos participantes constroem

e empregam armas letais por desafio ou com a cooperação tácita dos governos; famílias cujos membros fazem e toleram o abuso entre eles mesmos, e em algumas culturas apoiando o assassinato de esposas, filhos ou cunhados; como também certas organizações religiosas com fiéis febris, que aceitam no *matar* uma doutrina aprovada, uma fórmula e um direito constitucional.

Da mesma forma que cada setor importante numa sociedade implica e é comprometido pelos processos dentro das suas comunidades, de igual forma cada setor supervisa, regula, emprega e corrige, com ações positivas e negativas, algumas vezes invocando a morte, justamente como o faz o pessoal de segurança que realiza funções para uma corporação, uma universidade ou um artista; em hospitais e clínicas, e algumas vezes em comunidades familiares e igrejas. As interações entre e com estas instituições de poder, na medida em que incluam a morte ou as ameaças de morte, constituem problemas nas sociedades modernas e pós-modernas, como notaram certos e ávidos observadores e participantes.

O professor Glenn D. Paige, nos seus estudos, confrontou sistematicamente, num nível individual, comunitário e em proporções globais, os problemas causados pelo matar e as ameaças de morte entre os humanos. Define, desta forma, o cerne destes problemas ao demonstrar as discrepâncias empíricas e lógicas entre, por um lado, as demandas, exigências e preferências amplamente compartilhadas entre os homens e os direitos de uma mínima ordem de dignidade cívica e pública, e, por outro lado, as contradições episódicas e a denegação dos objetivos e metas fundamentais em praticamente qualquer nível de organização social -grupos pequenos, povos e nações do mundo- e por uma grande variedade de instituições -governamentais, econômicas, educativas, médicas, sociais, familiares e religiosas.

A publicação deste livro não significa que os problemas associados ao *matar* sejam de origem ou reconhecimento recente. Tampouco significa que a aparição deste livro dependa unicamente da aplicação aleatória da imaginação do autor ou das suas experiências como educador e cientista. Publicá-lo agora e não antes significa que, apesar do importante papel do

matar nas organizações humanas e comunidades, freqüentemente reconhecido, faltou, aos homens e mulheres de todo o mundo, um repertório efetivo de aproximações para resolução de problemas, assim como ferramentas para analisar, antecipar e adotar vias políticas alternativas que pudessem diminuir mais efetivamente as probabilidades do *matar* e, desta forma, aumentar progressivamente as possibilidades dos padrões de interação humana do *não-matar*, afetando, com isso, todos os valores em cada segmento das relações humanas.

Tal repertório abarca o conhecimento e as experiências acumuladas entre muitos acadêmicos, cientistas e pessoas de estudo graças a toda violência que rodeia as suas instituições e a eles. Desta maneira, os filósofos contribuem para a formulação de problemas, ou seja, para a postulação e aclaração dos valores, metas e preferências frustradas pela prática. Historiadores, demógrafos, economistas e outros descrevem tendências nos caminhos do *matar* e do *não-matar* e a ascensão e queda das perspectivas humanas em todas as metas e preferências. Antropólogos, biólogos, psicólogos e sociólogos comprometem-se a descobrir as condições que subjazem às pautas presentes, com a idéia de encontrar lugares e ocasiões que podem favorecer a interrupção das tendências desviadas e a promoção mais freqüente de tendências que afirmem a vida.

E até mesmo outros usam as habilidades para prever ou projetar os caminhos destas tendências, na ausência de intervenções que sejam capazes de resistir às condutas perversas e reforçar as positivas. E entre os iluminados e experientes homens e mulheres dos negócios públicos, o quadro de competentes projetistas de cursos alternativos aplicáveis e viáveis às políticas aumentam cada vez mais, tanto em número como em complexidade. Estas pessoas continuam, primordialmente, fazendo parte da classe média, mais do que das posições de elite, nas que poderiam inovar em favor do *não-matar*.

Contudo, como especialistas em explicar as tendências, as condições e as possibilidades humanas, mostram uma formidável alternativa compensatória aos expertos em violência que fizeram o último século estar

entre as eras mais sangrentas da humanidade, enquanto esperam a sua subida ao poder com predisposições alternativas e perspectivas mais favoráveis dispostas à dignidade humana.

Que o sangrento século XX coincida com a emergência e institucionalização das ciências das políticas do *não-matar* constitui uma suprema, e bem-vinda, ironia.

Glenn Paige familiariza-se com os aparelhos e capacidades do matar presentes na sua era através do treinamento para lutar e matar na Guerra da Coréia. Quando retornou à sua carreira acadêmica, começou sistematicamente a sua preparação para atuar no meio acadêmico, com ênfase nas relações entre as nações, particularmente na implementação e avaliação de decisões da política exterior pelos atores cruciais dos governos (Snyder, Bruck e Sapin, 1962). Habilitado em várias línguas, assim como relativamente educado nas mudanças sociais, contribuiu de maneira importante com um grande número de subáreas da ciência política (*vid.* Paige, 1977).

A meio caminho de 50 anos de academicismo, a sua análise dos objetivos pessoais o trouxe face a face com as diferentes perspectivas relacionadas com os problemas, objetivos, tendências, condições e possibilidades do matar e de cursos alternativos da ação na educação e nos assuntos públicos para mitigar o matar. O seu principal postulado tornou-se o de que as concepções preponderantes do estado, apesar das vozes contrárias ocasionais, assim como os seus estudos científicos, estão baseadas em suposições que enfatizam o matar em detrimento do *não-matar*. Este livro é fruto da segunda metade da longa carreira desta autor e um ataque e alternativa àquelas suposições, resultando, ante o leitor, na afirmação em defesa da ciência política global do *não-matar*.

Levo conhecendo o autor por mais de quatro décadas de um período que apreciamos pelo seu vasto incremento no conhecimento e que lastimamos pelo seu vasto incremento de importância, alcance e domínio do matar e das suas ameaças.

Não somente a amizade, ou até mesmo o respeito, por mais importantes que ambos sejam, motivaram a minha adesão em afirmar o valor

deste volume àqueles companheiros cidadãos-democratas do mundo, em qualquer círculo de qualquer comunidade, que se identificam com a promoção dos comportamentos globais do *não-matar*. A motivação deriva de muitas disciplinas acadêmicas e científicas presentes nos interesses que a humanidade compartilha na sua ampla e pacífica participação para criar e dividir certos valores, ao contrário daquela reduzida e violenta.

O fato de este livro vir do trabalho de um cientista político diz algo sobre a sua força e fraqueza. A 'Ciência Política' é a última das ciências sociais a enfatizar a ciência como pregam as modernas concepções da palavra. Como uma 'disciplina', se for digna de tal designação, a sua fraqueza é compensada pela da ampliação dos seus limites. Desta vantagem, surge um novo ramo ou orientação, 'a ciência das políticas', enfatizando de uma vez um multivalorado e multimetódico problema dirigido ao fenômeno social (Lasswell e McDougal, 1992). O trabalho de Paige exhibe numerosas equivalências às, e contribui criativamente ao refinamento das ciências sociais politicamente orientadas à dignidade humana (Robinson, 1999).

Escrevo como pessoa plenamente familiarizada com as instituições de saber e poder, tendo vivido, estudado, ensinado e administrado num leque de escolas e universidades estadunidenses durante meio século, enquanto me especializava na observação dos processos de poder em diversos campos: local, estatal e nacional nos Estados Unidos e a distintos níveis em outros países. Que muitos de nós passamos por alto a pegada do aparelho e pessoal de matar mesmo nos claustros dos campus universitários é uma das lições da minha anterior carreira administrativa. Quando percebidos, o matar ou as ameaças de matar são categorizadas e racionalizadas como custos de fazer negócio, e, desde logo, as nossas universidades e escolas bem se parecem a empresas tanto pelas suas adaptações ou emulações como pela sua liderança para o negócio, comércio e finanças por meio das escolas de administração, gestão, organização e tecnologias.

O papel central da força na vida política é mais aparente do que em qualquer outro setor social. Não somente se a dá praticamente por garantida nas definições do estado, como subjaz nos orçamentos -dos governos nacio-

nais, de ordem pública, segurança interna, políticas de defesa e de exterior; como aparece na dependência dos oficiais eleitos em relação aos xerifes nas organizações políticas e nas indústrias relacionadas com a força em relação às contribuições para as campanhas eleitorais; assim como também depende do conforto e da segurança proporcionada pela polícia comunitária próxima às casas, escolas, hospitais e lugares de culto.

Como especialidade acadêmica centrada nas instituições de poder e nos seus atores, poder-se-ia esperar que a ciência política contribuísse para uma mais ampla compreensão dos roles e funções do fenômeno da força. Dando uma vista de olhos nos livros de texto que introduzem os estudantes a matérias como política estadunidense, sistemas políticos comparados ou relações internacionais, perceber-se-á que a força é mais uma questão de transações intergovernamentais e a violência uma excentricidade cultural ocasional, e não matérias básicas. Esta condição restrita da ciência política moderna faz com que a concepção focalizada proposta por Paige seja bem-vinda. Encontrar-se-á aqui um exercício das importantes tarefas intelectuais de clarificar objetivos, observar padrões e compreender os fatores subjacentes que, não revistos, continuarão a acrescentar, mais do que aliviar, a problemática do matar.

Este é o começo de uma reversão nas políticas globais que, apesar das contribuições de outras tendências benignas, pode ‘compensar’ o matar. É a fundação para esforços que estimulem sucessivas evoluções das alternativas do *não-matar*. Tais esforços aportam oportunidades às ações positivas que coincidam com perspectivas que têm suas origens nas ciências emergentes da evolução cultural, em ocasiões referida como ‘evolução memética’ para se distinguir dos processos similares da ‘evolução genética’.

As teorias de evolução ou co-evolução cultural têm cada vez mais presença em publicações periódicas e monografias. Apesar de estas teorias ainda não se solidificarem no marco conceitual geralmente aceito, umas das suas primeiras formulações é também das mais sucintas e acessíveis. Podemo-nos apoiar nela para sugerir as possibilidades emergentes que im-

plicam avançar na evolução das idéias, instituições e práticas do *não-matar* (Dawkins, 1976; 1989).

O *não-matar*, como tema, símbolo, idéia e prática “meme”¹, sobrevive ou perece como outros memes e, como sugerem os teóricos, como os genes. Viver ou morrer depende da imitação ou emulação. E a repetição ou replicação de um meme melhora em função da longevidade do próprio conceito, aportando-lhe ao *não-matar* a vantagem do desenvolvimento mémetico. Esta vantagem reside na memória humana e em coleções de orações, crenças, canções, poemas e outras expressões de perspectivas e operações pacíficas. Além de estar preservadas nas memórias culturais, as práticas do *não-matar* são facilmente reproduzíveis, como são os casos das nações nas que foram suprimidos os exércitos, das comunidades que aboliram as penas de morte, dos institutos de investigação para a paz ou os serviços para a mediação de disputas e resolução de conflitos.

Insinuar a fecundidade das práticas do *não-matar* implica indicar quão facilmente estas práticas podem ser e foram emuladas. Além disso, a exatidão da cópia não é necessária para manter vivas idéias e instituições do *não-matar*; com certeza, as variações entre cultura e cultura, classe e classe, interesse e interesse, pessoa e pessoa, situação e situação, oferecem campos de experimentação da efetividade de políticas alternativas de *não-matar*.

A condição possivelmente mais relacionada à replicação exitosa e contínua da inovação memética é o complexo de fontes de colaboração ou não-colaboração nas que se adentra. Uma ênfase renovada em favor do *não-matar* dificilmente poderia ter lugar em um período mais fortuito, dadas as condições de mudança em diversos sectores de valores na sociedade global. Considere-se que o século XX marcou a chegada e consolidação dos primeiros estados verdadeiramente democráticos e a sua difusão pelo mundo inteiro em menos de cem anos (Karatnycky, 2000). Ainda levando em consideração casos de regres-

¹ Um ‘meme’ é, de acordo com as teorias contemporâneas de transmissão cultural, a unidade mínima de transmissão da herança cultural. Este termo foi introduzido por Richard Dawkins pela sua semelhança fonética na língua inglesa com o termo ‘gene’ (introduzido à sua vez em 1909 por Wilhelm Johannsen para designar as unidades mínimas de transmissão da herança biológica) e para marcar a semelhança da sua raiz com memória e *mimesis* (N. da T.).

são ou lentidão no ritmo de expansão, as perspectivas para o avanço -sem contar o aprofundamento na democratização- são brilhantes. E acumulam-se as evidências que indicam que é menos provável que os governantes de regimes democráticos partam para a guerra entre eles do que com aqueles de regimes não-democráticos (Oneal e Russett, 1999; para uma análise aprofundada, *vid.* Gowa, 1999). Do mesmo jeito, é mais provável que os governantes democráticos sigam políticas que evitem a fome do que governantes não-democráticos (Sem, 1999: 16, 51-3, 155-7, 179-82).

Nos finais era democrática chegaram as preocupações pós-modernas por uma maior participação no compartilhamento e formulação dos valores, não apenas do poder e da riqueza. A devoção mundial ao respeito -respeito por um mesmo e pelos demais- apóia as inovações do *não-matar*. Memes similares tomam forma mesmo nas instituições que matam: a polícia aprendeu a abordar as crises geradas por distúrbios e protestas de forma mais hábil e pacífica e o pessoal militar profissional adotou normas profissionais globais que vão além da força. E em outros sectores da sociedade aparecem também alternativas para o matar e os abusos, como podem ser as '*Favor Houses*', itens curriculares sobre não-violência e concepções mais amplas do *status* da objeção de consciência.

A promoção de inclinações evolucionárias favoráveis ao *não-matar* depende em última instância em mais do que na vontade ou na dedicação, mais do que na boa vontade da opinião pública, mas também nas bases sólidas do conhecimento sobre as quais se podem desenhar, implementar e avaliar cursos de ação alternativos. Daí a imensa importância de uma ciência política do *não-matar*.

Portanto, respeitável leitor, tem diante de si um trabalho de ciência e de política. Você pode, de fato deve, postergar o julgamento até que tenha encontrado a razão para uma ciência política global do *não-matar*. Se não se convencer, pode confortar-se entre a silenciosa mas continuamente efetiva pluralidade que explícita ou implicitamente aceita o matar e as ameaças de matar como constitucionais. Se se convence, achará um lugar entre a complexa coleção de oportunidades sugeridas neste volume

para tomar parte na mobilização do saber e energia de homens e mulheres de perspectivas similares, com todo tipo de culturas, classes, interesses e personalidades, em situações de qualquer nível de crise ou tensão, para promover e favorecer estratégias de persuasão muito além das de coerção em qualquer campo que afete ao conjunto de valores de uma potencial comunidade global de dignidade humana.

Pensacola, Noite de Natal, 1999
Pequim, Primeiro do Ano, 2000

Referências

- Dawkins, Richard (1989). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Gowa, Joanne (1999). *Ballots and Bullets: The Elusive Democratic Peace*. Princeton: Princeton University Press.
- Karatnycky, Adrian (2000). The 1999 Freedom House survey: a century of progress. *Journal of Democracy*, 11 (1), pp. 187-200.
- Lasswell, Harold D.; Kaplan, Abraham (1950). *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Lasswell, Harold D.; McDougal, Myres S. (1992). *Jurisprudence for a Free Society: Studies in Law, Science and Policy*. New Haven, Conn.: New Haven Press and Dordrecht.
- Oneal, John R.; Russett, Bruce (1999). The Kantian peace: the pacific benefits of democracy, interdependence, and international organizations. *World Politics*, 52 (1), pp. 1-37.
- Paige, Glenn D. (1977). *The Scientific Study of Political Leadership*. New York: The Free Press.
- Robinson, James A. (1999). Landmark among decision-making and policy analyses and template for integrating alternative frames of reference: Glenn D Paige, The Korean Decision. *Policy Sciences* 32, pp. 301-14.
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- Snyder, Richard C.; Bruck, Henry W.; Sapin, Burton, Eds. (1962). *Foreign Policy Decision Making: An Approach to the Study of International Politics*. New York: The Free Press of Glencoe, Macmillan.

1. É POSSÍVEL UMA SOCIEDADE NA QUE NÃO SE MATE?

A filosofia começa quando alguém faz uma pergunta geral, assim também o é com a ciência

Bertrand Russel

As perguntas que um país faz são a medida do seu desenvolvimento político. Frequentemente o fracasso de um país se deve ao fato de nunca ter feito, ele mesmo, a pergunta correta.

Jawaharlal Nehru

É possível uma sociedade na que não se mate?

Sim, não, por que não? Se a resposta é sim, por quê?

Mas, o que significa uma ‘sociedade na que não se mate’? Simples: uma comunidade grande ou pequena, local ou global, caracterizada por não matar seres humanos e onde não haja ameaças de morte entre eles. Sem armas desenhadas para matar-se em si, nem justificativa para usá-las; e onde não existam condições de dependência social no uso da ameaça ou da força mortífera para sustentar-se ou fazer mudanças.

Neste caso, não existe o matar humanos ou as ameaças para fazê-lo. Talvez isto se estenda aos animais e a outras formas de vida, mas não matar os homens é a exigência mínima. Não existem ameaças de morte e a condição de não matar não se produz através do terror.

Não há armas para matar (exceto aquelas nos museus que contam a história sangrenta da humanidade) e tampouco justificativas para retirar a vida alheia. É claro que as armas não são as únicas formas de matar - punhos e pés bastam - mas não existe nenhuma tentativa para usá-los ou estendê-los tecnologicamente. As religiões não santificam a letalidade, não há Manda-

mentos para matar. Os governos não a legitimam e o patriotismo não a requer; os revolucionários tampouco a recomendam. Os intelectuais não a justificam, os artistas não a celebram, a sabedoria folclórica não a perpetua e o senso comum não a aceita. Na terminologia informática, a sociedade não proporciona nem o *hardware* nem o *software* para matar.

A estrutura da sociedade não depende da sua letalidade. Não existem relações sociais que a requeiram em forma real ou de ameaça para sustentá-las ou transformá-las. Nenhuma relação de dominação ou exclusão - fronteiras, formas de governo, propriedades, gênero, raça, etnia, classe ou sistemas de crença espirituais ou laicos - requer o *matar* para apoiar ou desafiar. Isso tampouco supõe que tal sociedade é ilimitada, indiferenciada ou livre de conflitos, somente supõe que a sua estrutura e seus processos não se derivam ou dependem do matar. Não há, desta forma, vocações, legítimas ou ilegítimas, cujo propósito seja o de retirar a vida.

Assim, viver em uma sociedade na que não se mate caracteriza-se por *não-matar* ou ameaçar humanos, não usar a tecnologia ou justificativas para matar e não estabelecer condições sociais que dependam da ameaça ou do uso da força mortífera.

É possível uma sociedade na que não se mate?

Nossas respostas serão condicionadas pela experiência pessoal, capacitação profissional, cultura e contexto - todos os fatores que os cientistas políticos empregam para explicar o comportamento alheio - influências às quais nós mesmos não estamos imunes.

É absolutamente impensável!

Esta foi a resposta quase unânime dada por um grupo de vinte cientistas políticos estadunidenses quando questionados em um seminário de verão patrocinado pela *National Endowment for the Humanities*, em 1979, para revisar o pensamento político ocidental do Ensino Superior. A pergunta feita então foi: 'São possíveis a política da não-violência e a ciência política da não-violência?'. Neste seminário, equitativamente estavam presentes repre-

sentantes das quatro áreas prioritárias da ciência política estadunidense, a saber: teoria política, governo estadunidense, política comparada e relações internacionais. Todos os acadêmicos, exceto uma, eram homens.

Durante o debate final do seminário, três breves argumentos decisivamente resolveram a questão: primeiro, os humanos, por natureza, são assassinos, são animais sociais perigosos sempre propensos a matar; segundo, a falta de recursos sempre será causa de competição, conflito e morte; terceiro, a sempre presente possibilidade das violações requer dos homens a prontidão para defender as mulheres da família (não foi considerado aqui o comentário da única mulher presente: ‘Se qualquer pessoa ameaçar a vida de um dos meus filhos, eu o mato’). Tampouco se fez a comum contrapergunta suficientemente assumida como para silenciar qualquer outro pensamento sobre a possibilidade da política do *não-matar*: ‘Como você pararia Hitler e o Holocausto através da não-violência?’). Os principais argumentos da natureza humana, os escassos recursos e a violação sexual, valem suficientemente para fazer impensável a prática e a ciência da política do *não-matar*.

Nem resulta necessário referenciar os recentemente revistos clássicos do pensamento político ocidental. A sua astúcia, do mesmo jeito com que acontece com a tradição legalista punitiva chinesa e astuta tradição *Kautilyan* na Índia, predispõe a mesma conclusão. A capacidade de matar é considerada explícita ou implicitamente essencial para criação e defesa da boa sociedade.

Na *República* de Platão (427-347 a.C.), os filósofos soberanos (Guardiões), recrutados desde a classe guerreira (Auxiliares) governavam sobre produtores e escravos através da coerção e persuasão. Além disso, como Leon Harold Craig assinala, “um observador sem preconceitos dificilmente pode deixar de concluir que (na *República* de Platão) a guerra deva ser considerada como o feito fundamental da vida política, de fato de toda a vida, e que toda decisão crucial deve ser tomada com este feito em mente” (Craig, 1994:17, cf. Saga, 1979). Na *Política* de Aristóteles (384-322 a.C.), dentro políticas que recomenda - seja o mandato de um, de vários ou de muitos - aos proprietários se lhes permite portar armas, e os

exércitos são essenciais para manter os escravos na submissão e para prevenir que sejam tomados como escravos pelo inimigo. Nem Platão nem Aristóteles questionam a presença permanente da letalidade militar.

O tão admirado Maquiavel (1469-1527), em *O Príncipe*, contribui para justificar explicitamente as regras para matar com o fim de manter as posições de poder e para alcançar a *virtu*, fama e honra dos seus estados. É melhor governar com a perícia da ‘raposa’ para, quando necessário, os governantes utilizarem, pelo menos, a audaz letalidade de um leão. Além disso, Maquiavel prescreve as milícias cidadãs para fortalecer a força do estado republicano.

Thomas Hobbes (1588-1679), no *Leviatã*, fornece outras justificativas para a política do matar à que freqüentemente recorrem os governos com o intuito de assegurar a ordem social e a vitória na guerra. Partindo do pressuposto de que os seres humanos são assassinos, a vida (des)organizada do estado natural resultaria um caos criminal. Mas, como também os humanos procuram a sua sobrevivência, devem consentir a sua obediência a uma autoridade central, autorizada a matar pela sua própria segurança, ainda reservando-se a si próprios o alienável direito de matar em auto-defesa. Hobbes praticamente justifica a rebelião armada.

Isto, no entanto, é feito por John Locke (1632-1704) em *Dois Tratados sobre o Governo*. Locke concorda com Platão, Aristóteles, Maquiavel e Hobbes em que o mandato político necessita prontidão para matar. Contudo ele vai mais longe para justificar a letalidade revolucionária. Quando a autoridade soberana se torna tirana e viola os direitos inerentes à propriedade, liberdade e vida, os cidadãos oprimidos têm o direito e a obrigação de destruí-la. Isto é, assim como um assassino pode ser morto no estado de natureza, os cidadãos em uma sociedade civil podem destruir um governante despótico.

A dupla justificativa de Hobbes e Locke para a letalidade de governantes e governados estende-se à luta de classes de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) expressa no *Manifesto Comunista*. Da classe proprietária pode-se esperar que defenda e estenda os seus interesses através da força letal. No entanto, quando as relações materiais e sociais atingem um estágio crítico, da classe explorada se espera que cresça em violenta rebelião

para mudar a estrutura econômica e política da sociedade. Em certos casos especiais da democracia eleitoral moderna, algumas mudanças pacíficas são viáveis. Quando, em um futuro próximo, a exploração econômica termine, o letal estado classista desaparecerá. Contudo, no período de transição, os fatores econômicos predisporão a matar.

Escrito entre Locke e Marx, ecoando Hobbes, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), no *Contrato Social*, apresenta a sua homônima teoria como a base para a organização política de um Estado. Os cidadãos, coletivamente, constituem, ao mesmo tempo, a autoridade soberana e os sujeitos do estado. Comprometem-se, desta forma, a obedecer à autoridade mandatária que cria e administra as leis, derivadas da ‘vontade geral’. Sob o contrato o Estado reclama o direito de guerra e de conquista; traidores podem ser executados e criminosos podem ser mortos. O corpo regedor pode obrigar a que os cidadãos sacrifiquem as suas vidas pelo Estado:

Quand le prince lui à dit: Il est expedient à l'État que toi, tu meurs, il doit mourir; puisque (...) sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État.

Du contrat social, Livre II, chapitre V.

Quando a autoridade lhe disser [a um cidadão]: é oportuno para o Estado que tu morras, tu deves morrer; já que (...) a tua vida já não é só um presente da natureza, senão um dom condicional do Estado.

Contrato Social, Livro II, capítulo V.

Em última instância, o contrato social democrático de Rousseau é um pacto com a letalidade.

No século XX, Max Weber (1864-1920), influente economista político alemão e sociólogo, no seu *A Política como Vocação*, originalmente um discurso feito na Universidade de Munique em 1918, categoricamente descarta a idéia de que a política possa ser uma profissão que permita o *não-matar*. Para Weber, “o meio decisivo para a política é a violência”. Historicamente, toda instituição politicamente dominante surge de lutas violentas pelo poder. Conseqüentemente, Weber define o estado moderno como

“uma comunidade humana que (com êxito) reclama o *monopólio do uso legítimo da força física dentro de um dado território* (ênfase do autor)”. Portanto, “aquele que busca a salvação da alma, própria e alheia, não deverá procurá-la ao largo da ‘avenida’ da política, porque as diferentes tarefas da política *somente podem ser cumpridas através da violência* (ênfase nossa)” (Weber, 1958:121, 78, 126).

Assim, é compreensível que estudiosos da tradição weberiana e dos seus antecessores filosóficos devam considerar a política e a ciência política do *não-matar* como ‘impensável’. A orientação profissional subjacente foi sucintamente expressa na resposta do maior cientista político estadunidense nos anos cinquenta, quando um jovem acadêmico lhe solicitou que compartilhasse a sua definição de ‘política’, assunto que estudou toda a sua vida. O professor pitou o seu cachimbo e respondeu: ‘Estudo o poder mortífero do Estado’.

Além disso, os ecos da tradição filosófica, abençoada por uma religião que aceita a violência, ressoam por toda a história política e cultural dos Estados Unidos, reafirmando fortemente as crenças de cidadãos-acadêmicos de que uma sociedade na que não se mate é impossível. Estes ecos são ouvidos no fogo de mosquetes que iniciaram a Revolução Americana em Lexington, no soar das justificativas lockeanas pela Declaração da Independência, proclamada em revolta, e no desafiante berro de New Hampshire que rezava ‘Viver livre ou morrer!’. Eles são ouvidos no *Battle Hymn of the Republic* [Hino de Batalha da República], inspirando a vitória da União sobre a rebelião dos Confederados, assim como nos desafiantes e persistentes ditados de *Dixie* e no *Marine Hymn* [Hino da Marinha], celebrando distante batalhas na terra e no mar. Eles ressoam nas vinte uma salvas que honram a posse do presidente como chefe do Estado Maior, um recorde do passado violento da nação e do presente poderio militar. Por toda uma vida são repetidos, em uma combinação cerimonial de bandeiras, hinos e escolta armada, evocando emoções de sacrifício e massacre, santificadas pela bênção presidencial: *God bless America* [Deus abençoe os Estados Unidos] (Twain, 1970¹).

Matar contribui para as origens, expansão territorial, integração nacional e poder de projeção global dos Estados Unidos da América. O morto e o ferido, o nacional e o estrangeiro, o militar e o civil, permanecem não-contados e são talvez incalculáveis, mas a realidade da letalidade do Estado estadunidense é inegável.

A nova nação teve seu início na revolta republicana armada contra o governo monárquico colonial, enquanto mantinha escravos subjugados. Sob a bandeira da liberdade, expandiu o seu domínio continental através da sangrenta conquista dos povos indígenas, através da força contra os vizinhos do norte e do sul e através da cessão ou compra dos proprietários, preferindo o comércio ao combate. O estado coagiu a integração nacional através da Guerra Civil, matando 74.542 soldados Confederados e sacrificando 140.414 mortos da União.

Estendendo-se através dos mares, o governo dos Estados Unidos conseguiu o controle do Havai (1898), Porto Rico, Guam e Filipinas (1898); também Samoa oriental (1899) e os territórios das ilhas do Pacífico (1945). Nas Filipinas, suprimiu a rebelião anti-colonialista (1898-1902) e massacrou mouros muçulmanos que resistiram à assimilação (1901-1913). E através da ameaça naval, abriu o protecionista Japão ao comércio exterior (1853-1854).

Pelas guerras e intervenções, a nação emergente projetou e defendeu os seus interesses. Entre guerras, lutou contra a Grã-Bretanha (1812-1814), o México (1846-1848), a Espanha (1898), a Alemanha, o Império Austro-húngaro, a Turquia e a Bulgária (1916-1918), o Japão, a Alemanha e a Itália (1941-1945), a Coreia do Norte e a China (1950-1953), o Vietnã do Norte (1961-1975), o Afeganistão (2001-?) e o Iraque (1991, 2003-?).

Entre intervenções armadas, esteve em Pequim (1900), no Panamá (1903), na Rússia (1918-1919), em Nicarágua (1912-1925), no Haiti (1915-1934), no Líbano (1958), na República Dominicana (1965-1966) e na Somália (1992). Através de invasões, os Estados Unidos puseram abaixo os governos de Granada (1983) e Panamá (1989) e, pela ameaça de invasão, do Haiti (1992). Por invasões ou ataques, buscou destruir o Camboja (1970) e Laos (1971), retaliou na Líbia (1986), no Afeganistão (1998) e no Sudão (1998), além de de-

monstrar intenções de progredir nos interesses estratégicos no Iraque (1993), na Bósnia (1995) e na antiga Iugoslávia (1999).

Durante meio século de luta mundial contra os estados anti-capitalistas, revolucionários e outros inimigos após a II Guerra Mundial, os Estados Unidos estenderam as suas capacidades letais para circundar o globo. Dos menos de mil homens que tinha nos tempos da Revolução, até os anos 90, as forças armadas regulares da nação aumentaram seu corpo para 1,5 milhões de homens e mulheres, respaldados pelos 23 mil funcionários do Pentágono, a indústria de armas mais avançada do mundo e uma elite científica inovadora - tudo possível graças às obrigações anuais de pelo menos um quarto de trilhão de dólares dos contribuintes, aprovados pelo Congresso e pelo Presidente. Calcula-se que o programa de armas nuclear nacional, sozinho, durante 1940 e 1996 custou, no mínimo, 5.821 trilhões de dólares (Schwartz, 1998). Os Estados Unidos têm mais bases no exterior, mais forças enviadas ao estrangeiro, mais alianças militares e treinou e armou mais exércitos estrangeiros (assassinos dos seus inimigos, dos seus amigos, ou até mesmo da sua própria gente) do que qualquer outro país do mundo.

Concomitantemente, tornou-se o principal fornecedor de armas no competitivo e lucrativo mundo do mercado armamentício. Tecnicamente, os Estados Unidos fez-se capaz de projetar a força de matar por todos os mares, terras e espaço aéreo, por meio das mais destrutivas armas já criadas pela engenhosidade letal da raça humana.

Por volta dos anos 90, aqueles Estados Unidos nascidos no clamor da batalha, passaram da declaração de Independência de 1776 à auto-proclamação como “a única superpotência militar mundial e a principal economia do mundo” (Presidente William J. Clinton, Discurso do Estado da União, 19 de fevereiro de 1993). Nas palavras do chefe do Estado Maior Conjunto, o General do Exército John Shalikashvili, os Estados Unidos tornaram-se uma “nação global” com “interesses globais”. Celebrando no Havaí em 1995 o quinquagésimo aniversário da vitória - com a bomba atômica - sobre o Japão, o Presidente prometeu às tropas reunidas de todas as armas: “Vocês sempre serão os melhores treinados e a mais bem

equipada força de combate do mundo”. E declarou: “Nós devemos continuar a ser a nação mais forte da Terra para derrotar as forças obscuras dos nossos dias”. Esta determinação foi refletida em 1996 em uma explanação do Planejamento Estratégico da Força Aérea pelo seu chefe de Estado Maior, o General Ronald Fogelman: “Nossa meta é encontrar, fixar, perseguir e alvejar qualquer coisa que se mova na face da Terra”. Além disso, revelou: “Nós podemos fazer isso agora, mas não em tempo real” (não enquanto aconteça) (discurso na *Heritage Foundation*, Washington, D.C., 13 de dezembro de 1996).

Como se aproximava o fim do século vinte, os líderes estadunidenses estavam acostumados a reclamá-lo como o ‘Século Americano’ e a expressar a determinação de fazer do primeiro século do terceiro milênio o ‘Segundo Século Americano’. Dentro de tal tradição triunfante das virtudes da violência, um Estados Unidos onde não se mate é facilmente impensável. O *matar* e as ameaças de morte criaram a independência nacional, aboliram a escravidão, derrotaram o nazismo e o fascismo, puseram fim ao Holocausto, salvaram vidas no Japão-bombardeado, preveniram a expansão global do Comunismo, causaram o colapso do Império Soviético e agora garantem a reivindicação de força líder para a difusão da liberdade democrática e da economia capitalista por todo o mundo do século XXI.

Contudo, para os estadunidenses que estudam as ciências políticas, desde professores prestigiados a novos estudantes, nem a filosofia ou a tradição política nacional são necessárias para convencer que uma sociedade na que não se mate é impossível. O *matar* na vida cotidiana confirma isto.

Mais de 15 mil estadunidenses são assassinados por outros estadunidenses a cada ano (15.533 em 1999; 5,7 por cada 100 mil pessoas, muito acima dos 1,2 de 1900). Os assassinatos notificados não incluem os ‘homicídios justificados’ pela polícia ou por indivíduos (294 e 188 em 1999). O número total de homicídios desde a II Guerra Mundial (estimado em pelo menos 750 mil) excedem as mortes em batalhas nas principais guerras nacionais (650.053). Aos homicídios, podemos acrescentar os ‘assaltos qualificados’ (916.383 em 1999; 336,1 por 100 mil pessoas) e as agressões com

armas capazes de matar ou causar graves danos (FBI, 2000:13, 23, 32). Os suicídios contribuem ainda mais do que o homicídio nas ocorrências de mortes na sociedade civil estadunidense. E os índices de tentativas de suicídio são ainda 25 vezes maiores. A taxa de abortos é estimada em mais de 1 milhão por ano.

Os estadunidenses matam através de pancadas, decapitações, bombardeamentos e incinerações; afogamentos, enforcamentos, empurrões e envenenamento; punhaladas, sufocamentos, estrangulamento e majoritariamente por tiroteios (64,5% em 1999). As mortes são premeditadas, espontâneas, profissionais e acidentais. E acompanham a violência doméstica, a violência infantil e senil, discussões, brigas de ébrios, tráfico de drogas, lutas de gangues, jogos de azar, ciúmes, seqüestros, prostituição, estupro, roubos, encobrimento de atividades ilícitas e ordens ‘divinas’ ou ‘satânicas’. Nenhum lugar é verdadeiramente seguro: casas, escolas, ruas, estradas, lugares de trabalho ou culto, prisões, parques, vilas, cidades, matagais ou tampouco a capital da nação. As vítimas são mortas individualmente, em série, coletivamente e aleatoriamente, sendo em grande maioria homens (76%, em 1999). Contudo, nos casos de morte conjugal entre 1976 e 1985, as mulheres (9.480) superaram os homens (7.115) (Mercy e Saltzman, 1989). Os assassinos são indivíduos sozinhos, duplas, gangues, seitas, sindicatos, terroristas e, quando engajados no cumprimento da lei, funcionários do estado. Os assassinos conhecidos são predominantemente homens (9.140 comparados às 1.046 mulheres, em 1999) e estão se tornando mais jovens. Em 1980 estimava-se que “para um estadunidense, as possibilidades de converter-se, durante a sua vida, em uma vítima de homicídio é de 1 para 240 no caso de brancos e de 47 no caso de negros e outras minorias”. (Rosemberg e Mercy, 1986:376). Como observou na televisão nacional o líder da maioria republicana no Senado, Trent Lott, em resposta ao Presidente Clinton durante o Estado de Nação em 27 de janeiro de 1998, “os crimes violentos estão convertendo o nosso país de ‘terra dos livres’ à ‘terra dos aterrorizados’”.

Os meios de comunicação testemunham todos os dias a letalidade estadunidense. Uma filha corta fora a cabeça de sua mãe, dirige até a dele-

gacia de política e a lança na calçada. Uma mãe afoga dois filhos, dois filhos assassinam seus pais. Um *serial killer* caça prostitutas; um homossexual seduz, desmembra, congela e come jovens vítimas. Um franco-atirador mata quinze pessoas numa universidade. Dois meninos com rifles em uma escola matam quatro colegas de classe e a professora, ferindo outra professora e mais nove colegas. Outros dois, fortemente armados, na Escola Secundária *Columbine*, em Littleton, Colorado, matam treze colegas de classe, ferem 28 e cometem suicídio. Durante 1996 e 1999, estudantes entre 11 e 18 anos mataram 27 companheiros, dois professores, três pais e feriram outros 65. Um homem com uma arma automática massacra crianças no parque da escola. Um veterano da guerra do Vietnã metralha clientes em um restaurante, matando 20 e ferindo 13. Ainda outra vítima do estresse pós-traumático de guerra massacra fiéis em uma igreja, gritando: "I've killed a thousand before and I'll kill a thousand more!" * ["Eu matei mil antes e matarei mil mais"].

Aliados contra as temíveis depredações hobbesianas dos outros cidadãos e na desconfiança lockeana do estado weberiano, ergue-se um povo armado em posse de quase 200 milhões de armas - pelo menos 70 milhões de rifles, 65 milhões de pistolas, 49 milhões de escopetas e 8 milhões de outras armas longas (Cook e Ludwig, 1997). O comércio de armas - fabricação, venda, importação e exportação - é um grande negócio que conta com 10 mil vendedores, legais e ilegais. Estima-se que em pelo menos um terço dos lares estadunidenses há armas de fogo (ou seja, cerca de 44 milhões de adultos as possuem). A maioria das crianças sabe como encontrá-las mesmo que os pais pensem que elas não sabem. A primeira dama, Hillary Clinton, baseada em estimativas do Fundo de Defesa da Criança, informa que 135 mil crianças levam pistolas e outras armas para a escola a cada dia (Discurso em Nashua, New Hampshire, 22 de fevereiro de 1996). A posse de armas por cidadão é reclamada para a auto-defesa, caça, recreação e resistência à tirania governamental como um direito inalienável, garantido pela Segunda Emenda Constitucional de 1791: "Uma milícia bem regulada, sendo necessá-

* Observe-se a rima na frase original. Eis o motivo de não ter-se traduzido. (N. da T.)

ria para a segurança de um Estado livre; o direito das pessoas de manter e portar armas não deve ser infringido”.

Aliadas contra os perigos da letalidade doméstica estão as polícias armadas dos Estados Unidos. Aí incluímos agentes federais para aplicação da lei mais polícias locais e estaduais (641.208 oficiais em 1999; 250 por cada 100 mil pessoas). Dentre eles, 42 foram assassinados em 1999 (FBI, 2000:91). Quando necessitam, enviam-se-lhes reforços das unidades estaduais da Guarda Nacional e as Forças Armadas Federais dos Estados Unidos. Guardas de prisão vigiam mais de 1,8 milhões de prisioneiros presos por vários crimes, incluindo os 3.527 que aguardavam a execução em 1999 (*Bureau of Justice*, 2000b; 2000a). A pena de morte está em vigor para crimes federais e em 38 dos 50 estados. As execuções entre os anos de 1977 e 1999 totalizaram 598. Assim como se termina o século XX, entre o temor de um crime crescente e aparentemente incorrigível violência, surgem gritos inquietos para expandir ou reimpor a pena de morte, para colocar mais policiais nas ruas, para impor sentenças de prisão mais longas e para construir novas cárceres.

A violência nos Estados Unidos é socialmente aprendida e culturalmente reforçada. Formal e informalmente, legal e ilegalmente, ensinam-se pessoas a como matar. Mais de 24 milhões de veteranos militares são graduados ou profissionalmente treinados para a letalidade (24.800.000 em 1999). Cerca de um em cada quatro homens adultos são veteranos. Muitas escolas, faculdades e universidades proporcionam o treinamento preparatório militar. As empresas ensinam como matar em auto-defesa. Milícias privadas treinam para o combate; gangues de rua socializam-se para matar; as prisões servem como faculdades da depredação. Revistas para mercenários ensinam técnicas de combate, vendem armas e anunciam ‘matadores de aluguel’. Vídeos e jogos para computadores captam novos ‘jogadores’ na matança simulada, que vão desde os combates de rua aos terrestres, aéreos, navais e espaciais, utilizando para isso um amplo leque de tecnologias letais. Empresas da ‘realidade virtual’ vendem experiências recreativas de ‘matar-ou-ser-morto’ ‘impulsoras’ de adrenalina. Por um tempo, a moda nos campus universitários era jogar o ‘assassinato’ dos

companheiros estudantes. Mortes reais e simuladas parecem ser extensões naturais das recreações infantis com as armas de brinquedo.

Ensinaamentos indiretos para a letalidade e a insensibilização do valor da vida humana são oferecidos pelos meios de comunicação de massas. Os mestres são criadores de desenhos, filmes, programas de rádio e televisão, músicas, livros, revistas e anúncios comerciais. Desde a infância até a vida adulta, milhares de imagens violentas são impressas na mente, demonstrando formas dramáticas nas que pessoas, propriedades, animais e natureza podem ser destruídas por heróis e vilões. Cada vez mais imagens de matanças e brutalidade são combinadas, em rápida alternância, com imagens de sexo, especialmente em anúncios de filmes violentos, roçando o limite da sedução subliminar para a letalidade.

Em nenhum outro tempo houve gente com tantas imagens letais impressas nos cérebros. Até mesmo uma comprovada técnica militar para vencer a relutância a matar, aplicada no treinamento de comandos e assassinos, consiste em forçá-los a assistir a filmes de atrocidades horripilantes - com a cabeça presa e os olhos forçadamente abertos (Watson, 1978:248-251) - parece como se toda a nação estivesse sendo insensibilizada ao empático respeito pela vida para uma indiferente aceitação do matar. Juízes comentam que os jovens assassinos demonstram cada vez mais desrespeito pela vida humana. Mas, por muito prejudicial que seja para sociedade civil, a socialização da violência através da mídia é útil para um estado que precisa de assassinos patriotas profissionais. Isto se pode exemplificar pelo anúncio de recrutamento milionário, exibido durante a transmissão do *Super Bowl*, o campeonato de *futebol americano*. Milhões de espectadores presenciam a metamorfose de um cavaleiro medieval, destes jogos de combate eletrônicos, com espada empunhada, em um moderno *marine* estadunidense de sabre esgrimido.

A linguagem reflete e reforça a letalidade, aportando um sentido de naturalidade e inevitabilidade. A economia estadunidense baseia-se no capitalismo da livre empresa. Estadunidenses falam* de 'matar no mercado de

* Por se tratarem de expressões idiomáticas, mantivemos a frase original seguida de

valores' [*'making a killing on the stock market'*]; em Wall Street diz-se: 'você compra quando há sangue nas ruas' [*'You buy when there's blood in the streets'*]; e as empresas competem na 'guerra de preços'. As políticas estadunidenses baseiam-se na democracia eleitoral livre. Os encarregados das campanhas políticas são chamados de 'tropas' ou 'soldados'; as leis são 'mortas' [*'killed'*] no Senado e Congresso e a nação 'entra em guerra' contra a pobreza, o crime, as drogas e outros problemas. O esporte nacional é o beisebol. Quando contrariados, os fãs descontentes geralmente gritam: 'Morte ao árbitro!'. Comentaristas esportivos referem-se às equipes mais fortes de futebol como 'assassinos' [*'killers'*]; jogadores são chamados 'armas' [*'weapons'*]; os passes são chamados de 'bombas longas' [*'long bombs'*] e aos times perdedores se lhes diz que 'faltou o instinto assassino' [*'lack the killer instinct'*]. Orgulhando-se da liberdade religiosa, enquanto louvam o Príncipe da Paz, estadunidenses cantam 'Adiante soldados de Cristo!', e refletindo o espírito das Cruzadas e da Reforma cristãs, sobem em coro as 'escadas de Jacó' como 'soldados da Cruz'. Enquanto a vida passa, nos momentos vagos falam de 'matar o tempo' [*'killing time'*].

Embora cada vez mais se tornam conscientes dos efeitos nocivos da linguagem racista e sexista, os estadunidenses continuam falando a linguagem da letalidade sem preocupação alguma. O 'arsenal' lingüístico do inglês estadunidense proporciona termos que evocam todas as armas conhecidas na história, formas de utilizá-las e seus efeitos. Trair é 'uma punhalada nas costas'; orçamentos são cortados [*'axed'*]; 'machadar' e tentar é 'dar um 'chute' em' [*'to take a shot at it'*]. Idéias são 'torpedeadas'; a oposição denomina-se 'fogo antiaéreo' [*'flak'*] e conseqüências de ações são chamadas 'precipitações radioativas' [*'fall-out'*]. Advogados são 'armas alugadas' [*'hired guns'*]. Uma bela estrela de cinema é nomeada uma 'bomba loira'.

Por outro lado, o *matar* real está habitualmente encoberto por eufemismos. '*Little Boy*' ['Pequeno menino'], a primeira bomba atômica do mundo, foi lançada em Hiroshima desde um B-29 nomeado 'Enola Gay' em homenagem à mãe do piloto. Em seguida, a bomba de plutônio '*Fat Man*'

[‘Gordo’] foi lançada pelo ‘*Bock’s Car*’ [‘Carro de Bock’] em Nagasaki. Mísseis nucleares intercontinentais, capazes de produzir matanças em massa entre as populações urbanas são chamados ‘*Peace-makers*’ [‘Feitores da paz’]. Revertendo a linguagem da guerra aplicada aos esportes, os exercícios militares para preparar para o *matar* são chamados ‘jogos’. A morte de civis ou das nossas próprias tropas em combate é chamada ‘dano colateral’. E, como expressou o antigo presidente Ronald Reagan, “os Estados Unidos são a menos belicosa e mais pacífica nação da história moderna” (PBS, 1993).

Periodicamente nos Estados Unidos, a união dos elementos da letalidade resultam em violência coletiva entre os cidadãos e entre estes e os agentes do Estado. Em 1992, 52 pessoas foram mortas, 2 mil feridas e 8 mil detidas no centro-sul de Los Angeles por atirar, saquear e incendiar, em resposta a uma exoneração judicial da brutalidade policial contra um cidadão negro. No prazo de dois meses, cerca de 70 mil armas foram vendidas a cidadãos aterrorizados das áreas próximas. Este derramamento de sangue recorda as mortes similares em Watts (34 em 1965), Newark (26 em 1967) e Detroit (46 em 1967) além das perdas de vida das insurreições de escravos dos séculos XVIII e XIX. Para restaurar a ordem em Detroit em 1967 foram necessários 4.700 pára-quedistas do Exército, 1.600 soldados da Guarda Nacional e 360 soldados do Estado de Michigan (Locke, 1969).

As conseqüências de combinar o estado hobbesiano-weberiano com o legado da Segunda Emenda lockeana exemplifica-se com as mortes de Waco, no Texas, em 1993 e na Cidade de Oklahoma, no estado de mesmo nome, em 1995. Em Waco, agentes armados do estado procuraram fazer cumprir a lei contra uma seita religiosa armada: quatro oficiais federais foram mortos, uma dúzia ficou ferida e 89 membros da seita, inclusive mulheres e crianças, morreram em uma abrasadora conflagração. No segundo aniversário da tragédia, numa aparente vingança, um ‘adversário’ do estado detonou um caminhão-bomba para demolir o prédio do escritório federal na cidade de Oklahoma, matando 168, incluídas mulheres e crianças.

Olhando além das suas fronteiras, os estadunidenses encontram amplas evidências que confirmam a crença de que uma sociedade na que não

se mate é impossível. O século XX, a era mais sangrenta da humanidade, demonstra o horror da capacidade humana para matar em grande escala. Uma pesquisa de Rudolph J. Rummel permite localizar a matança em uma perspectiva global e histórica. Distinguindo ‘democídio’ (o estado matando sua própria gente por genocídio, execução, assassinatos em massa e a fome causada pelo homem) e mortes por batalha na ‘guerra’ (mundial, local, civil, revolucionária e guerrilha), Rummel calcula a ‘taxa mínima’ da magnitude do *matar* na história escrita, como se mostra na tabela 1.

Tabela 1. Mortes por ‘democídio’ e guerra até 1987

	Pré- 1900	1900-1987	Total
Democídio	133.147.000	169.198.000	302.345.000
Guerra	40.457.000	34.021.000	74.478.000
Total	173.604.000	203.219.000	376.823.000

Fonte: Rummel, 1994: Tabela 1.6, pp. 66-71.

Desta forma, é possível que nada menos do que quatrocentas milhões de pessoas possam ser vítimas contáveis do matar histórico e político, sem incluir os homicídios. Rummel atribui a maioria dos democídios aos regimes comunistas, seguidos dos regimes totalitários e autoritários e, por último, às democracias. Ainda vivo na memória estadunidense estão o Holocausto hitleriano, as ‘expurgações’ de Stalin, a agressão japonesa e os assassinatos maoístas.

William J. Eckhardt e seus sucessores calculam que entre 1900 e 1995 as mortes relativas às guerras do século XX totalizaram em pelo menos 106.114.000 pessoas, incluindo 62.194.000 civis e 43.920.000 vítimas militares (Sivard, 1996:19). A matança continuada na período de ‘paz’ da ‘Guerra Fria’, entre 1945 e 1992, está estimada em pelo menos 22.057.000 de pessoas, mortas em 149 guerras, incluindo 14.505.000 civis e 7.552.000 combatentes (Sivard, 1993:20-21). Em 1996 combatia-se em, pelo menos, 30 guerras.

A televisão periodicamente exhibe imagens de sangue derramado pelo mundo todo, algumas enraizadas em antigas animosidades e recentes atroci-

dades exacerbadas pela presente incapacidade de satisfazer as necessidades. Uma crise horrenda sucede a seguinte enquanto os meios de comunicação de massa momentaneamente se focam numa para, então, mover à outra. O derramamento de sangue assume várias formas, todas baseadas na prontidão para matar: guerras internacionais, disputas territoriais, golpes militares, genocídios, matanças etno-tribo-religiosas, assassinatos, intervenções estrangeiras e mutilações e privações relativas ao matar. Às vezes, as rivalidades estrangeiras levam à morte de estadunidenses no seu próprio lar, como o ocorrido no bombardeio de 1993 do *World Trade Center* em Nova Iorque levado a cabo por opositores ao apoio estadunidense ao Estado de Israel, deixando 6 mortos e mil feridos. Ou as mortes no exterior, como a dos caminhões-bomba simultâneos nas embaixadas estadunidenses em Nairobi e Dar Es Salaam, em 1998, que deixaram 12 estadunidenses e 300 africanos mortos, com cerca de 5 mil feridos.

Em 11 de setembro de 2001, dezenove membros do *Al-Qaeda*, usando 4 linhas aéreas comerciais como armas, levaram adiante ataques suicidas nas torres gêmeas do *World Trade Center* em Nova Iorque e no Pentágono em Washington, sem alcançar a capital, matando 2.986 pessoas. Os Estados Unidos responderam com uma invasão ao *Al-Qaeda* instalado no Afeganistão, iniciada em outubro do mesmo ano e seguida de uma guerra preventiva no Iraque, iniciada em março de 2003.

Olhando através do mundo, os líderes políticos estadunidenses, ecoando Hobbes, estão propensos a observar: ‘É uma selva lá fora!’, e recomendam a máxima do extinto império romano: ‘Se queres a paz, prepara-te para a guerra’ (*si vis pacem para bellum*).

Em tal contexto de crenças primárias, herança filosófica, socialização patriótica, reforço mediático, condicionamento cultural e derramamento de sangue global - não é de surpreender que a maioria dos cientistas políticos estadunidenses e seus estudantes enfaticamente rejeitem a possibilidade de uma sociedade na que não se mate.

Quando a questão é levantada no cenário universitário na primeira aula do Curso Introdutório às aulas de graduação, as básicas objeções da

natureza humana, da escassez econômica e da necessidade de defesa contra os abusos sexuais e outras agressões freqüentemente aparecem. Ainda que as respostas sejam culturalmente padronizadas, as variações e extensões são praticamente inesgotáveis. Cada vez que a questão é levantada, pode-se esperar algo novo. Os humanos buscam o poder, são egoístas, ciumentos, cruéis e loucos; matar em auto-defesa é instinto biológico e um direito humano inalienável. Os humanos são economicamente vorazes e competitivos; as diferenças sociais e o conflito de interesses fazem do matar algo inevitável. Outras coisas são piores do que o matar - abuso psicológico e privação econômica. Uma sociedade na que não se matasse seria totalitária; perder-se-ia a liberdade; sofrer-se-iam ataques e subjugos por agressores estrangeiros. O *não-matar* como um princípio político é imoral; matar para salvar vítimas de agressão deve ser considerado justo. Matar criminosos por punição e dissuasão beneficia a sociedade. As armas não podem ser 'desinventadas'; a tecnologia letal sempre existirá. Nenhum exemplo de sociedade na que não se mate é conhecido na história; isto é simplesmente impensável.

Não queremos dar a entender que há unanimidade na sala de aula. Alguns estudantes estadunidenses sustentam que desde que os humanos são capazes de ter criatividade e compaixão, uma sociedade na que não se mate pode ser desenvolvida através da educação. Outros pensam que algumas situações do *não-matar* podem ser conseguidas em sociedades de pequena escala, mas não em grandes sociedades ou globalmente. Isto também não quer dizer que as opiniões estadunidenses são particularmente mais violentas do que a daqueles professores e estudantes de ciências políticas em outros países. Para descobrir isto, é necessária uma sistemática pesquisa comparada. Contudo, o pessimismo é provavelmente predominante entre os profissionais da ciência política no mundo atual.

No entanto, quando a impensável questão - 'É possível uma sociedade na que não se mate?' - é feita em outras culturas políticas, algumas respostas surpreendentemente diferentes aparecem.

Eu nunca tinha pensado sobre esta questão antes...

Tal é a resposta de uma colega sueca em um encontro de futuristas suecos levado a cabo em Estocolmo, em 1980, para discutir a idéia de uma ciência política não-violenta: “Nunca tinha pensado sobre esta questão antes. Preciso de algum tempo para pensar sobre isto”. Surpreendentemente não há rejeição ou concordância automática. A questão solicita reflexão e pensamento. Da mesma forma, em 1997, em um encontro internacional de cientistas do sistema em Seul, o prêmio Nobel em química respondeu: “Não sei”. Esta é a sua resposta característica a questões quando não há uma base científica adequada para respondê-la. Ele então fez um apelo aos membros do congresso para levar a questão com seriedade, já que a ciência e a civilização avançam através do questionamento do que é aparentemente impossível.

É pensável, mas...

No 11º Congresso Mundial de da Associação de Ciência Política Internacional levado a cabo em Moscou em 1979, dois acadêmicos russos publicaram um artigo sobre ‘Ciência política da não-violência’ com notável boa-vontade de dar à questão uma mais séria consideração. Ambos surpreendentemente concordam que o objetivo da política e da ciência política é a realização de uma sociedade não-violenta. “Mas”, alguém pergunta, “quais são as bases econômicas de uma política não-violenta e de uma não-violenta ciência política?”. “Mas”, pergunta outro, “como vamos fazer frente às tragédias como as do Chile (quando um golpe militar pôs abaixo um governo socialista democraticamente eleito), Nicarágua (cenário de repressão violenta e revolução) e Camboja (onde mais de um milhão de pessoas foram mortas no extermínio da classe urbana revolucionária)?”.

De fato, que tipo de economia não depende do nem apóia o matar - como o fazem as formas contemporâneas de ‘capitalismo’ e ‘comunismo’? Como pode a política do *não-matar* prevenir, parar e apagar as seqüelas destas atrocidades assassinas? Sob a suposição da não-violência possível, as questões demonstram ser necessária uma investigação científica séria.

Sabemos que o ser humano não é violento por natureza, mas...

Quando se levanta a questão da ciência política da não-violência num grupo de cientistas políticos árabes e acadêmicos de Administração Pública da Universidade de Jordânia, em Amman, no ano de 1981, um professor expressou o consenso universitário: “Sabemos que o ser humano não é violento por natureza, mas”, acrescentou ele, “temos que lutar em auto-defesa”. Se o argumento primário de que os humanos são inevitavelmente violentos é questionado, então se abre a possibilidade de descobrir situações sob as quais ninguém mate.

Não é possível, mas...

Durante um seminário de décimo aniversário, realizado em 1985 no Instituto de Ciências da Paz, na Universidade de Hiroshima, onde estavam principalmente participantes japoneses, divididos igualmente entre os que concordavam e discordavam, um professor da área da educação respondeu: “Não é possível, mas é possível torná-lo possível”. Ainda reconhecendo que uma sociedade na que não se mate não é imediatamente realizável, a sua viabilidade futura não é descartada. Então, questionou: “Que tipo de educação seria necessária para provocar uma sociedade não-violenta?”. Um convite construtivo para a resolução de conflitos criativa.

É perfeitamente possível...

Em dezembro de 1987, um professor coreano de filosofia, presidente da Associação Coreana de Cientistas Sociais e líder político em Pyongyang, surpreendentemente respondeu sem hesitar: “É perfeitamente possível”. Por quê? Primeiro, os homens, por natureza, não são obrigados a matar. Eles são dotados de ‘consciência’, ‘razão’ e ‘criatividade’ que os permitem rejeitar a letalidade. Segundo, a escassez econômica não deve ser usada para justificar o matar - os homens não são escravos da matéria. A escassez pode ser superada através da ‘criatividade’, ‘produtividade’ e ‘o mais importante: através da distribuição equitativa’. Terceiro, o pressuposto da violação não deve ser considerado como a base para rejeitar o *não-matar*.

Ele pode ser eliminado através da ‘educação’ e da ‘criação de uma atmosfera social apropriada’.

Em fevereiro de 2000, quando cerca de 200 líderes de comunidades, participantes de um encontro em Manizales, na Colômbia, foram questionados: ‘É possível uma sociedade na que não se mate?’ surpreendentemente nem mesmo uma mão levantou-se para responder que não. Unanimemente todas as mãos ergueram-se para afirmar que sim.

Estas respostas positivas na Coreia e na Colômbia são surpreendentes, dado o contexto de violência como é o em que vivem. A tradição da política da violência da República da Coreia dos democratas é em parte análoga à dos Estados Unidos: revolução armada anti-colonialista, guerra civil para unificação e defesa e ofensa justificada contra o inimigo estrangeiro e doméstico. Durante décadas, a sociedade colombiana foi assolada pela aparente letalidade incorrigível de militares, polícias, paramilitares, guerrilhas e assassinos criminosos.

Respostas sociais diversas

Quando a questão da possibilidade de uma sociedade na que não se mate é posta, em vários grupos, países e culturas, sem uma discussão prévia, manifestam-se entre e dentro dos grupos distintas predisposições para concordar ou discordar. E a promessa de uma pesquisa sistemática global torna-se mais clara.

Em Vilnius, na Lituânia, no mês de maio de 1998, durante seminário de expertos sobre ‘Nova ciência política’, composto por cientistas políticos dos países da antiga união soviética, patrocinado pelo *Open Society Institute*, oito responderam que não, e um respondeu que sim. Em março de 1999, num seminário introdutório de ciência política para estudantes universitários na Universidade Nacional de Seul, doze responderam que não, cinco que sim e dois que ‘sim e não’. Em fevereiro de 1998, no fórum dos parlamentares do Pacífico em Honolulu, no Havaí, organizado pela Fundação para Apoio das Nações Unidas, com sede no Japão, doze responderam que não, onze que sim e um que ‘sim e não’.

Em Medellín, Colômbia, no congresso nacional de educadores sobre o 'Futuro da Educação' em novembro de 1998, 275 responderam que sim, contra 25 que não. Entre um grupo do Trabalhadores Sociais Familiares de Medellín, 30 responderam que sim, seis que não. Entre um grupo de jovens membros de uma gangue conhecida como *sicarios* (pequenos canivetes), incluindo 'matadores de aluguel', 16 responderam que não e 6 responderam que sim. Quando perguntados sobre as razões das suas respostas, um assassino disse: "Eu tenho que matar para cuidar das minhas duas filhas. Não há empregos". Um dos que responderam 'sim' explicou: "Quando o espaço entre ricos e pobres diminuir, nós não teremos mais que matar".

Em Edmontom, Canadá, em outubro de 1997, entre um grupo de estudantes do Ensino Médio reunidos paralelamente ao seminário 'Valores e o Século XXI', patrocinado pela Fundação Canadense Mahatma Gandhi para a Paz Mundial, 48 responderam que não e 25 responderam que sim. Em Atlanta, Geórgia, no Congresso Internacional sobre Não-violência de abril de 1999, patrocinado pelo Centro para a Mudança Social Não-violenta Martin Luther King Jr., 40 responderam que sim e três que não. Em Omsk, na Rússia, em fevereiro de 2000, em um grupo de estudantes de literatura entre os 17 e 26 anos, 121 responderam que não, 34 que sim e 3 responderam 'sim e não'.

Uma sociedade na que não se mate é possível? No meio do matar global e das ameaças de morte no violento fim do violento século XX há compreensivelmente amplos motivos para cientistas políticos e seus estudantes concluírem - É completamente impensável! Mas há também sinais de haver uma boa-vontade para dar a esta questão um tratamento sério - É pensável e pode ser possível. Além disso, apesar das ameaças à sobrevivência humana sem precedentes, há fontes compensatórias de espírito, ciência, instruções e experiências a fortalecer a confiança para, em última instância ser - completamente possível.

2. CAPACIDADES PARA UMA SOCIEDADE NA QUE NÃO SE MATE

É provável que já saibamos o suficiente para encerrar a era de violência do homem se nos determinarmos a buscar alternativas.

David N. Daniels e Marshall F. Gilula (1970)
Dpto. de Psiquiatria, Stanford University.

Quais são as premissas para se pensar que uma sociedade na que não se mate é possível? Por que é plausível pensar que os humanos são capazes de sentir um respeito universal pela vida?

A natureza humana do *não-matar*

Apesar de podermos considerar um começo com uma base espiritual, primeiro consideraremos um fato completamente laico. A maioria dos humanos não mata. De todos os humanos que agora estão vivos - e de todos os que já viveram - somente a minoria mata. Contemplemos as estatísticas de homicídios de qualquer sociedade.

Consideremos também o matar nas guerras. Os museus militares e etnográficos oferecem escassas evidências de que as mulheres, metade da humanidade, tenham sido as maiores assassinas dos combates. Reconhecemos que as mulheres matam, que algumas tenham combatido em guerras e revoluções, que em algumas sociedades mulheres e até mesmo crianças tenham participado de rituais de tortura e assassinato do inimigo derrotado. No entanto, a maioria das mulheres não foram guerreiras ou assassinas militares. Adicione a isto o papel minoritário dos homens no combate. Apenas uma minoria de homens efetivamente combate em conflagrações. Destes, somente

uma minoria diretamente mata. Entre os assassinos, a maioria reluta e sente, em conseqüência, remorso. Talvez quanto muito 2% podem matar repetidamente sem escrúpulos. Como explica o Tenente-coronel Dave Grossman, na maior revisão da relutância masculina em combater nas guerras, “A guerra é um ambiente que debilitará psicologicamente 98% dos que participam dela ao largo do tempo. E os 2% que não se tornaram insanos pela guerra aparentam já serem insanos - psicopatas agressivos - antes de irem aos campos de batalha”. (Grossman, 1995:50). Assim, ao contrário da costumeira suposição da ciência política de que os humanos nasceram para ser assassinos, a principal tarefa de treinamento militar é ‘vencer a comum e profundamente arraigada resistência ao matar do indivíduo’ (*Id.*, *ibid.*: 295).

A família humana evidencia ainda mais a capacidade do *não-matar*. Se os seres humanos são assassinos por natureza, se até metade da humanidade fosse inevitavelmente homicida, então a família, nas suas mais variadas formas, não poderia existir. Os pais matariam as mães; as mães, os pais; os pais, as crianças; e as crianças, os pais. Tudo isto ocorre, mas não se constitui uma lei natural de letalidade que controla o destino da humanidade. Se fosse assim, a população mundial há muito tempo já se teria extinguido. Ao contrário, apesar das terríveis condições de privação material e abuso, a família humana continuou a criar e sustentar a vida em uma escala sem precedentes.

Um questionamento feito desde postura global do *não-matar* para desafiar as provas e a ingenuidade de sucessivas tentativas de resolver esta contradição é calcular quantos homens já viveram e quantos deles foram ou não assassinos. Estima-se que o total de humanos vivos entre 1 milhão a.C e 2000 d.C foi de 91.100.000.000 pessoas (combinando Keyfitz, 1996 com Weeks, 1996:37 e recalculado por Ramsey, 1999). Se arredondarmos os índices de mortes em guerra e democídio de Rummel (*vid.* Capítulo I) para o meio bilhão, supormos erroneamente que cada um deles foi assassinado por um único assassino, e arbitrariamente multiplicarmos por seis para dar conta dos homicídios, poderíamos deduzir que houve 3.000.000.000 assassinos desde 1000 a. C (não possuímos as cifras de desde 1 milhão a.C). Contudo, até

mesmo esta grosseira e arredondada estimativa de mortes sugeriria que pelo menos 95% dos humanos não mataram. Se as taxas de homicídio dos Estados Unidos fossem de 10 por 100 mil, somente 0,01% da população mataria a cada ano. Se os assaltos qualificados fossem de 500 por 100 mil, então poderíamos adicionar os 0,5 % ao total de 0,51% da população que matou ou tentou matar. É possível que menos de 2% ou até mesmo 1% de todos os *homo sapiens* foram assassinos dos seus iguais. A porcentagem de assassinos em sociedades específicas, é claro, pode variar muito de acordo com a cultura e com a era (Kelley, 1996). Contudo, a sobrevivência e a multiplicação da Humanidade testifica o domínio da vitalidade sobre a letalidade na natureza humana.

Raízes Espirituais

Nas tradições espirituais da humanidade, existem premissas que permitem confiar na viabilidade de uma sociedade na que não se mate. Reconhecemos que as religiões têm sido invocadas para justificar matanças horrendas, desde o sacrifício humano ao genocídio pela aniquilação atômica (Thompson, 1988). Contudo, a principal mensagem de Deus, o Criador, o Grande Espírito, seja como se a conceba, não é: ‘Oh, humanidade, ouvi a minha Palavra! Encontraí outro humano e matai-o!’. Ao contrário, tem sido: ‘Respeitai a vida! Não matais!’.

Os preceitos do *não-matar* encontram-se em todas as crenças mundiais. É por isso que Max Weber considera que o compromisso espiritual é incompatível com o imperativo político de matar. O jainismo ou jnismo e o hinduísmo compartilham o preceito do *ahimsa paramo dharma* (a não-violência é a lei suprema da vida). O primeiro voto do budismo é ‘abster-se de tirar a vida’. O judaísmo, o cristianismo e o islamismo dividem o mandamento divino de ‘Não matarás’ (Êxodo, 20:13). Um dos ensinamentos judeus mais antigos é ‘Todo aquele que preserva a vida de uma pessoa é como se salvasse a multidão dos homens. Mas aquele que destrói a vida de uma pessoa é como se destruísse o mundo’ (Eisendrath, 1994: 144). O cerne deste ensinamento, ainda que com alguma reserva, continua-se no islamismo: ‘Todo aquele que mata um ser humano, exceto (como punição) por assassinato ou por estender a corrupção ao longo da terra, é como se

matasse toda a humanidade; e aquele que salva a vida, salva toda a raça humana'. (Alcorão, 5:32). A fé *Bahá'í* - incorporando os ensinamentos do judaísmo, cristianismo e islamismo - impõe: 'Temei a Deus, oh humanos, e paraí o derramamento de sangue das pessoas' (Bahá'u'lláh, 1983:277).

As tradições humanistas apóiam a conveniência e a possibilidade de uma sociedade na que não se mate. Para o confucionismo, quando a moralidade prevalecer sobre as regras, a pena de morte não será necessária (Fung, 1952:60). No taoísmo, quando os humanos viverem em simplicidade, espontaneidade e harmonia com a natureza, 'ainda que existam armas de guerra, ninguém aprenderá a usá-las' (Fung, 1952:190). No pensamento socialista moderno, quando os trabalhadores se recusarem a apoiar que uns matem os outros, a guerra cessará. Um manifesto contra a I Guerra Mundial proclama:

Todos os membros conscientizados da classe operária do mundo são conscientemente opostos a derramar o sangue dos humanos, não por razões religiosas, como são as da Sociedade *Quakers* e da Sociedade de Amigos, mas porque acreditamos que os interesses e o bem-estar da classe trabalhadora são completamente idênticos. Enquanto fomos amargamente opostos ao Capitalismo Imperialista do Governo da Alemanha, somos contra a matança e a mutilação dos trabalhadores de qualquer país (True, 1995:49; para um exemplo corajoso, *vid.* Baxter, 2000).

Em todas as sociedades se desaprova o assassinar. O respeito humanista é paralelo à veneração religiosa da vida.

Que importância tem a presença de uma ética do *não-matar* nas tradições humanistas e espirituais do mundo espiritual para a realizabilidade de sociedades nas que não se mate? Por um lado esta presença ética revela a determinação de semear o respeito profundo pela vida na consciência humana. Por outro, demonstra a capacidade humana de receber, responder ou criar tal princípio. Se os humanos são, por natureza, inevitavelmente assassinos, nem a recepção, nem a transmissão e sequer a criação de um princípio como este seria plausível. Até mesmo se um princípio ético-espiritual do *não-matar* fosse inventado pelas elites para desencorajar as revoluções, pelos oprimidos para enfraquecer os opressores ou pelos assas-

sinos para escapar dos castigos, já implicaria que os humanos, aos quais este preceito é dirigido, são capazes de responder positivamente a isto.

O espírito do *não-matar* já se revelou antes, durante e depois do advento das mais horríveis chacinas da história. Esta expressão não é somente um luxo benevolmente outorgado pelos assassinos. Sobrevivendo irreprimivelmente na era contemporânea, este espírito continua inspirando a liberação da letalidade na cristandade pós-cruzadas, no islã pós-conquista, no judaísmo pós-holocausto, no budismo pós-militarista e nas tradições pós-coloniais dos indígenas. No assassino século XX, ele pode ser visto nas corajosas contribuições para a mudança global não-violenta que fizeram os cristãos Tolstoy e Martin Luther King Jr., o hindu Gandhi, o muçulmano Abdul Ghaffar Khan, o judeu Joseph Abileah, o budista Dalai Lama, a ecologista Petra Kelly e outros incontáveis, lembrados e esquecidos.

A presença do espírito do *não-matar* em cada crença e as mostras do compromisso, devido a certos princípios, para com este espírito abrem o caminho do despertar e do afirmar de centenas de milhões de correligionários. A tensão discrepante entre os imperativos do *não-matar* e o reconhecimento da responsabilidade de matar e as suas nocivas conseqüências criam certa motivação para uma mudança pessoal e social ao *não-matar*. Enquanto se puder encontrar estas raízes dentro de cada tradição, a herança espiritual da humanidade como um todo continua como uma sistema de raízes múltiplas que sustenta a vida de uma árvore *banyan*. A inspiração e o sustento extraem-se de todo este sistema de raízes, assim como de qualquer parte dele. Para tudo se aproveita o poder da vida. O realismo do respeito por este bem nas crenças religiosas e humanista proporcionam uma base espiritual forte para a confiar que uma sociedade na que não se mate é possível.

Raízes Científicas

“Nós nunca alcançaremos a não-violência somente através da religião”. É este o conselho de um dos líderes religiosos mais destacados da Índia, Acharya Mahapragya, o criativo herdeiro da antiga tradição *Jain* de *ahimsa* (não-violência). No pensamento jainista, ‘*Ahimsa* é o coração dos estágios da vida, o coração de todos os textos sagrados e a soma (...) e su-

bstância (...) todos os votos e virtudes” (Jain e Varni, 1993:139). Para Acharya Mahapragya, o caminho para compreender uma sociedade não-violenta é encorajar os indivíduos a descobrir a não-violência dentro de si mesmos e expressá-la socialmente através da combinação da neurociência moderna com as verdades espirituais. Desde o seu ponto de vista, a violência é causada por emoções produzidas pelas glândulas endócrinas, afetando os sistemas nervosos simpático e o parassimpático, que estão relacionadas com o que nós comemos. Ainda baseando-nos no conhecimento científico do nosso sistema neurológico, podemos usar propositalmente a energia dos nossos cérebros em simples práticas de meditação para cultivar a não-violência dentro de nós mesmos e para nos comprometermos com uma vida social não-violenta (Mahaprajna (sic), 1987; 1994; Zaveri e Kumar, 1992).

Quais são algumas das premissas que fomentam a crença nas capacidades humanas para o *não-matar*? Para a ciência, consideram-se praticamente todas as formas de conhecimento obtidas através do questionamento e dos experimentos - fatos, teorias e métodos para determinar a validade e a fiabilidade. Um presságio para a revolução científica é quando alguns filósofos iniciam um questionamento do pensamento corrente.

No que tange à não-violência, isto foi feito por A. Richard Konrad (1974), que questionou a suposição convencional de que a prontidão para matar é o único modo efetivo para fazer frente à violência, desde o abuso até o holocausto. Konrad argumenta que a tese da alternativa violenta como única para a resolução de problemas assenta-se em três pressupostos: que todas as alternativas não-violentas têm sido identificadas; que já se tentou de tudo; e que tudo falhou. No entanto, estes pressupostos são insustentáveis; as alternativas não-violentas para a resolução de problemas são hipoteticamente infinitas: ainda que problemas de tempo, recursos assim como outros fatores, impeçam, na prática, poder levar a cabo inclusive aquelas alternativas que estão identificadas. Por isso, não podemos ter certeza de que a alternativa violenta única tem a exclusividade do êxito. Mas Konrad sustenta a necessidade de se passar de uma predisposição filosófica a aceitar a violência a outra que procure criar e experimentar alternativas não-violentas. Tal aproximação

pode levar possivelmente a descobertas científicas que discutam a inevitabilidade da letalidade humana (*vid.* Yoder, 1983).

Questiona-se, assim, o pressuposto de que os humanos inevitavelmente tenham que ser assassinos devido à sua natureza. O psicólogo da Universidade de Tunale, Loh Tseng Tsai (1963), demonstrou que um gato caçador e um rato de esgoto podem ser ensinados a comer pacificamente no mesmo prato. O método foi uma combinação de condicionamento operacional e aprendizagem social. Inicialmente separados por uma divisória de vidro, os dois animais aprenderam que deveriam pressionar simultaneamente os dois pedais para liberar a comida a um prato comum. Depois de 700 sessões de treinamento, a divisória pôde ser retirada sem que corresse uma gota de sangue. Tsai conclui:

Demonstramos, pela primeira vez na história da ciência com experimentos-chave, que gatos e ratos - conhecidos como inimigos naturais - podem e efetivamente cooperam. Tal descoberta descarta o dogma tradicional na psicologia de que na natureza animal há um instinto de inimizade erradicável que faz inevitáveis as lutas e as guerras (1963:4).

Observando que “muitos pensam que a nossa pesquisa instaurou a pedra angular do fundamento biológico básico para a teórica possibilidade da paz mundial”, Tsai faz um apelo para uma filosofia baseada na ciência da “sobrevivência através da cooperação” em vez de se continuar com a suposta inevitabilidade da letalidade competitiva. Em um campo radicalmente diferente, o físico e historiador científico Antonino Drago, contrastando as implicações dos mecanismos para a resolução de conflitos carnotianos e newtonianos, chegou a uma recomendação baseada na ciência similar em favor da cooperação transcendente (Drago, 1994). O mesmo faz o psicoterapeuta Jerome D. Frank, recomendando a cooperação para objetivos comuns mutuamente benéficos a fim de vencer o antagonismo mortal (Frank, 1960:261-262; 1993:204-205).

Os desafios à suposição de que a letalidade humana está inevitavelmente enraizada na nossa aparição evolucionária como uma espécie de ‘macaco-assassino’ vêm de novos estudos sobre uma espécie primata, geneticamente quase idêntica - o não-matador *bonobo* da África Central (Kono, 1990). A população mandandu do Congo, que divide a floresta tro-

pical com os *bonobos*, proíbe estritamente que se os mate, baseando-se na lenda de que, em algum tempo, os *bonobos* e seus ancestrais viveram juntos como familiares (Kano, 1990:62). Em contraste com os gorilas, chimpanzés e outros símios, os *bonobos* nunca foram vistos matando uns aos outros (Wrangham e Peterson, 1990; Waal, 1997). Além disso, estudos recentes do pacifismo e do ‘altruísmo recíproco’ entre espécies primatas que efetivamente matam também trazem à tona que se questione a tendência de constatar somente a letalidade mas não a potenciabilidade do *não-matar* na evolução da natureza humana (Waal, 1989; 1996). Existe um lado pacífico da natureza animal e, como Kropotkin (1914), Sorokin (1954) e Alfie Kihn (1990) demonstraram, da mesma forma há um lado cooperativo, altruísta e ‘brilhante’ na natureza humana.

Em um estudo comparativo sobre as agressões entre animais e entre humanos, o etologista-antropólogo Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1979:240-241) descobriu que há uma base biológica para a premissa espiritual de não matar. Observando que “em muitas espécies animais a agressão entre os seus membros está tão ritualizada que não resulta em danos físicos”, ele percebe a existência de técnicas humanas similares e mais elaboradas para evitar o derramamento de sangue. “Até certo ponto”, ele conclui, “um filtro normativo biológico determina o mandamento: ‘Não matarás’”. No entanto, “no decorrer processo de *pseudo-especiação* cultural (que define os outros como não totalmente humanos e, por isso, como sujeito de depredação), os homens super-impuseram, sobre o seu filtro normativo biológico que os impede de matar, um filtro normativo cultural que os ordena a fazer isto”. Na guerra, “isto leva a um conflito de normas do qual o homem é consciente através do remorso, que o atormenta tão logo aprisione o inimigo e o encare como um ser humano”. Isto é evidenciado através das necessidades, que têm guerreiros após matar, de purificação e de aceitação social.

Confirmando a tese de Eibl-Eibesfeldt, está a descoberta de Grossman de que “em toda a história a maioria dos homens nos campos de batalha não tentaram matar o seu inimigo, nem mesmo para salvar suas próprias vidas ou a vida dos seus amigos” (Grossman, 1995:4). Grossman percebe

que as baixas psiquiátricas entre os soldados que mataram pessoalmente são maiores do que os que não mataram. O psicólogo de soldados e o etologista-antropólogo diferem somente nas implicações que os seus descobrimentos exercem nas políticas. Para o primeiro, a meta é proporcionar treinamento profissional para superar a resistência a matar. Para este último, o problema é pôr a cultura em conformidade com a natureza humana do *não-matar*. Eibl-Eibesfeldt (*op. cit.*: 241) conclui:

A raiz do desejo universal pela paz apóia-se neste conflito entre as normas culturais e biológicas, que fazem com que o homem queira pôr em acordo os seus filtros normativos biológicos e culturais. Nossa consciência é a nossa esperança e, baseando-se nisso, uma evolução racionalmente guiada pode levar à paz. Isto pressupõe o reconhecimento do fato de que a guerra concretiza funções que terão se ser realizadas de alguma outra forma, sem o derramamento de sangue.

A ciência neurológica oferece mais apoio para confiar-se no potencial humano do *não-matar*. Nomeando as suas aproximações de “neuro-realismo”, o pioneiro neurocientista Bruce E. Morton (2000) apresenta um “Modelo Dual Tetracerebral de Lateralidade Comportamental”, que descreve as bases neurológicas do matar e do *não-matar*. As quatro partes do modelo “funcionam nas duas maneiras de um sistema tetrádico simples”. Elas são o cerne do sistema nervoso central (instintos), do sistema límbico (emoções), dos sistemas dos hemisférios direito e esquerdo (imaginação e intelecto) e do sistema da intuição neocerebelar. Esta “Fonte Superior” é “verdadeira, criativa, auto-disciplinada, altruísta, cooperativa, simpática e não-violenta”. Isto facilita a sobrevivência a longo prazo do grupo e é “estritamente um fenômeno, acessível a todos, que depende do cérebro”. O surgimento da “Fonte” dentro da consciência pode ser evocado de três maneiras: pelo trauma de proximidade à morte, por algumas drogas alucinógenas e, o mais importante, por meditação. Na vida social cotidiana, a “Fonte” intuitivamente facilita os benefícios emergentes da sinergia “para uma comunidade não-violenta”. Isto se beneficia da e contribui para a ausência das ameaças letais à sobrevivência.

Desde modo, a ciência cerebral neuro-realista proporciona as bases para a auto-ativação do compromisso com a não-violência e a transformação social que concorda inteiramente com a espiritualidade do *não-matar* e com

a relutância biológica para matar. Isto também é compatível com a perspectiva hindu *Vivekananda* de que a tarefa dos grandes mestres religiosos não é trazer Deus do lado exterior, mas ajudar cada pessoa a fazer sair a piedade preexistente dentro dela. Isto ressoa com a afirmação do cristão Tolstoy de que “o reino de Deus está dentro de você” (Tolstoy, 1974). Compare com a perspectiva do indiano místico Kabir do século XV:

Entre os dois olhos está o Mestre,
O mensageiro do Senhor.
Dentro do teu próprio corpo reside o teu Senhor,
Para que abrir os olhos exteriores para procurá-Lo?
(Sethi, 1984:56-57)

Suponhamos, no entanto, que as disfunções biológicas do cérebro predis põem alguns indivíduos a serem assassinos compulsivos. Até mesmo se tal letalidade é dirigida biologicamente e não produzida pelas condições ou pela cultura, a engenhosidade científica promete permitir que os psicopatas liberem a si mesmos da compulsão por matar. Com o aprimoramento da moderna neurociência, da genética e de outras biociências, não se pode mais supor a inevitável letalidade da ‘natureza humana’, até mesmo quando ligada a um problema biológico atípico.

A pesquisa fundamental e aplicada do neuropsicólogo do desenvolvimento, Robert G. Heath (Restak, 1979: 118-133), oferece-nos um exemplo pioneiro. Ele especula que a compulsão por matar de alguns indivíduos está relacionada com impedimentos dos circuitos elétricos (“caminhos do prazer”) ligando áreas do cérebro que conectam emoções (sistema límbico) e o movimento corporal (cerebelo). Através do experimento de criar chimpanzés com a cabeça imobilizada ou dando-lhes voltas em uma cadeira giratória, ele ainda propõe a hipótese de que a promoção ou o impedimento destes circuitos está ligada ao grau de movimento corporal no desenvolvimento da primeira infância. Conseqüentemente, descobriram que os chimpanzés imobilizados são mais agressivos e os outros mais sociais. Procedendo à aplicação humana em assassinos reclusos, implantaram um pequeno eletrodo na parte traseira do cérebro que poderia ser auto-controlado

através de um estimulador de bolso operando por um dispositivo implantado no ombro do assassino compulsivo (“estimulador cerebelar” ou “feitor de paz cerebelar”). Quando o sentimento de disforia e a vontade de matar aparecem, a pessoa pode ativar os “caminhos do prazer” para removê-los. Alguns indivíduos diagnosticados como “criminalmente insanos” experimentaram um alívio imediato depois de anos de confinamento solitário ou aprisionamento. Outros sofreram o desaparecimento gradual das tendências suicidas e homicidas. No entanto, houve falhas. Em um caso, a conexão cerebelar rompeu-se e o paciente imediatamente matou uma enfermeira com uma tesoura. Contudo, os êxitos deste procedimento pioneiro desafiaram as novas teorias e as inovações tecnológicas para liberar a humanidade do pessimismo letal biológico.

Encontramos outras premissas para o otimismo ao *não-matar* - contrastando bruscamente com o pessimismo da ciência política - nas conclusões de 23 psiquiatras da Universidade de Stanford que formaram um comitê para estudar a “crise da violência” nos Estados Unidos seguida aos assassinatos de Martin Luther King Jr. e do Senador Robert F. Kennedy (Daniels, Gilula e Ochberg, 1970). Depois de examinar a violência e a agressão em relação com a biologia, psicodinâmica, ambiente, raiva, conflitos inter-grupais, meios de comunicação, armas de fogo, enfermidades mentais, uso de drogas e outros fatores, Daniels e Gulila concluem: “*É provável que já saibamos o suficiente para encerrar a era de violência do homem se nos determinarmos a buscar alternativas*” (p. 441, ênfase nossa).

Estudos de casos de homicídios apresentados pelo psiquiatra George F. Solomon (1970) fazem compreensível e efetivamente previsível o matar, em contraste com a irremediável explicação da ‘natureza humana’. Em um caso, a experiência de socialização de um aparentemente indiferente franco-atirador, assassino de mulheres, incluía: negligência parental pelo seu pai, viciado em jogos; sedução pela sua mãe, alcoólatra e promíscua; fascinação por armas e uso de drogas para bloquear as “horríveis imagens” do sentimento de culpa pelo incesto. Em outro caso, os antecedentes de um assassino do novo marido da sua ex-mulher incluíam: pobreza; ódio do seu pai por violentar a sua mãe; convulsão após uma pancada na cabeça

que lhe deu seu pai; ridicularizações maternas; espancamento pelos irmãos; ser primeiro-sargento da Infantaria da Marinha; casamento com uma prostituta que conheceu em um bordel, com quem teve dois filhos; estupro e tentativa de suicídio (cortando os seus próprios pulsos) após descobrir a infidelidade da sua mulher enquanto trabalhava no exterior; ser ameaçado pela sua mulher com uma arma de calibre 38 e uso da sua arma de trabalho com a qual ele matou - não ela - mas o seu novo marido durante uma briga doméstica entre os três sobre a pensão alimentícia e os direitos de visita às crianças. Solomon (1970: 387) conclui:

Como um psiquiatra, tenho um firme comprometimento com a idéia de que o comportamento humano pode ser modificado. Nossas falhas na prevenção e no tratamento estiveram baseadas na ignorância, que pode ser melhorada por meio de mais pesquisas; na falta de implementação dos princípios reconhecidos; na relutância por inovar e num afã de vingança ao desvio social mais além do que qualquer 'incurabilidade' intrínseca da pessoa propensa à violência. A capacidade humana para o crescimento e cura é grande e, especialmente, a sua propensão à violência pode ser detida.

Na antropologia, o recente interesse em compreender as capacidades humanas para a não-violência e a paz quando contrastada com a costumeira ênfase na violência e na agressão vem produzindo conhecimentos para questionar a suposição de que uma sociedade sem se matar é impossível (Sponsel e Gregor, 1994b; Sponsel, 1996). Como Leslie E. Sponsel explica, "as sociedades não-violentas e pacíficas parecem ser raras - não porque de fato o são, mas porque a não-violência e a paz muito raramente são consideradas nas pesquisas, nos meios de comunicação e nas outras áreas". E acrescenta: "é tão importante compreender as características, condições, causas, funções, processos e conseqüências da não-violência e da paz como o é compreendê-las no caso da violência e da guerra" (Sponsel, 1994a: 18-19).

Piero Giorgi (1999) e J. M. G Van der Dennen (19990;1995) avançaram no questionamento científico a respeito da suposição hobbesiana da letalidade universal entre os humanos primitivos. Numa revisão de dados sobre a guerra e a inimizade entre 50 mil povos 'primitivos' mencionados na literatura etnográfica durante o último século, apenas conseguiu confirmar explicitamente 2 mil grupos. Reconhecendo que a ausência de informação sobre a

‘beligerância’ entre os outros grupos, não prova, necessariamente, o seu caráter pacífico, Van der Dennen alerta sobre a aceitação dogmática da suposição da belicosidade humana universal (1990:257, 259, 264-269). Assim, menciona evidências etnográficas de 395 povos “extremamente não-guerreiros” desde os aborígenes aos zuni (1995: 595-619).

Revisando a literatura antropológica, Bruce D. Bonta (1993) identifica 47 sociedades que demonstram capacidades humanas para a “pacificidade”.

Define-se a pacificidade (...) como uma condição através da qual as pessoas vivem com um grau relativamente alto de harmonia inter-pessoal; experimentam pequenas violências físicas entre adultos, entre adultos e crianças e entre os sexos; desenvolveram estratégias viáveis para resolver conflitos e impedir a violência; estão comprometidas para evitar a violência (como a guerra) com outras pessoas; criam as suas crianças para adotar os caminhos de paz e têm uma forte consciência de si mesmos como pacíficos (Bonta, 1993:4).

Bonta encontra provas de pacificidade entre os amish, os anabatistas, balineses, bateques, birhor, brethren, buid, chewong, doukhobors, fipa, fore, gwi, hutters, ifaluk, inuit, jains, kadar, kung, ladakhis, lepchas, malapandaram, mbuti, mennonites, montagnais-naskapi, moravianos, nayaka, nubians, onge, orang san, sanpoil, salteaux, sermai, taitianos, tanka, temiars, toraja, os habitantes da Ilha de Tristão, waura, yanadi, zapotecas e os zuni.

Em um estudo mais aprofundado sobre resolução de conflitos entre 24 destes povos, Bonta (1996:403) conclui:

Muitas das noções correntes sobre o conflito e a resolução de conflitos que foram impostas pelos estudiosos ocidentais podem ser questionadas à luz do êxito da resolução pacífica de problemas nestas sociedades: nomeadamente, que o conflito violento é inevitável em todas as sociedades; que a punição e a força armada impedem a violência interna e externa; que as estruturas políticas são necessárias para prevenir os conflitos e que estes devem ser vistos como positivos e necessários. A prova contrária é que mais de metade das populações pacíficas não têm documentada a violência; raramente punem os adultos (exceto pela tentativa de ostracismo); lidam com os conflitos externos da mesma pacífica maneira com que lidam com os conflitos internos; não levam em consideração governos exteriores quando têm disputas internas e têm uma visão extremamente negativa do conflito.

Uma descoberta antropológica recorrente é a importância da socialização infantil e da auto-identidade comunitária, entre outros fatores que diferen-

ciam sociedades mais ou menos violentas (Fabbro, 1978). A sua importância é mostrada num estudo comparativo de Douglas P. Fry (1994) sobre suas vilas mexicanas zapotecas com características socioeconômicas similares, mas com diferenças marcadas nos índices de violência. Na pacífica La Paz, onde os homicídios são raros, os cidadãos vêem-se a si mesmos como “respeitosos, pacíficos, não-ciumentos e cooperativos” (*Id., ibid.*: 140). Na próxima e violenta San Andrés, há “em compensação, uma amplamente difundida crença ou sistema de valor que aprova a violência” (*Id., ibid.*: 141). A isto se acompanha a falta de respeito pela mulher, os maus-tratos domésticos, as punições físicas às crianças, filhos desobedientes, palavras grosseiras, pelejas causadas pelo álcool e o assassinato por rivalidades sexuais, brigas e vingança. Com condições materiais e estruturais muito parecidas, a taxa de homicídio em San Andrés é de 18.1 por 100 mil, comparada com a de 3.4 em La Paz. Esta comparação ajuda-nos a compreender que o pessimismo referente à natureza humana e as normas comunitárias que aprovelem a violência estão correlacionados com o matar; enquanto as crenças não-violentas e os valores predispõem uma sociedade na que não se mate.

Uma séria sustentação científica para se confiar nas capacidades humanas do *não-matar* proporciona a histórica “Declaração sobre a Violência” de Sevilha, emitida, em 16 de maio de 1986, por um grupo internacional de especialistas nas disciplinas de comportamento animal, genética comportamentalista, antropologia biológica, etologia, neurofisiologia, antropologia física, psicologia política, psiquiatria, psicobiologia, psicologia, psicologia social e sociologia². Eles declaram:

É cientificamente incorreto dizer que nós herdamos a tendência para fazer a guerra dos nossos ancestrais animais (...) *É cientificamente incorreto* dizer que a guerra ou outro comportamento violento está geneticamente programado na nossa natureza humana (...) *é cientificamente incorreto* dizer que no curso da evolução humana houve uma seleção dos comportamentos agressivos em detrimento de outros tipos de comportamento (...) *é cientificamente incorreto* dizer que os humanos têm um ‘cérebro violento’ (...) *é cientificamente incorreto* dizer que a guerra é causada pelo ‘instinto’ ou por qualquer outra motivação.

Paralelamente ao otimismo dos psiquiatras de Stanford em relação ao *não-matar*, os cientistas de Sevilha declaram:

Concluimos que a biologia não condena a humanidade à guerra, e que a humanidade pode ser liberta da escravidão do pessimismo biológico e encorajada com confiança a assumir as tarefas transformadoras necessárias neste Ano Internacional da Paz e nos anos que virão. Ainda que estas tarefas sejam institucionais e coletivas, elas também repousam na consciência de participantes individuais para quem o pessimismo e o otimismo são fatores cruciais. Assim como a ‘guerra começa nas nossas mentes’, a paz também começa nas nossas mentes. A mesma espécie que inventou a guerra é capaz de inventar a paz. A responsabilidade reside em cada um de nós (Adams, 1989:120-121; 1997).

Em 2 de agosto de 1939, Albert Einstein escreveu uma carta para o presidente Franklin D. Roosevelt informando-o de que aquele físico nuclear tinha atingido um ponto no que a criação de “um novo tipo de bombas extremamente poderoso” era “concebível” (Nathan e Norden, 1968:295). Isto levou à formação de um comitê assessor, um investimento inicial de seis mil dólares por parte do governo dos Estados Unidos, a organização do multibilionário Projeto Manhattan e a criação e o uso, seis anos depois, das primeiras bombas de urânio e plutônio do mundo. Sessenta anos depois, é possível afirmar que há novas evidências científicas sobre capacidades humanas para a não-violência que - se sistematicamente integradas e avançadas - viabilizariam a possibilidade de encorajar a auto-transformação humana para o *não-matar*. Entre os indicadores estão mais de uma centena de teses doutorais, que apareceram desde 1963 nos Estados Unidos, abordando pesquisas na ‘não-violência’, somente entre os campos como antropologia, educação, história, língua e literatura, filosofia, psicologia, ciência política, religião, sociologia, linguagem e teologia (*Dissertation Abstracts Internacional*, 1963-).

Acrescentando as pesquisas feitas nos outros países como a Índia, em línguas outras que não o inglês, em artigos apresentados em congressos, em livros e simpósios interdisciplinares (Kool, 1990; 1993), em análises integradas pioneiras (Gregg, 1966), em novas revistas (*Internacional Journal of Nonviolence*, 1993-), num estudo bibliográfico anotado de grandes dimensões sobre a ação não-violenta (McCarthy e Sharp, 1997) e em outras fontes - torna-se claro que um *corpus* substancial de conhecimento sobre a não-violência vem cres-

cendo complementarmente à literatura sobre ‘paz’ e ‘resolução de conflitos’. A potencialidade do atual conhecimento sobre a não-violência é funcionalmente comparável ao estado da física nuclear em 1939.

Mostras destacadas das capacidades do não-matar

Emile Durkheim (1858-1917), um fundador da sociologia moderna, pediu atenção para as ‘mostras destacadas’ da vida social relacionadas às questões de interesse teórico. Esta idéia é levada adiante pelo psicólogo social estadunidense Donald T. Campbell que ensinou a estudantes de ciência política da Northwest University a estarem alertas e a observarem “experimentos sociais que acontecem naturalmente” muito parecidos àqueles que podem ser arranjados nos experimentos de laboratório (Paige, 1971). Desde que a ciência política esteja propensa a desenvolver teorias desde a observação - tal como a elaboração teórica das técnicas do implacável mandatário Cesare Borgia n’*O Príncipe* de Maquiavel - exemplos do comportamento do não-matar surgidos ‘naturalmente’ de experimentos contemporâneos e históricos são especialmente significantes para reconhecer as possibilidades de uma mudança social não-violenta.

Entre as manifestações das capacidades para o não-matar mais destacadas estão as políticas públicas, instituições, expressões culturais, lutas políticas não-violentas, exemplos históricos e indivíduos engajados.

Políticas públicas

Exemplos memoráveis de decisões políticas inclinadas à realização de sociedades sem o matar são vistas em países que aboliram a pena de morte, países que não têm exércitos, países que reconhecem o direito da objeção de consciência para o matar no serviço militar.

Em setembro de 2006, 88 dos 196 países e territórios aboliram a pena de morte para todos os crimes.

Tabela 2. Países e territórios sem pena de morte (88)

África do Sul	Geórgia	Palau
Alemanha	Grécia	Panamá
Andorra	Guiné-Bissau	Paraguai
Angola	Haiti	Polônia
Armênia	Honduras	Portugal
Austrália	Hungria	Reino Unido
Áustria	Ilhas Marshall	República
Azerbaijão	Ilhas Maurício	Checa
Bélgica	Ilhas Salomão	República
Bósnia- Herzegovina	Irlanda	Dominicana
Bulgária	Islândia	República
Butão	Itália	Eslovaca
Cabo Verde	Kiribati	Romênia
Camboja	Libéria	Samoa
Canadá	Liechtenstein	San Marino
Chipre	Lituânia	São Tomé e
Colômbia	Luxemburgo	Príncipe
Costa do Marfim	Macedônia	Seicheles
Costa Rica	Malta	Senegal
Croácia	México	Sérvia
Dinamarca	Micronésia	Suécia
Djibuti	Moçambique	Suíça
Equador	Moldávia	Timor Lorosae
Eslovênia	Mônaco	Turcomenistão
Estado	Montenegro	Turquia
Espanhol	Namíbia	Tuvalu
Estônia	Nepal	Ucrânia
Filipinas	Nicarágua	Uruguai
Finlândia	Niue	Vanuatu
França	Noruega	Vaticano
	Nova Zelândia	Venezuela
	Países Baixos	

Fonte: Anistia Internacional, 2006.

Cada caso de completa abolição da pena capital é de interesse obrigatório para as políticas públicas e para ciência. Por que, como e quando cada governo decidiu não matar? Por que em alguns países, culturas e regiões estão contempladas enquanto outras estão evidentemente ausentes? Que processos históricos de inovação e difusão justificam o padrão global atual? E que implicações estes exemplos de mudança não-violenta têm para a realização universal futura de sociedades sem o matar?

Ademais dos países completamente abolicionistas, 11 Estados aboliram a pena de morte por crimes ordinários, mantendo-a apenas para circunstâncias especiais de lei marcial ou guerra (por exemplo, Albânia, Argentina, Chile, Bolívia, Brasil e Israel). Além disso, 30 estados mantêm a pena de morte na lei, mas não executaram ninguém por 10 ou mais anos (por exemplo, Argélia, Congo, Quênia, Papua Nova Guiné, Rússia e Sri Lanka). Outros sessenta e oito países mantêm a pena de morte na lei e continuam aplicando-a (incluindo China, Egito, Índia, Indonésia, Irã, Japão, Nigéria, Paquistão e Estados Unidos). Enquanto os Estados Unidos mantêm a pena de morte para crimes federais, doze dos seus 50 estados e o Distrito de Columbia a aboliram: Alasca, Havai, Iowa, Maine, Massachusetts, Michigan, Minnesota, Dakota do Norte, Rhode Island, Vermont, West Virginia e Wisconsin.

Apesar das oscilações entre a rejeição e a re-imposição, a tendência global para a abolição da pena de morte pelos governos que superam as tradições de violência, reforça a confiança na viabilidade das sociedades sem o matar. O assassinato de cidadãos não precisa fazer parte do ‘contrato social’ de Rosseau e tampouco ser um atributo inalienável da política como prescrito por Max Weber.

Consideremos também os países sem exército, 27 em 2001. Todos são membros das Nações Unidas, exceto das Ilhas de Cook, Niue e o Vaticano.

Tabela 3. Países sem exércitos (27)

Sem exércitos (19)

Costa Rica	Panamá
Dominica	Samoa
Grenada	San Marino
Haiti	Santa Lúcia
Ilhas Maurício	São Cristóvão e Nevis
Ilhas Salomão	São Vicente e Grenadinas
Kiribati	Tuvalu
Liechtenstein	Vanuatu
Maldivas	Vaticano
Nauru	

Sem exército, mas com Tratado de Defesa (8)

Andorra (Estado Espanhol e França)
Ilhas de Cook (Nova Zelândia)
Ilhas Marshall (Estados Unidos)
Islândia (OTAN e Estados Unidos)
Micronésia (Estados Unidos)
Mônaco (França)
Niue (Nova Zelândia)
Palau (Estados Unidos)

Fonte: Barbey, 2001.

Além disso, pelo menos 18 territórios dependentes ou regiões geográficas estão desmilitarizadas por acordos com o estado que lhes reclama a soberania, como é o caso das Ilhas Aland da Finlândia, ou por tratados, incluindo a Antártida e a Lua (Barbey, 2001).

A ausência de exércitos pode ser surpreendente em países onde são considerados indispensáveis para a identidade nacional, controle social, defesa

e ataque. Mas, ainda que os países sem exércitos sejam pequenos - e apesar de se indique que alguns deles mantenham dependência com exércitos aliados ou que tenham presença de forças paramilitares - demonstram a possibilidade de um estado não-militar. Nações que não matam não são impensáveis.

Nos países que têm exércitos, o reconhecimento estatal da objeção ao serviço militar proporciona mais evidências do potencial político do *não-matar*. Em 1998, 47 países reconheciam no seu direito alguma forma de objeção a matar que tivessem os seus cidadãos no serviço militar, por seguir certos princípios.

Tabela 4. Países e territórios que reconhecem a objeção de consciência ao serviço militar (48)

África do Sul	Estônia	Portugal
Alemanha	Finlândia	Quirguistão
Austrália	França	Reino Unido
Áustria	Grécia	República
Azerbaijão	Guiana	Checa
Bélgica	Hungria	República de
Bermudas	Israel	Chipre (Sul)
Brasil	Itália	Romênia
Bulgária	Letônia	Rússia
Canadá	Lituânia	Sérvia
Croácia	Malta	Suécia
Dinamarca	Modávia	Suíça
Eslováquia	Montenegro	Suriname
Eslovênia	Noruega	Ucrânia
Estado Espanhol	Países baixos	Uruguai
Estados Unidos	Paraguai	Uzbequistão
	Polônia	Zimbábue

Fonte: Horeman e Stolwijk, 1998 [atualizado].

Os fundamentos legais aceitáveis para a objeção variam muito, indo desde restritos requisitos religiosos ao amplo reconhecimento de razões espirituais, filosóficas, éticas, morais, humanitárias ou políticas para recusar-se a matar. Também amplamente variados são os requisitos para o serviço alternativo, a capacidade dos soldados já em serviço para reclamar a objeção de consciência e o grau de fiabilidade na implementação das leis (Moskos e Chambers, 1993). O direito corrente mais liberal para o *não-matar* está presente no artigo 4º da Lei Básica de 1949 da República Federativa da Alemanha: “Ninguém deve ser forçado a prestar o serviço de guerra com armas contra a sua consciência” (Kuhlmann e Lippert, 1993:98). Como é o caso da abolição da pena de morte e do surgimento de países sem exércitos, as origens, os processos, os padrões globais e a possibilidade do reconhecimento político da recusa para servir como assassinos militares é de incomparável interesse científico.

Instituições Sociais

Já apareceram em várias partes do mundo instituições que se aproximam àquelas apropriadas ou funcionais para a transição às futuras sociedades nas que não se mate. Elas proporcionam mais provas da capacidade humana para com o compromisso de não matar. Se estas dispersas instituições fossem criativamente combinadas e adaptadas às necessidades de qualquer uma sociedade, seria plausível, ainda nos nossos tempos, visualizar uma sociedade sem matar que não seja produto das hipotéticas especulações, mas baseada em experiências humanas demonstradas. Entre as muitas, algumas são brevemente mencionadas aqui. Cada uma tem uma história que merece ser contada por inteiro.

Instituições Espirituais

As instituições religiosas inspiradas nas crenças do *não-matar* podem ser encontradas por todo o mundo. Entre elas estão os *Jains* do Leste, os *Quakers* do Oeste, a Associação da Paz e Irmandade Universal, do Japão, a comunidade budista *Plum Village* na França, a igreja Simon Kimbangu na

África, os *Doukhobor* (Lutadores Espirituais) pacifistas da Rússia e do Canadá, e a Irmandade Judia da Paz nos Estados Unidos. Globalmente, a Irmandade Internacional da Reconciliação, fundada em 1919, junta homens e mulheres de todas as fés “que, baseados na crença do poder do amor e da verdade para criar a justiça e restabelecer a comunidade, comprometem-se a levar a não-violência como um meio de vida e como um meio de transformação - pessoal, social, econômica e política”.

Instituições Políticas

Um partido político comprometido, por princípios, com a não-violência é a o Partido da Irmandade da Grã-Bretanha, fundado por Ronald Mallone, John Loveseed e outros pacifistas cristãos conjuntamente com veteranos da II Guerra Mundial, em 1955³. O partido luta contra todos os preparativos para a guerra e para justiça social e econômica, enquanto celebra as artes e os esportes. Na Alemanha, a “não-violência” é reivindicada entre os notáveis valores do ecológico *Die Grünen* (Partido Verde) fundado por Petra K. Kelly e trinta outras pessoas em 1979⁴. Entre as fontes de inspiração estavam os movimentos de não-violência associados com Gandhi e Martin Luther King Jr. (Kelly, 1989). Apesar de não ter um destaque tão certo na prática política, a difusão mundial dos partidos verdes estabelecem um precedente político significativo da inclusão da não-violência como um compromisso fundacional por um inovador partido-movimento social. O Partido Pacifista dos Estados Unidos, fundado em 1983 a partir dos princípios espirituais, científicos e humanistas de Bradford Lyttle, que se candidatou às eleições presidenciais em 1996 e 2000, busca a transformação não-violenta da sociedade estadunidense e o seu papel no mundo⁵. Na Índia, o Partido *Sarvodaya*, fundado por T.K.N Unnithan e outros, entrou na arena eleitoral para promover o modelo de Gandhi para o desenvolvimento social ao bem-estar de todos⁶. Justificando o seu rompimento com a tradição gandhiana de se permanecer distante da política, o Partido *Sarvodaya* explica: “O poder tem caráter neutro, e torna-se corrupto somente nas mãos de pessoas corruptas”. Em um nível global, o excepcional Partido Radical Transnacional⁷, inspirado na não-violência gandhiana, surgiu do italiano *Partito Radicale*, em 1987. O seu pro-

pósito é o de trabalhar exclusivamente internacionalmente para exercer certa influência da não-violência sobre as Nações Unidas; por exemplo, para a abolição mundial da pena de morte, para o reconhecimento da objeção de consciência e para a acusação de criminosos de guerra. O partido não concorre a eleições nacionais; aceita-se a dupla militância em qualquer partido; e as quotas são calculadas em 1% do produto interno bruto *per capita* dos países dos membros. Sob a imagem de Gandhi, o partido proclama: “A lei transnacional e a não-violência são os caminhos mais radicais e mais eficientes para construir um mundo melhor”.

Instituições Econômicas

As instituições econômicas mais notáveis que expressam os princípios do *não-matar* incluem um fundo de inversões mutualista que não invista na indústria de guerra (*Pax World Fund*); um sindicato inspirado na não-violência gandhiana e kinguiana (*United Farm Workers of America*, fundado por César Chavez, Dolores Heurta e outros); e um amplo programa de desenvolvimento da comunidade em Sri Lanka, baseado nos princípios da não-violência budista (a *Sarvodaya Shramadana Sangamaya*, liderada por A. T. Ariyaratne). Apesar de ter um êxito limitado, a experiência do movimento *bhoodan* (doação de terra) indiano, para transferir a terra aos que não a têm - inspirado na teoria de Gandhi de ‘fideicomisso’ e comandado por Vinoba Bhave (1994) e Jayaprakash Narayan (1978) - demonstrou que o compartilhamento não-violento dos escassos recursos não é impensável. Fundações Filantrópicas apóiam o serviço não-violento à sociedade: A Fundação Gandhi (Londres), a Fundação Internacional *Savodaya* (Bangalore) e o Instituto A. J. Must (Nova Iorque).

Instituições Educacionais

A possibilidade de se basear toda uma universidade no espírito multi-crente da não-violência ao serviço das necessidades humanas foi um legado do inspirado educador gandhiano, o Dr. G. Ramachandran (1903-1995), fundador do Instituto Rural Gandhigram (Deemed University) em Tamil Nadu, na Índia. Servindo a 30 vilas vizinhas, algumas das importantes ca-

racterísticas fundacionais da Universidade eram: 1) combinar os estudos disciplinares com as aplicações na comunidade; ciência política e processos de tomada de decisões comunitários; física eletrônica doméstica; biologia e saneamento de poços; arte e desenvolvimento criativo de crianças, 2) requerer teses sobre resolução de conflitos a cada estudante, 3) manter um ensino trilingüe, com tãmil para necessidades locais, hindi para integração nacional e inglês como uma janela para o mundo, e 4) engajar todos aos trabalhos de mantimento do *campus*; sem, por exemplo, porteiros, jardineiros e cozinheiros.

A diferença da contribuição de Ramachandran foi estabelecer dentro da sua instituição de educação superior uma alternativa não-violenta para o serviço militar - uma *Shanti Sena* (Corpos de Paz) - cujo chefe dinamizador e organizador, N. Radhakrishnan (1992; 1997), tornou-se professor de Humanidades. De 1958 a 1988, a *Shanti Sena* treinou 5.000 jovens voluntários, homens e mulheres, disciplinados e uniformizados que prometeram “trabalhar pela paz e estar preparados, se necessário, para dar a sua própria vida por ela”. Combinando treinamento espiritual, físico, intelectual e organizacional, o *Shanti Sena* preparou estudantes para a resolução de conflitos, funções de segurança, ajuda de emergência e serviços comunitários que respondessem às necessidades da comunidade. A proposta foi sempre trabalhar *em conjunto com* as vilas para melhorar aspectos como o cuidado com as crianças, serviços sanitários, casa e a preservação das tradições e artes folclóricas. Enquanto a meados dos anos 70 alguns universitários urbanos da Índia foram atacados com bombas incendiárias como instrumentos de opressão, os vizinhos das proximidades de Gandhigram levaram a cabo festivais para celebrar a ascensão do seu Instituto Rural ao *status* de universidade (a Deemed University). A *Shanti Sena* assumiu a responsabilidade pela segurança do *campus*. Não foi permitido nenhum policial armado nas instalações, até mesmo durante as visitas dos primeiros-ministros indianos Nerhu, Indira Gandhi e outros dignitários.

Instituições de Treinamento

As instituições que proporcionam treinamentos não-violentos para mudança social, intervenção em zonas de conflito, defesa social e outros propó-

sitos vêm aparecendo muito rapidamente. Necessitam-se cada vez mais treinadores experientes dentro e fora do espaço nacional que, por sua vez, estão contribuindo para fazer crescer a confiança na capacidade humana de substituir meios violentos por métodos não-violentos para a resolução de conflitos. Como exemplo, algumas organizações e treinadores destacados (Beer, 1994): a Escola G. Ramachandran de Não-violência (N. Radhakrishnan), Brigadas de Paz Internacionais (Narayan Desai), Instituto Martin Luther King Jr. da Flórida para a Não Violência em conjunto com LaFayette e Associados (Bernard LaFayette Jr., Charles L. Alphin e David Jehnsen), Irmandade Internacional da Reconciliação (Hildegard Goss-Mayr e Richard Deats), Oficinas do Centro de Treinamento (George Lakey), Resistentes Internacionais à Guerra (Howard Clark), Centro Palestino para o Estudo da Não-violência (Mubarak Awad), Não-violência Internacional (Michael Beer), Serviços Paz e Justiça (Adolfo Pérez Esquivel), Rede Internacional de Budistas Engajados (Yeshua Moser-Puangsuwan) e TRANSCEND (Johan Galtung).

Um importante recurso para treinar o pessoal à defesa não-violenta e desenvolvimento do caráter com profundas implicações à extrapolação para a mudança social estratégica não-violenta é a arte marcial não-assassina *Aikido*, oriunda do Japão. Como ensinou o seu fundador, Morihei Ueshiba, “bater, ferir ou destruir é o pior pecado que um homem pode cometer”. O objetivo da *Aikido* é a harmonia com a força da vida do universo. “*Aikido* é a manifestação do amor” (Stevens, 1987:94, 112; Yoder, 1983:28).

Instituições de Segurança

Muitas instituições espalhadas pelo mundo ilustram a capacidade de alcançar a segurança comunitária através de meios não-violentos. Entre elas, encontramos países com cidadãos praticamente desarmados (Japão), polícia praticamente sem armas de fogo (Grã-Bretanha), prisões sem guardas armados (Finlândia), zonas de paz desarmadas (Sítio Cantomanyog, Filipinas) e associações para a defesa civil desarmada (*Bund für Soziale Verteidigung*, Minden, Alemanha), além de organizações não-violentas que levam a cabo intervenções de paz nas zonas de combates (Moser-Puangsuwan e Weber, 2000; Mahony e Eguren, 1997). A elas devemos adicionar os vários movimen-

tos de governos e as organizações dos cidadãos direcionadas a um mundo livre das armas: para abolir armas nucleares, biológicas e químicas; e para banir pistolas, armas de assalto e minas terrestres. Entre estas organizações estão o Centro para Paz e Reconciliação, fundado pelo antigo presidente da Costa Rica e prêmio Nobel da Paz em 1987, Oscar Arias Sánchez, para a desmilitarização e a resolução de conflitos; o movimento para abolir o comércio de armas, seguindo a experiência de oposição ao comércio de escravos; e Sociedade Natureza Sem armas fundada nas Filipinas por Reynaldo Pacheco e Haydee Y. Yorac, dedicada a salvar seres humanos como uma “espécie em vias de extinção” (Villavincensio-Paurom, 1995).

Instituições de Pesquisa

No ocidente, a Instituição Albert Einstein (Cambridge, Massachusetts), fundada por Gene Sharp, leva a cabo pesquisas nas lutas não-violentas para a democracia, segurança e justiça por todo o mundo. No oriente, o Instituto Gandhiano de Estudos (Varanasi, Índia), fundado por Jayaprakash (‘J.P’) Narayan, conduz pesquisas em ciências sociais para apoiar a mudança não-violenta. Em um nível transnacional, a Comissão da Não-violência da Associação Internacional de Pesquisas de Paz, fundada por Theodore L. Herman, promove um compartilhamento mundial de descobertas em investigação, educação e ação.

Instituições para Resolução de Conflitos

Os exemplos de instituições dedicadas a resolver problemas a partir dos princípios do *não-matar* incluem a Anistia Internacional (defesa dos direitos humanos e abolição da pena de morte), Greenpeace Internacional (defesa do meio-ambiente e abolição das armas nucleares), e os Resistentes Internacionais à Guerra (defesa da objeção de consciência ao serviço militar e resistência a todos os preparativos para a guerra), e Médicos sem Fronteiras (cuidado médico-humanitário para vítimas da violência).

Meios de Comunicação

A possibilidade de meios de comunicação que informem e comentem a respeito das condições globais e locais desde uma perspectiva do *não-matar* é ilustrada pelo trabalho do jornalista pioneiro Colman McCarthy (1994) e por

várias publicações ao redor do mundo. Elas incluem *Day by Day*; a imprensa mensal, revistas de arte e de esportes do partido pacifista britânico da Irmandade (Londres); o budista *Sementes de Paz* de Bangkok; o internacionais *Peace News: for Nonviolent Revolution* (Londres); o mensal *Non-violence Actualité* francês (Montargis); o *Azione Nonviolenta* italiano (Verona); o *Graswürtzel-revolution* alemão (Oldenburg); e as revistas estadunidenses *Fellowship* (Nyach, Nova Iorque) e o *Nonviolent Activist* (Nova Iorque); entre muitos outros. Jornais como o *Social Alternatives* (Brisbane, Austrália), *Gandhi Marg* (Nova Delhi) e o *Intenational Journal of Nonviolence* (Washington, D.C) evocam e comunicam perspectivas intelectuais não-violentas sobre diversos assuntos sociais. Algumas editoras como Navajivan (Ahmedabad, Índia), New Society Publishers (Blaine, Washington), Non-violence Actualité (Montargis, França) e Orbis Books (Maryknoll, Nova Iorque) são especializadas em livros para educar à mudança social não-violenta.

Recursos Culturais

Os recursos culturais não-violentos são criações artísticas e intelectuais que elevam o espírito humano e inspiram avanços para a realização de uma sociedade na que não se mate. Isto inclui canções folclóricas (*We Shall Overcome*), óperas (*Satyagraha*, de Philip Glass), romances (*Lay Down Your Arms*, de Bertha von Suttner), poesia (*Johnny's Song*, de Steve Mason), arte (*Seed for the planting must not be ground*, de Käthe Kollwitz) e filmes (*Gandhi*, de Richard Attenborough). O Centro para Não-violência através das Artes, fundado em 1995 por Mallika Sarabhai em Ahmedabad, Índia, busca sinergizar a criatividade do *não-matar* para a transformação social nas artes visuais, performáticas e literárias.

Lutas políticas não-violentas

Apesar de não ser uma novidade para a história, as lutas políticas não-violentas nesta última metade do século XX manifestaram cada vez mais o potencial humano para o *não-matar*. “Já em 1980”, observa Gene Sharp, “era impensável para a maioria das pessoas que a luta não-violenta - ou o poder popular - pudesse, dentro de uma década, ser reconhecida

como uma força muito importante, determinando o rumo das políticas por todo o mundo” (Sharp, 1989:4). De 1970 a 1989, Sharp percebe significantes lutas não-violentas pelo menos nos seguintes lugares: *África* (África do Sul, Argélia, Marrocos e Sudão), *Ásia* (Burma, China, Coréia do Sul, Índia, Japão, Paquistão, Filipinas e Tibet), *Américas* (Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Estados Unidos, Haiti, México, Nicarágua e Panamá), *Europa* (Estônia, França, Alemanha Oriental e Ocidental, Hungria, Irlanda, Iugoslávia e Letônia), *Oriente Médio* (a Palestina ocupada por Israel), e o Pacífico (Austrália e Nova Caledônia). Desde 1989, as demonstrações do poder popular não-violento contribuíram para o fim dramático do regime Comunista de partido único na antiga União Soviética, Europa Oriental, Repúblicas Bálticas e Mongólia; para a reunificação pacífica da Alemanha e para o fim do *apartheid* na África do Sul.

Apesar de nem todas as lutas não-violentas terem sido completamente livres de violência, apesar de algumas terem sido brutalmente reprimidas como em Burma em 1988 e na China em 1989, e apesar de alguns comentaristas terem atribuído o seu êxito à ameaça de usar a letalidade - partem nomeadamente das tradições sangrentas das revoluções americana, francesa, russa, chinesa e outras também violentas. Aprendendo dos exemplos do movimento de independência gandhiano na Índia que contribuiu para o colapso do sistema colonial no mundo, do movimento de Martin Luther King Jr. para os direitos civis das minorias étnicas nos Estados Unidos, do movimento pró-democrático não-violento pelo poder popular nas Filipinas, do movimento contra a guerra nuclear, das ações de defesa ambiental e de outras experiências - gradualmente um repertório de poderosas táticas e estratégias não-violentas está emanando da prática, incluindo o uso de altas tecnologias. Por outro lado, alguns regimes estão começando a mostrar certa atitude menos letal na hora de minguar as demandas cidadãs de paz, liberdade e justiça.

Além das grandes lutas que mostraram capacidades de mudanças estruturais e de influenciar regimes, muitos movimentos sociais buscaram mudanças específicas para estabelecer rasgos de uma sociedade sem o ma-

tar. Entre eles estão os movimentos para abolir a pena de morte; para alternativas ao aborto; para reconhecer a objeção de consciência ao serviço militar; para abolir os exércitos; para estabelecer a defesa civil não-violenta; para buscar a segurança não-violenta nas áreas de combate rural e urbano; para finalizar os impostos de guerra; para acabar com as armas nucleares, biológicas e químicas; para abolir as minas terrestres, armas automáticas e pistolas; para retirar o apoio econômico à letalidade; para proteger os direitos humanos dos indivíduos, das minorias e dos indígenas; para proteger o meio-ambiente da destruição; e para conceber outras mudanças políticas, militares, econômicas, sociais e culturais.

Indo mais além da espontaneidade, as lutas não-violentas no fim do século XX - ajudadas pelas pesquisas pioneiras de Gene Sharp (1973), Johan Galtung (1992;1996), Jacques Semelin (1993), Michael Randle (1994) e outras - estão se tornando mais auto-conscientes dos seus princípios, mais criativas e mais estendidas através da difusão pelas comunicações globais.

No meio da continuidade do derramamento de sangue na era da globalização, cada vez mais movimentos não-violentos surgem e difundem por todo o mundo através de processos de inovação e emulação para desafiar a violência e as injustiças do estado e da sociedade (Powers e Vogele, 1997; Zunes, Kurtz e Asher, 1999; Ackerman e DuVall, 2000).

Raízes Históricas

A história proporciona relevantes afloramentos das capacidades para o *não-matar*, freqüentes nos períodos de grande violência. Quando as suas manifestações são agrupadas globalmente, pode-se criar uma história da humanidade que não mate. Alguns vislumbres de certos elementos constituintes já podem ser reconhecidos agora.

A convicção e o compromisso com o *não-matar* são irreprimíveis. Por mais de 2 mil anos de histórica judaico-cristã, desde que o Sexto Mandamento “Não matarás” (Êxodo, 20:13), o Sermão da Montanha (Mateus, 5-7) e o exemplo de Cristo na Cruz perdure nas tradições orais ou escrita, o imperativo do *não-matar* continuará reinando na corajosa resistência à letalidade - apesar da perseguição e do martírio - que exercem alguns humanos, desde

camponeses analfabetos às elites privilegiadas (Brock, 1968; 1970; 1972; 1990; 1991a; 1991b; 1992). Assim foi o caso da coordenada ‘queima’ massiva de armas por 7 mil camponeses pacifistas de Doukhbor, ocorrida em três lugares da Rússia a 20 de junho de 1895, à que se seguiu a perseguição e a emigração, ajudada por Tolstoy, de 7.500 conterrâneos, em 1899, para o Canadá (Tarasoff, 1995: 8-9).

Além disso, como Moskos e Chambers (1993) mostraram em um estudo histórico comparativo da objeção de consciência ao serviço militar nas democracias modernas, as premissas não-sectárias, humanitárias e políticas para recusar-se a matar na guerra estão se tornando predominantes. O processo de secularização do *não-matar* está tendo lugar. O espiritual e o secular, o pragmático e o de princípios estão convergindo na recusa para retirar a vida.

Outra observação histórica é a surpreendente receptividade, vinda de alguns líderes políticos habitualmente a favor da violência, a expressões sinceras de convicção ao *não-matar*, que freqüentemente desafiam a morte.

Entre os exemplos, está a decisão do Rei Frederico I da Prússia em 1713 de isentar pacifistas de Mennonite do serviço militar. Isenções similares foram concedidas por Catarina II (1763) e Alexandre II (1875) para os *mennonites* na Rússia (Brock, 1972:230, 234, 436). Em 1919, Lênin, devido à petição do companheiro de Tolstoy V.G Chertkov, e ao conselho do bolchevique V.C. Bonch-Bruevich, isentou os tolstonianos e outras comunidades pacifistas religiosas do serviço no Exército Vermelho (Josephson, 1985:162; Coppieters e Zverev, 1995). Uma das primeiras decisões dos bolcheviques foi abolir a pena de morte no exército. A efemeridade de decisões como esta não lhes tira o mérito de serem oportunidades reais para a significativa descoberta do *não-matar*. Pois, tal como observou Jerome D. Frank e dadas as propensões cidadãs a seguir a autoridade, mudar o comportamento dos líderes políticos pode ser um dos mais efetivos contributos para paz. Contudo, ainda que os líderes possam guiar, os seguidores poderão não acompanhá-los. Zimring e Hawkins (1986: xvi) em um estudo sobre a abolição da pena de morte nas democracias ocidentais apontam:

O fim da pena capital nas democracias quase sempre ocorre ante a oposição pública majoritária. Toda democracia ocidental, exceto os Estados Unidos, cessou com as execuções, mas não conhecemos nenhuma nação onde o consenso democrático em prol da abolição estivesse presente quando as execuções pararam. A abolição ainda persiste, mesmo que o ressentimento público permaneça por longos períodos.

No entanto, notar a importância da liderança política (Paige, 1977; Burns, 1978) para a mudança social não significa desprezar a força cada vez maior do poder popular para a não-violência.

Uma observação histórica é que o compromisso com o *não-matar* é, por característica, acompanhado por esforços para aliviar outras formas de sofrimento e trazer à sociedade mudanças que respeitem a vida. O *não-matar* não significa nem despreocupação nem inatividade. A *ahimsa* jainista, por exemplo, estende os seus esforços a salvar animais e outras formas de vida (Tobias, 1991). O engajamento do *não-matar* em esforços para efetuar mudanças estruturais significativas pode ser visto no movimento gandhiano na Índia. Este movimento procurou não somente a independência política, mas mudanças significativas na economia, sociedade e na cultura, afetando a pobreza, as mulheres, as minorias, as castas e as relações intercomunitárias. Da mesma maneira, o movimento não-violento de Martin Luther King Jr. nos Estados Unidos na sua busca pela liberdade e igualdade racial engajou-se em esforços para remover os obstáculos para a justiça na estrutura e no funcionamento da sociedade americana, desde a pobreza até a guerra.

As evidências da capacidade do *não-matar* podem ser vistas nas histórias até mesmo dos estados-nação violentos da modernidade. Como já foi incompletamente articulado em comparação com a tradição violenta predominante, as raízes do *não-matar* na experiência estadunidense são compreensivelmente muito desconhecidas para os estudantes de ciências políticas. Pesquisas pioneiras, no entanto, já revelam a sua inequívoca presença (Brock, 1968; Cooney e Michalowski, 1987; Hawkley e Juhnke, 1993; Kapur, 1992; Kohn, 1987; Lynd e Lynd, 1995; Associação de Historiadores Estadunidenses, 1994; Schlissel, 1968; True, 1995; Zinn, 1990).

O não-matar nos Estados Unidos

O *não-matar* esteve presente já na criação dos Estados Unidos da América. Ele começou nas pacíficas relações entre os imigrantes pacifistas e os indígenas. Por mais de 70 anos (1682-1756), os pacifistas *Quakers*, na Pensilvânia, colônia livre de milícias, coexistiram pacificamente com os Índios de Delaware, seguindo as promessas do tratado de manter as portas abertas para as visitas amigáveis e consultar os rumores de intenções hostis (Brock, 1990: 87-91). Nas leis de 12 das 13 colônias de pré-Revolução estavam presentes as disposições sobre a objeção de consciência religiosa ao matar no serviço militar. A mais liberal, Rhode Island (1673), isentava os homens cujas convicções os proibiam de “treinar, armar-se, treinar-se para o combate, matar” e estabelecia que os objectores não deveriam “sofrer nenhuma punição, multa, embargo, penas ou aprisionamento” (Kohn, 1987:8).

O *não-matar* esteve presente nas deliberações legislativas da nação emergente. Um dos primeiros estatutos que passaram pelo Congresso Continental em 1775 prometiam a “não-violência” à consciência religiosa de não se matar (Kohn, 1987:10, 13). Nas deliberações que adicionaram a Lei de Direitos à Constituição dos Estados Unidos em 1789, o representante James Madison propôs um dispositivo no artigo 2º que teria reconhecido a todo cidadão o direito de recusar-se a matar: “Nenhuma pessoa religiosamente escrupulosa quanto ao porte de armas deve ser compelida a prestar o serviço militar pessoalmente” (Kohn, 1987:11). A proposta de Madison foi aprovada pela Casa dos Representantes, mas foi rejeitada por um comitê de defesa dos direitos dos estados na conferência do senado que se opôs a estender os controles federais sobre as milícias federais.

Na Revolução Americana (1775-1783), colonos de várias etnias e crenças religiosas recusaram-se a matar, dos dois lados. Um soldado britânico crente, Thomas Watson, renunciou a matar e, posteriormente, tornou-se membro do conselho dos *Quaker* em Massachussets (Brock, 1968:280-281). Durante o bloqueio britânico e o assédio estadunidense de Boston (1774-1776), os pacifistas *Quaker* convenceram os generais opositores Washington e Howe a permitirem que repartissem ajuda humanitária para os seus cida-

dãos e refugiados (Brock, 1968: 193-194). Não sem sofrimento, a consciência do *não-matar* foi ajudada e respeitada.

Não seria impensável que a luta não-violenta tenha conseguido a Independência (Conser, *et. al.*, 1986). De acordo com Charles K. Whipple no seu *Evils of the Revolutionary War* (1839:2): “Teríamos conseguido a independência igualmente efetiva, rápida e honrável e sob condições muito mais favoráveis se não houvéssimos recorrido às armas”. Os método seria: “Primeiro, uma firme e silenciosa recusa a obedecer requisitos injustos; segundo, declarações públicas das suas queixas e demandas para a sua correção; e terceiro, a resistência paciente a qualquer violência que fosse usada para forçar à sua submissão”. A análise de Whippel sobre a dinâmica da luta não-violenta antecipou praticamente todos os elementos-chave do posterior pensamento de Gandhi e Gene Sharp (1973). Calculando as vantagens da revolução não-violenta, Whipple estimou que se perderiam menos vidas (talvez mil líderes e 10 mil homens, mulheres e crianças contra os 100 mil que morreram em 8 anos de luta armada); os custos econômicos da guerra (135 milhões de dólares) e a consequente militarização (300 milhões de dólares) teriam sido evitados; e os fundamentos éticos e espirituais da nova nação teriam sido estabelecidos em um nível muito mais elevado. Além disso, os revolucionários americanos não-violentos não teriam continuado com a instituição da escravidão, “não se teria procedido o defraudamento, a corrupção e o extermínio dos habitantes originais deste país”, e “não se teria admitido o sistema de violência e retaliação como uma parte constituinte do nosso próprio governo”, incluindo a pena de morte (Whipple: 1839, 10).

O *não-matar* estava presente já precedendo à Guerra Civil. Os Patriotas, aceitando os sofrimentos e os sacrifícios, trabalharam pela paz nas guerras contra a Inglaterra (1812) e México (1845), pelos direitos das mulheres e especialmente pela abolição da escravatura. Entre eles estavam mulheres e homens, brancos e negros, religiosos e laicos (Coonwy e Michalowski, 1987:20-33; Lynd e Lynd, 1995: 13-41). Os esforços não-violentos dos abolicionistas tiveram êxito para aprovação de leis de emancipação nos estados do norte. Nos estados fronteiriços e do sul, alguns donos de escravos foram persuadidos por pre-

missas espirituais ou econômicas para libertarem seus cativos, dando continuidade aos trabalhos proféticos de libertação do *Quaker* John Woolman (1720-1772). Uma emancipação sem matar não foi impensável. Desde que os britânicos aboliram a escravidão dentro de casa em 1777, o comércio de escravos em 1807 e o mantimento de escravos no Império Britânico em 1833, a escravatura poderia ter sido abolida pacificamente nos Estados Unidos se, como o fez o Canadá, tivesse mantido algum tipo de associação com a sua antiga metrópole.

Durante a Guerra Civil (1861-1865), devido aos abusos que sofreram os resistentes à guerra, incluindo tortura, aprisionamento, execução e assassinato, admitiram-se, nas leis para o chamamento militar da Confederação (1862) e da União (1864), dispositivos para a objeção de consciência ao matar. Ainda que as leis fossem irregularmente aplicadas nos níveis inferiores em ocasiões vingativas, os pedidos para a isenção em casos individuais foram sensivelmente recebidos por Abraham Lincoln, presidente da União, Edwin Stanton, secretário de guerra e por John A. Campbell, secretário de guerra assistente da Confederação (Moskos e Chambers, 1993: 30-31). Capturados nas correntes alternantes da guerra, os Discípulos de Cristo de Tennessee, adeptos ao *não-matar*, fizeram a primeira petição exitosa ao Presidente da Confederação, Jefferson Davis e, então, para o governador militar das forças de ocupação da União, Andrew Johnson, para isentá-los do serviço militar (Brock, 1968:842-843). No meio do derramamento de sangue fratricida da guerra civil, a consciência do *não-matar* foi afirmada e aceita em vários graus por ambos lados.

O *não-matar* persistiu na era da industrialização e da expansão imperialista, mais além e dentro das três guerras mundiais do século XX. Apesar de não passar ileso pela violência dos patrões, polícias, estados e em alguns casos, operários, a luta pelos direitos de organizar e melhorar as condições dos trabalhadores estadunidenses foi essencialmente não-violenta. Esta luta não foi uma revolução armada da classe trabalhista. Também não-violento foi o movimento da igualdade dos direitos das mulheres que presenciou a eleição da primeira mulher ao congresso, a Representante Jeanette Rankin, republicana de Montana (Josephson, 1974). Em 1917, jun-

tamente com 49 colegas⁸ do sexo masculino e seis senadores⁹, ela votou contra a entrada dos Estados Unidos na I Guerra Mundial. Reeleita em 1940, permaneceu sozinha, em 1941, ao votar contra o comprometimento dos Estados Unidos na II Guerra Mundial. Mais tarde, com 88 anos, liderou a Brigada Jeannette Rankin em uma marcha a Washington para acabar com o matar estadunidense na Guerra do Vietnã.

Na I Guerra Mundial, cerca de 4 mil homens estadunidenses em serviço militar recusaram-se a matar. Mil e trezentos aceitaram trabalhos militares alheios ao combate, principalmente médicos; outros 1.500 foram designados para trabalhos agrícolas; 940 foram mantidos em segregação militar treinando unidades e aos 450 “absolutistas” que se recusaram a cooperar de maneira alguma com o matar, se lhes formou um conselho de guerra e foram confinados em prisões militares, onde 17 morreram por maus-tratos e doenças (Moskos e Chambers, 1993: 34-35; Kohn, 1987:42; Lynd e Lynd, 1995:91-117; Schlissel, 1968:128-175).

Durante o recrutamento militar para a II Guerra Mundial (1940-1947), 72.354 homens reclamaram a objeção de consciência ao matar: 25 mil serviram em funções de não-combatentes; 11.996 de 213 religiões concordaram em trabalhar em 151 Campos Civis de Serviços Públicos (Apêndice D); e 6086 homens que se recusaram a todas as formas de cooperação a enfrentamentos bélicos foram presos. Cerca de 75% eram Testemunhas de Jeová (Anderson, 1994:1-2; Moskos e Chambers, 1993:37-38; Cooney e Michalowski, 1987:94-95; Gara e Gara, 1999).

O potencial para o *não-matar* da sociedade estadunidense apareceu novamente durante ‘Guerra Fria’ da era nuclear que, em mortos e feridos, trouxe, depois da II Guerra Mundial, da Guerra Civil e da I Guerra Mundial, a quarta e a quinta guerras mais sangrentas da história dos Estados Unidos: no Vietnã (1964-1975) e na Coréia (1950-1953). Durante a Guerra Fria, na luta entre os Estados Unidos, a União Soviética e seus aliados, pelo menos 20 milhões de mortos por todo o mundo foram sacrificados pelo estado de letalidade revolucionário, contra-revolucionário e geopolítico. Na Guerra da Coréia, cerca de 22.500 estadunidenses recrutados apresentaram objeções quanto ao matar. A resistência

massiva à Guerra do Vietnã viu um número sem precedentes de homens que se recusaram a matar, na sua maioria por fatores laicos (Moskos e Chambers, 1993:39-43). Em 1972, mais candidatos foram classificados como objectores de consciência do que os que efetivamente foram recrutados. Outros resistentes à Guerra do Vietnã evadiram-se do registro militar, foram para a cadeia ou escaparam ao exílio, revertendo o fluxo histórico de imigrantes pacifistas aos Estados Unidos que buscavam libertar-se do serviço militar na sua terra natal. Dentro dos massacres no Vietnã, os objectores de consciência desarmados que concordaram em executar funções de não-combatentes, tais como o corpo de médicos de primeira linha, estiveram presentes na rejeição à guerra (Gioglio, 1989).

No crepúsculo da Guerra Fria, as convicções do *não-matar* ergueram-se novamente na Guerra do Golfo Pérsico contra o Iraque (1991). Desta vez não foi um caso de civis resistindo ao serviço militar, mas de membros ativos das forças armadas e reservistas que se recusaram a matar. Aos cinquenta *marines* que clamaram objeção de consciência se lhes formou um conselho de guerra, e se os aprisionou (Moskos e Chambers, 1993:44).

O potencial do *não-matar* na História dos Estados Unidos é evidente nos esforços para abolir a pena de morte. Iniciado nos tempos coloniais com a redução do número de crimes que demandassem a morte, através da abolição, exceto por traição, pelo território de Michigan (1846), e a completa abolição por Rhode Island (1852) e Wisconsin (1853), atualmente 12 dos 50 estados, mais o Distrito de Columbia, demonstram que a coletividade estadunidense, na vida civil, além da individualidade, na guerra, podem recusar-se a matar. Em um nível federal, contudo, a Suprema Corte deve ainda ditar decisivamente se a execução de cidadãos viola a Constituição dos Estados Unidos (Zimring e Hawkins, 1986).

Entre outras raízes do potencial do *não-matar* nos Estados Unidos estão as lutas para libertar a sociedade das armas nucleares (Movimento *Swords into Plowshare* [‘Converter’ Espadas em Arados]), para uma sociedade sem a violência militarizada da pobreza (Movimento dos Trabalhadores Católicos), para o fim da cultura machista da violência contra a mulher (Movimento das Mulheres), e para o reconhecimento da igualdade de afro-americanos e de

todas as raças em uma sociedade livre e justa (Movimento Kinguiano para a mudança social não-violenta). Em um encontro com os líderes afro-americanos em 1936, Gandhi foi avisado de que a sua mensagem de não-violência ressoou fortemente na “espiritualidade negra” e que os afro-americanos estavam prontos para recebê-la. Gandhi respondeu: “Talvez seja através dos negros que a verdadeira mensagem da não-violência seja repartida pelo mundo” (Kapur, 1992:89-90). Deste modo, nas interações entre os movimentos gandhianos, kinguianos e outros movimentos não-violentos do mundo - como as raízes pacifistas indígenas e imigrantes - a não-violência nos Estados Unidos está intrinsecamente ligada à história do *não-matar* no mundo.

Apesar da sua tradição política que costuma celebrar a violência, as raízes de uma sociedade estadunidense sem o matar podem ser vistas na irreprimível reafirmação da ética de se respeitar a vida, desde a era colonial até o presente. Elas são evidentes na recusa a matar na guerra; nas demandas ao desarmamento; na resistência à militarização e à projeção da força global violenta; nas ações não-violentas para mudanças estruturais e econômicas, nas relações de raças, nos direitos das mulheres, na identidade cultural; e nas expressões literárias, religiosas e artísticas (True, 1995). Os elementos históricos são observáveis através do que pode tornar-se um patriotismo não-violento ou um “nacionalismo não-violento”, como Gwynfor Evans, uma fundadora do partido político pacifista de Welsh *Plaid Cymru*, eloqüentemente argumentou no País de Gales (Evans, 1972). O seu hino poderia ser “*América*, a Bela*”, sua canção de marcha “*We Shall Overcome*”, e a sua oração “Deus abençoe a América não-violenta e a não-violência no mundo”.

Vidas do não-matar

Em última instância, as raízes de uma sociedade sem o matar jazem na biografia da humanidade. Homens e mulheres, sozinhos ou conjuntamente, celebrados ou esquecidos, passados e presentes, demonstram o potencial

* Tanto nesta como na frase posterior em que se cita a América, o autor refere-se aos Estados Unidos da América. Para sermos mais fiéis ao texto, optamos por seguir o léxico original (*N. da T.*).

para combinar o compromisso de não matar com a perseguição positiva das mudanças sociais. E o que alguns podem fazer, outros também o podem.

Na entrada do *Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris* há um grande mural circular de Raoul Dufy que representa os colaboradores da descoberta e do uso da eletricidade, desde os filósofos da Antiguidade até os cientistas e inventores modernos. Analogamente, pode-se visualizar um vasto panorama dos colaboradores globais para o espírito, a teoria e a prática da não-violência, dando as boas-vindas aos acadêmicos que entram nos estudos da ciência política do *não-matar*. Pode-se ter um vislumbre da herança global no Dicionário Biográfico dos Líderes Pacíficos Modernos (Josephson, 1985), que documenta as vidas de 717 pessoas em 39 países que viveram entre 1800 e 1980. Ler, do começo ao fim, as suas 1134 páginas oferece conhecer o panorama das humanidades nas vocações e nos métodos para buscar um mundo não-violento. Os valores compreendem desde a eventual aceitação da violência ao completo compromisso com os princípios do *não-matar*. A extensão de uma investigação como esta revelará e inspirará, historicamente, geograficamente, culturalmente e na vida contemporânea, um legado global de coragem e compromisso com o *não-matar*. Faz-se necessária a descoberta e o compartilhamento universal destas vidas.

Tais biografias interagem e ressonam através do tempo, das culturas e do espaço. Os governantes antigos servem como exemplo: no Egito, o faraó Shabaka (c.760- c.695 a.C), nascido em Núbia, aboliu a pena de morte (Bennet, 1988:11). Na Índia, o imperador budista Ashoka renunciou à guerra e às mortes de seres vivos em seguida à conquista de Kalinga (c.262 a.C) que deixou 100 mil mortos, 150 mil exilados além das incontáveis mortes e do sofrimento de inocentes (Chowdhury, 1997:52). Os exemplos dos líderes espirituais do *não-matar* evocam a emulação criativa por toda as gerações: Buda, Mahavira, Jesus, Maomé, George Fox, Guru Nanak, Bahá'u'lláh e outros. As mudanças dramáticas, laicas e espirituais, acontecem da mesma forma com que os indivíduos movem-se do matar ao *não-matar*. Os soldados tornam-se pacifistas (Crozier, 1938; Tendulkar, 1967; Kahn, 1997; Boubal, Gauchard e Muller, 1986; Roussel, 1997). Os revolucionários renunciam à

letalidade (Narayan, 1975; Bedaña, 1998). Os objectores de consciência resistem ao recrutamento militar (Moskos e Chambers, 1993). Nos fatores humanistas, o neozelandês Archibald Baxter resistiu à tortura e ao recrutamento à I Guerra Mundial com uma valentia ao *não-matar* incrível (Baxter, 2000). Um camponês austríaco crente, Franz Jägerstätter, foi decapitado por recusar-se a combater por Hitler (Zahn, 1964). Os salvadores não-violentos arriscaram as suas vidas para salvar os judeus do Holocausto hitleriano (Fogelman, 1994; Hallie, 1979). Os indivíduos retiram o seu apoio moral, material e laboral ao belicoso estado militar-industrial moderno (Everett, 1989). Outros buscaram diretamente inutilizar as armas de destruição massiva.

Milhões de pessoas anônimas respondem à liderança não-violenta de um pequeno indiano, Mohandas K. Gandhi. Os culturalmente violentos *pathans* respondem à liderança muçulmana não-violenta de Abdul Ghaffar Khan (Banerjee, 2000; Easwaran, 1999). Como o grande educador gandhiano, Dr. G. Ramachandran, observou, “os heróis e as heroínas da não-violência desconhecidos são mais importantes do que aqueles que conhecemos” (Ramachandran, 1983). Nos Estados Unidos, um pequeno grupo de universitários afro-americanos, treinados dentro dos métodos gandhianos, iniciou o movimento de direitos civis que levou à liderança o Reverendo Dr. Martin Luther King Jr. (Halberstam, 1998). Estadunidenses não-violentos, como Adin Ballou e Henry David Thoreau, inspiraram Tolstoy (Christian, 1978:588); Tolstoy inspirou Gandhi; Gandhi inspirou King; todos inspiraram a fundadora do Partido Verde alemão, Petra Kelly (Kelly, 1989) e muitos outros em um processo de difusão global acumulativo de emulação e inovação. Em 1997 e 1998, Gandhi foi escolhido como o líder mais admirado do mundo por mais de 200 jovens líderes de mais de 60 países que participaram nos dois primeiros programas de treinamento da Academia de Liderança da Universidade Internacional das Nações Unidas, celebrado em Amman, na Jordânia. A sua admiração reflete aquela de muitos líderes a favor da independência, na queda pós-1945 do sistema colonialista mundial.

Líderes não-violentos continuam a surgir por todo o mundo: entre eles, Maha Ghosananda, de Camboja, Ham Souk Hon, da Coreia, Ken Saro-Wiwa, da Nigéria, A.T. Ariyaratne do Sri Lanka, Sulak Sivaraksa, da Tailândia, Lando del Vasto e o General Jacques de Bollardièrre da França, Ronald Mallone da Ingla-

terra, Aldo Capitini da Itália, N. Radhakrishan da Índia, Dom Hélder Câmara do Brasil, A. J. Muste dos Estados Unidos. Revertendo a falta histórica com Gandhi, os prêmios Nobel da Paz começam a reconhecer líderes com notáveis compromissos com a não-violência: Albert J. Luthuli e Desmond Tutu da África do Sul, Mairead Corrigan Maguire da Irlanda do Norte, Adolfo Pérez Esquivel da Argentina, Aung San Suu Kyi de Burma, Dalai Lama do Tibet.

As mulheres - cada uma com a sua história - corajosamente avançam não-violentemente para desafiar as condições de violência em cada aspecto da sociedade: Bertha von Suttner da Áustria; Gedong Bagoes Oka de Bali; Medha Patkar da Índia; Dorothy Day, Bárbara Demin e Jean Toomer (Stanfield, 1993:49) dos Estados Unidos. Na Grã-Bretanha da II Guerra Mundial, 1.704 mulheres clamaram à objeção de consciência ao serviço militar e 214 que se recusaram a apoiar a guerra através do serviço civil ou não-combatente foram aprisionadas (Harries-Jenkins, 1993:77). Coletivamente, as mulheres tomaram uma posição firme contra as atrocidades militares que se opunham os direitos humanos (Mães da Plaza de Mayo, Buenos Aires), o massacre étnico (Mulheres em Negro, Sérvia), a preparação para guerra nuclear (Acampamento de Mulheres Comuns, em Greenham, Grã-Bretanha), a destruição ecológica (Movimento Abrace as Árvores de Chipko, Índia) e muitas outras injustiças (McAllister, 1982, 1988; Morgan, 1984; Foster, 1989). Acadêmicas como Joan V. Bondurant (1969), Elise Boulding (1980;1992) e Berenice A. Carrol (1998) avançaram os conhecimentos para a mudança social não-violenta.

Casais amigados, casados ou não, proporcionam apoio mútuo para lutas transformacionais não-violentas: Kasturba e Mohandas Gandhi, Coretta Scott e Martin Luther King Jr., Dolores Huerta e Cesar Chávez, Dorothy Day e Peter Maurin, Frances May Witherspoon e Charles Recht, Elizabeth McAllister e Phillip Berrigan. A força popular de homens e mulheres foi patente na intervenção democrática não-violenta nas Filipinas em 1986, quando freiras, padres, leigas e leigos combinaram-se para confrontar a ditadura e a ameaça de um massacre por parte dos militares contra- revolucionários (Santiago, A.S, 1995). Vista globalmente, a biografia da humanidade não-violenta

inspira a confiança de que homens e mulheres são capazes de criar sociedades justas, livres do matar e que respeitem as necessidades de todos.

Capacidades para uma sociedade sem o matar

A possibilidade de uma sociedade sem o matar está enraizada na experiência humana e nas capacidades criativas. A grande maioria dos humanos não mataram e não matam. Ainda que sejamos capazes de matar, não somos compelidos, por natureza, a isso. Apesar de ser seguido imperfeitamente, o principal ensinamento das grandes tradições espirituais é: respeite a vida, não mate. Os humanos, ainda que sob as mais violentas circunstâncias, mostram-se capazes de responder a este ensinamento, por pensamento e ação e com completa devoção. Onde o matar efetivamente ocorre, a criatividade científica promete habilidades sem precedentes para compreender as suas causas, para saber como removê-las e como ajudar na libertação individual e social da letalidade.

Os componentes prototípicos de uma sociedade sem o matar já existem na experiência global passada e presente. Não são o produto de uma imaginação hipotética. Podem-se encontrar, na experiência humana, instituições e práticas espirituais, políticas, econômicas, sociais e culturais, baseadas nos princípios do *não-matar*. Há sociedades livres de exércitos, livres de execuções e praticamente livre de armas. Há organizações do *não-matar* e movimentos dedicados a resolver problemas que ameaçam a sobrevivência e o bem-estar da humanidade. A experiência histórica do *não-matar* proporciona conhecimentos para informar a ação transformadora no presente e no futuro. Há um grande legado das vidas do *não-matar*, passadas e presentes; indivíduos cuja coragem e trabalhos inspiram e instruem.

Se qualquer grupo de pessoas decidisse combinar, adaptar e desenvolver criativamente componentes que já existem na experiência humana global, mesmo agora estaria dentro do alcance uma razoável aproximação a uma sociedade na que não se mate. Afirmar a possibilidade, é claro, não é garantir com certeza, mas, sim, fazer problemático o antes impensável e fortalecer a confiança de que nós humanos somos capazes de uma transformação global para o *não-matar*.

3. IMPLICAÇÕES PARA A CIÊNCIA POLÍTICA

*A não-violência não é somente uma questão de religião.
A não-violência não é somente uma questão de sociedade.
A não-violência é a ciência do poder.*

G. Ramachandran

Quais são as implicações das capacidades de se concretizarem as sociedades sem o matar para a disciplina acadêmica de ciência política? Se a premissa da potencialidade do *não-matar* substituísse a suposição da letalidade inevitável, que tipo de ciência os cientistas políticos buscariam criar? Que valores inspirariam e guiariam o nosso trabalho? Que fatos buscaríamos? Que usos do conhecimento facilitaríamos? Como educaríamos e treinaríamos nós mesmos e os outros? Que instituições poderíamos construir? E como nos juntaríamos aos outros nos processos de descoberta, criação, compartilhamento e uso do saber para produzir sociedades sem o matar para um mundo do *não-matar*?

A suposta alcançabilidade de uma sociedade na que não se mate implica uma mudança disciplinar para a criatividade do *não-matar*. Isto nos leva a questionar o dogma weberiano de que a aceitação da violência (do matar) é imperativa para a prática e a ciência da política e que a ética do *não-matar* é incompatível com elas. Isto torna o antes impensável em, pelo menos, problemático.

A lógica da análise política do *não-matar*

Uma mudança ao paradigma da ciência política do *não-matar* implica a necessidade de uma lógica, dividida em quatro partes, da análise política

do *não-matar*. Precisamos saber as causas do matar; as causas do *não-matar*; as causas da transição entre o matar e o *não-matar*; e as características das sociedades completamente livres do matar.

Paradoxalmente, precisamos entender que o matar é mais grave para a ciência política do *não-matar* do que para a disciplina convencional, que assume a violência. Esta relevância deriva da meta de contribuir, através de meios nos que não se mate, às condições nas que a letalidade e os seus correlatos são ausentes. Onde se assume o matar como inevitável e aceitável para os propósitos coletivos e pessoais, há menos urgência para entender e combater as causas da letalidade - a própria e a dos outros, e ambas em interação. Há um senso de segurança, ainda que problemático, na suposição de que, no fim das contas, “Eu/Nós vou/vamos matar você”. Nos lugares onde esta suposição é ausente, compreender e combater as causas do matar são absolutamente essenciais para a sobrevivência e o bem-estar.

O conceito da casualidade é central para a análise do *não-matar*. Onde quer que ocorra o matar - desde o homicídio ao genocídio até a aniquilação atômica -, precisamos compreender os processos das causas e dos efeitos, por mais complexos e interdependentes que sejam. Todo caso no que se mate, exige uma explicação causal. Precisamos saber quem mata quem, como, onde, quando, por que e com que antecedentes, condições contextuais, os sentidos individuais ou sociais e conseqüências. Além de, é claro, precisarmos descobrir os padrões da casualidade letal em casos relativos para uma explicação intensa, ponderada e tipológica.

Da mesma forma, precisamos compreender as causas do *não-matar*. Por que os humanos não matam? Por que a idéia do *não-matar* surgiu na vida humana? Por que os humanos se comprometeram aos princípios do *não-matar*? Por que algumas pessoas - diante do ridículo, do ostracismo, do exílio, de privações, aprisionamento, tortura, mutilações e ameaças de mortes, até mesmo do assassinato, da execução e do extermínio coletivo - mantiveram-se firmes aos princípios da vida sobre os da letalidade? Por que criaram políticas, práticas e instituições para conseguir os fins do *não-matar* através dos meios do *não-matar*?

Além disso, quais são as causas da transição, individual e coletivamente, do matar para o *não-matar* - e do *não-matar* para o matar? Por que alguns assassinos mudaram da aceitação à rejeição de retirar a vida humana? Por que alguns soldados tornaram-se pacifistas, revolucionários renunciaram à letalidade e assassinos comprometeram-se com o *não-matar*? Por que idéias, indivíduos, líderes, organizações, instituições e políticas mudaram para a não-violência? E por que pessoas antes comprometidas com o *não-matar* revertiram-se e passaram a participar e apoiar o derramamento de sangue - da mesma forma que alguns estados aboliram e re-impuseram a pena de morte e alguns pacifistas temporariamente apoiaram guerras específicas? A análise do *não-matar* não supõe a progressão linear irreversível. Compreender a incidência, a magnitude e as causas da oscilação na transição às condições do *não-matar* é essencial para facilitar a mudança ao *não-matar*. Dirige-se a atenção desde os indivíduos através dos componentes estruturais, até sociedades inteiras.

Um quarto requerimento para a análise política do *não-matar* é entender as características das sociedades totalmente livres do matar sob a suposição da hipoteticamente infinita variação sobre elas. Dada a engenhosidade humana, não se supõe necessariamente uma homogeneidade. Poderia se dizer que este quarto requerimento apresenta a tarefa mais criativa, ainda que todos exijam uma máxima criatividade. As três primeiras requerem a validação das descobertas derivadas do contexto histórico ou contemporâneo. A quarta combina o conhecimento das três em explorações progressivas do eticamente aceitável, potencialmente alcançável e, às vezes, das condições hipoteticamente previstas da vida individual, social e global. Isto nos desafia, assim como o faz o poeta Walt Whitman, “Saltar mais adiante, mas trazer para mais perto” (Whitman, 1977[1885]:71). Supõe-se que nenhuma sociedade, até agora contidas pelas características de estarem propensas a matar, demonstrou todos os aspectos das qualidades do *não-matar* de que cada humano é capaz. Contudo, percorrendo através das experiências históricas e contemporâneas numa escala global - e hipoteticamente combinando capacidades demonstradas - qualquer sociedade pode perceber as novas possibilidades do *não-matar*. Além disso, tal compreensão, empiricamente fundamentada, necessita ser estendida em explorações da “teoria pura” para

identificar as características desejáveis das sociedades livres do matar e os processos plausíveis para realizá-las a partir das condições atuais.

Até agora, diferentemente da ciência que encoraja o desenvolvimento da teoria pura como contributo para as aplicações práticas (como nas matemáticas, física e economia), a ciência política tendeu a não ser receptiva à imaginação teórica hipotética. Isso é especialmente verdadeiro onde a violência está envolvida. A ciência política que supõe a violência tende a desencorajar a criatividade não-violenta. Desprezando-a no treinamento profissional como desviadamente ‘utópica’, ‘idealista’ e ‘irreal’, o intelecto da ciência política é condenado ao confinamento na perpétua letalidade. A criatividade do *não-matar* oferece a promessa de libertação.

O conhecimento básico da análise do *não-matar* deve ser aplicado na ação transformadora para criar alternativas em cinco zonas que podem ser retratadas como um funil do matar.

Figura 1. Funil do Matar

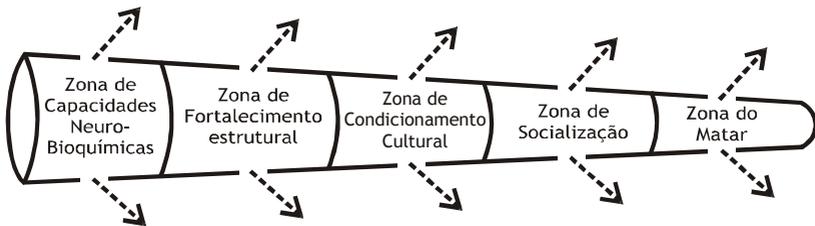


A *Zona do Matar* é o lugar do derramamento de sangue, desde o homicídio até a aniquilação dos homens. A *Zona de Socialização* é o lugar onde as pessoas aprendem a matar diretamente, através do treinamento ou indiretamente, através da observação dos modelos, por emulação. Na *Zona de Condicionamento Cultural* estamos predispostos a aceitar o matar como inevitável e legítimo. Entre as fontes do condicionamento estão a religião, os ‘ismos’ políticos, as celebrações das vitórias e das atrocidades, as tradições familiares, a lei, os meios de comunicação de massa e as artes. A *Zona de Fortalecimento Estrutural* proporciona as relações sócio-econômicas, as instituições e os meios materiais que predispõem e apóiam o matar. A *Zona de Capacidades Neuro-Bioquímicas* compreende os fatores e processos físicos,

neurológicos e funcionais do cérebro que contribuem para a capacidade humana de predador ou a letalidade para a sobrevivência e para o comportamento do *não-matar* (López-Reyes, 1998; Morton, 2000).

A tarefa da transformação para o *não-matar* pode ser prevista na conversão do funil do matar a um leque extensível das alternativas do *não-matar*, através dos esforços propositais dentro de e entre cada zona (Figura 2). Tais mudanças podem compreender desde as intervenções espirituais e com alta tecnologia não-letal na *Zona do Matar*, passando pela socialização do *não-matar* e pelo condicionamento cultural, até a reestruturação das condições sócio-econômicas a fim de que não produzam nem requeiram a letalidade para mantimento ou mudança, e a intervenções clínicas, farmacológicas, físicas, meditativas auto-transformativas e retro-alimentação biológica que nos libertem da bio-propensão para matar.

Figura 2. Leque extensível das alternativas do *não-matar*



Princípios ativos do *não-matar*

Além da busca de conhecimento requerido pela lógica da análise política do *não-matar*, como os relacionados às tarefas de se criar alternativas não-violentas nas zonas que convergem ao matar, a mudança para o paradigma do *não-matar* requer o aperfeiçoamento dos princípios para ajudar nas decisões individuais e sociais, desde a vida cotidiana à política global. Pode-se avançar nestes princípios através de uma aproximação à validação experimental e de simulações exploratórias. Os ‘soldados-computadores’ e as simulações de combate da ‘realidade virtual’ deste tipo já estão bastante avançados.

Entre os princípios não-violentos que provieram das relevantes ações do século XX (como nos movimentos gandhianos e kinguianos), merecem consideração as seguintes:

- Procure forças nas inspirações que respeitem a vida, sejam religiosas ou humanistas.
- Respeite e a sua própria vida e a vida alheia.
- Busque o bem-estar de todos. A violência divide, a não-violência une.
- Adira ao serviço construtivo para acabar com as condições de sofrimento daqueles que precisam.
- Seja criativo. Foi necessária muita criatividade para chegar às condições atuais de violência estrutural e tecnológica. Será necessária uma criatividade ainda maior para a transformação para o não-matar.
- Adote um posicionamento experimental para a mudança. Busque aproximações sucessivas de sociedades nas que não se mata, aprendendo com os êxitos e os fracassos.
- Respeite tanto a ação social individual quanto a em larga escala, desde influência do exemplo moral ao poder popular de massas não-violento.
- Seja construtivamente corajoso. Retire o seu apoio à violência e comprometa-o a fortalecer as alternativas não-violentas.
- Aproveite a Terra com sensatez. Reduza as exigências à natureza e aos seus iguais que possam contribuir com o matar.

Cada pessoa que participa no processo da descoberta e da ação não-violenta pode contribuir para aperfeiçoar progressivamente princípios e habilidades mais poderosos para a afirmação da vida global no *não-matar*, apropriados para situações e contextos específicos.

No contexto da ciência política global, o reconhecimento da possibilidade de concretizarem-se sociedades sem o matar levanta questionamentos sobre todos os aspectos da nossa disciplina. Na orientação geral para a inevitabilidade e legitimidade da violência, os cientistas políticos, como outros membros da sociedade, encontramos-nos inclinados, de forma variada, às seguintes visões: *pró-violentos* - consideram o matar positivamente benéfico para si ou para a civilização; *propensos à violência* - inclinados a matar ou a apoiar o matar quando vantajoso; *ambi-violentos* - igualmente inclinados a matar ou a não matar, e a apoiar ou a opor-se; *'evitadores' de violência* - predispostos a não matar ou apoiar, mas preparados para fazê-lo; *não-violentos* - comprometidos a

não matar e a mudar as condições conducentes à letalidade. Tomadas como um todo, as quatro primeiras orientações podem servir para caracterizar a política e a ciência política que supõem a violência ou as que a aceitam. A última orientação faz um chamado à criação de uma ciência política do *não-matar*, cuja tarefa é contribuir para a mudança não-violenta na ciência e na sociedade.

Ao caracterizar a ciência política contemporânea como predominantemente ‘aceitadora da violência’ em suposições manifestas ou latentes, não o fazemos para insinuar que todos os cientistas políticos exortam os seus estudantes na sala de aula para “Matar! Matar!” como as instruções militares de sargentos e oficiais. Tampouco é para esquecer as contribuições, que evitam a violência, de certos cientistas políticos que buscaram mudar instituições democráticas (como as competições entre partidos, as eleições, legislaturas e leis) para evitar a guerra civil e internacional. No entanto, reconhecer a natureza ‘aceitadora de violência’ da disciplina atual e a possibilidade de alternativas do *não-matar* oferecem a promessa de avanço ético-empírico e empírico-ético. Isto implica a necessidade de colocar o *não-matar* entre as questões da liberdade, igualdade, justiça e democracia, no centro normativo-empírico e empírico-normativo da disciplina.

Revolução Científica Não-Violenta

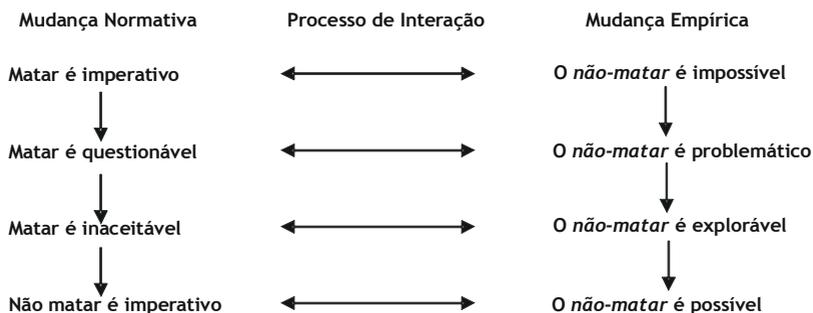
O reconhecimento da possibilidade de se construírem sociedades sem o matar implica uma revolução científica não-violenta na ciência política. São necessárias sete sub-revoluções interdependentes: uma *resolução normativa* da aceitação do matar à rejeição; uma *revolução factual* para identificar os fatores favoráveis para a transformação social do *não-matar*; uma *revolução teórica* para compreender as causas e os processos da mudança do *não-matar*; uma *revolução educacional e de treinamento* para proporcionar conhecimentos e habilidades à transformação do *não-matar*; uma *revolução aplicada* para pôr em prática os conhecimentos do *não-matar*; uma *revolução institucional*, para transformar e criar organizações a fim de facilitar a mudança ao *não-matar* e uma *revolução metodológica*, para criar e adaptar os métodos de pesquisa, análises e ação mais adequados para tais tarefas transformadoras.

Revolução Normativa

A suposta mudança normativa consiste em passar do imperativo do matar para o imperativo do *não-matar*. Uma das formas de fazer com que isto ocorra é através de um processo acumulativo, agregado a certos valores, de interação das descobertas éticas e empíricas. Eticamente a suposta progressão consiste em passar de o matar ser eticamente imperativo ao matar ser questionavelmente imperativo; de o *não-matar* ser hipoteticamente explorável ao *não-matar* como compromisso normativo. A progressão empírica paralela consiste em passar de que as sociedades nas que não se mate sejam impossíveis a que sejam problemáticas; da presente e hipotética exploração das características das sociedades do *não-matar*, ao compromisso científico de se buscar conhecimentos para criar e sustentar sociedades sem o matar em um mundo onde não se mate.

Através de tal processo inter-penetrante de desafio ético e resposta empírica - e de desafio empírico e resposta ética - a impenetrável barreira postulada por Weber entre os princípios da política não-violenta e os princípios da política violenta pode ser ultrapassada. Neste caminho, o indiscutível respeito pela vida pode ser adicionado aos “compromissos intransigentes para as regras da evidência e da inferência (Almond, 1996:89) como um base ética comum para a ciência política acadêmica atual.

Figura 3. Processo de mudança do paradigma normativo empírico do *não-matar*



Revolução Factual

No que diz respeito aos fatos, a mudança para o *não-matar* implica a redescoberta e a descoberta intencional da evidência das capacidades humanas para o *não-matar*, que tendem a ser desprezadas e pouco enfatizadas pelos pressupostos que costumam aceitar a violência. Tais fatos podem compreender desde a neurociência até as altas tecnologias não-letais. De especial interesse são as manifestações da não-violência em outras condições históricas e culturais violentas. Por exemplo, em 399 a.C na Grécia, cerca de 140 dos 500 senadores atenienses votaram para condenar Sócrates à morte (Stone, 1989:187). No Japão, durante o período budista de Heian (794-1192), “a pena capital não foi praticada por cerca de 350 anos” (Nakamura, 1967:145). Nos Estados Unidos, em 4 e 6 de abril de 1917, seis senadores⁸ e 50 representantes⁹ votaram contra declarar a guerra com a Alemanha. Na Rússia, em 23 de outubro de 1917, oficialmente pelo menos dois e talvez cinco ou seis bolcheviques no Comitê Central opuseram-se a adoção da política leninista da revolução armada (Shub, 1976:271). A finais de julho de 1945, nos Estados Unidos, na véspera dos ataques da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki, 19 dos 150 cientistas do Projeto Manhattan votaram contra qualquer uso militar da arma que eles ajudaram a criar (Giovannitti e Freed, 1965: 168; Alperovitz, 1995). Em 1996 os fuzileiros da Marinha tornaram-se os ‘agentes executivos’ para coordenar todo o Departamento de Defesa além de outras atividades de pesquisa e desenvolvimento governamentais e a aquisição de armas não-letais (Lewer e Schofield, 1997:45). Este último constituiu-se um precursor da mudança para o pensamento securitário do *não-matar*, ainda que tais armas atualmente sejam empregadas como um complemento à tecnologia letal e ainda podem lesar e retirar a vida.

Uma mudança factual para o não-matar busca descobrir os indicadores passados e presentes das propensões ao não-matar em cada sociedade.

Revolução Teórica

A suposta revolução teórica consiste em criar teorias normativas e empíricas que avancem no conhecimento requerido pela lógica da análise

do *não-matar* e que contribua com as decisões individuais, as ações da sociedade civil e as políticas públicas. Por exemplo, a combinação das três fontes pioneiras da abordagem teórica - a *de princípios* a *pragmática* e a *processual* - oferece a promessa de obter perspectivas extraordinárias sobre o potencial transformador do poder político do *não-matar*. A primeira é a convencionalmente subestimada ênfase gandhiana sobre a importância da força espiritual, respeitosa com a vida, em ações individuais e coletivas que procurem a verdade (que procurem a justiça), tal como se estabeleceu, por exemplo, no *A Ciência de Satyagraha* (1970), de Gandhi. Para Gandhi, uma fé viva em Deus, definida como a verdade, o amor e a não-violência - abarcando todas as religiões - é a inconquistável fonte do poder não-violento. O espírito e a realidade da não-violência são a lei básica da vida humana; a violência é a violação.

A segunda é a teoria do poder não-violento, como a apresentada por Gene Sharp em *The Politics of Nonviolent Action* (1973). Baseado na perspicaz análise da natureza da obediência-dependência do poder político, Sharp apresenta um vasto repertório das técnicas historicamente demonstradas de luta não-violenta, proporcionando uma análise estratégica das dinâmicas da transformação política não-violenta. A tese de Sharp é que a ação política não-violenta é simplesmente pragmaticamente poderosa: não são necessários compromissos com princípios espirituais, religiosos e pacifistas estabelecidos *a priori*.

A terceira fonte de abordagem para desafiar a imaginação teórica do *não-matar* é a análise da privação das necessidades de John Burton a respeito das origens da violência e a prescrição dos processos participativos de satisfação de necessidades para a transformação não-violenta. A teoria de Burton está presente em *Deviance, Terrorism & War: The Process of Solving Unsolved Social and Political Problems* (1979) e em outros trabalhos (1984, 1996, 1997). A sua tese é que todas as formas de letalidade, desde o homicídio até a guerra, derivam da violação das necessidades humanas, entre as quais se destaca o reconhecimento da identidade e dignidade. Os violadores e os violados têm as mesmas necessidades. Sob as condições de violação,

nem apelar aos valores nem o controle coercitivo pode suprimir a letalidade. No entanto, a criação de processos para a resolução dos problemas em que podem participar, para satisfazer as suas necessidades, todos aqueles que as têm violadas, oferece promessas para materializar sociedades não-violentas em um mundo não-violento.

As três abordagens dentro da força espiritual, da eficácia pragmática e da resolução de conflitos participativa sugerem elementos para a teoria não-violenta que pode ser casualmente contextualizada em termos de história, estado, classes, economia, instituição, gêneros, raça, etnia, religião, cultura, ambiente, expectativas futuras e outros aspectos das condições locais e globais. Podem-se encontrar contributos importantes para contextualizar e avançar na criatividade da teoria não-violenta em Robert J. Burrowes (1996), Berenice A. Carroll (1998), Johan Galtung (1996), Brian Martin (1989) e Kate McGuinness (1993).

Revolução aplicada

Combinar as mudanças normativa, factual e teórica implica novos compromissos aplicados para a ciência política do *não-matar*. A mudança de normativa implica interesses novos e apoio construtivo (mas não acrítico) para o pensamento, indivíduos, organizações, movimentos, políticas e instituições do *não-matar*. A teoria de Sharp propõe compromissos explícitos para auxiliar na transformação não-violenta de regimes violentamente repressivos, podendo estender-se a influenciar ou mudar sistemas democráticos insensíveis. A teoria de Burton sugere que o papel central aplicado da ciência política é ajudar nos processos participativos de resolução de problemas sociais e políticos que sejam sensíveis - de forma não-violenta - às necessidades humanas. A teoria de Gandhi, fundindo ética, metodologia e sensibilidade às privações das necessidades, explicitamente sugere compromissos para colaborar com as mudanças das condições da violência estrutural política, econômica, social e cultural, produtos e produtores do *matar* e das ameaças de morte. Deve-se lembrar que os líderes inspirados pelos princípios espirituais do *não-matar*, como Gandhi ou King, estiveram profundamente comprometidos com a mudança estrutural não-violenta.

Explorando o conhecimento requerido pela lógica da análise do *não-matar* e informado pelas tarefas de transformar o funil do matar em um leque extensível de alternativas não-violentas, o desafio da ciência política aplicada do *não-matar* é ajudar a transformação global e local. A persistência da letalidade individual e coletiva sob as condições contemporâneas de ‘política democrática’ e de ‘livres mercados’ demonstram que, como constituídas atualmente, estas condições são garantias problemáticas para o bem-estar humano. Tais condições, combinadas em interação com a ‘política não-democrática’ e com o ‘mercado não-livre’, representam desafios para a criatividade da política aplicada do *não-matar*.

Revolução Educacional

Avançar em direção à ciência política do *não-matar* implica certas mudanças no treinamento profissional de cientistas políticos e no serviço educacional prestado a outros membros da sociedade. Mais do que refletir e afirmar as tradições letais e as condições, explícita ou tacitamente, a educação para a ciência política deve tornar-se um contribuinte significativo para a mudança global do *não-matar*. O objetivo explícito acaba sendo a educação de líderes e cidadãos para sociedades em que não se mate. O desafio é desenvolver competências para pesquisar, lecionar, assessorar, liderar, agir civicamente e refletir criticamente - através da descoberta, recuperação e compartilhamento do conhecimento do *não-matar*.

O treinamento para a ciência política do *não-matar* requererá um extraordinário auto-conhecimento entre os participantes - como aqueles que se esperam de psiquiatras e conselheiros espirituais. Precisamos compreender as origens e implicações das nossas próprias crenças, atitudes e emoções frente a violência e a não-violência. A auto-compreensão é um pré-requisito para a mudança social não-violenta. Torna-se apropriado o treinamento com métodos científicos de meditação abertos a diversos enfoques. Faz-se necessário proporcionar oportunidades para o compartilhamento de experiências de crescimento espiritual e profissional para o benefício e apoio mútuos. Os cientistas políticos que adotem a filosofia do *não-matar* deveriam procurar, pessoal e academicamente, o avanço contínuo e

mutuamente apoiado, da expressão de um profundo respeito pela vida, por mais divergentes que possam ser em outras questões. Estas necessidades não são diferentes daquelas de todos os outros membros da sociedade.

Preparando-se para papéis aplicados e de assessoramento, os cientistas políticos que seguem esta filosofia precisam aspirar a competências não menores do que as que se esperam de médicos pesquisadores, médicos e professores de médicos - e de outras profissões que jogam com a vida e a morte. Os contributos destes cientistas políticos às sociedades sem o matar deveriam tornar-se não menos importantes do que aqueles dos profissionais médicos para a saúde pública e individual. Ambos compartilhem a preocupação pela vida e pela morte e a importância da sua diagnose, prescrição e tratamento, baseados no melhor dos seus novos conhecimentos.

Ao mesmo tempo, todo membro da sociedade pode tornar-se um contribuinte para a transformação global do *não-matar*. A tarefa educacional da ciência política é oferecer, a cada participante-colega, em cada nível, oportunidades para o desenvolvimento pessoal e a aquisição de conhecimentos e habilidades que assistirão, ao longo da vida, a aplicação da liderança e da cidadania não-violenta. Todos ensinam; todos aprendem.

Na educação, a estruturação do currículo seria guiada pelos requisitos do saber da análise do *não-matar*, pela necessidade de habilidades aplicadas a transformar as propensões ao matar em alternativas do *não-matar* e pelas necessidades de aperfeiçoar os princípios para guiar a ação social e individual. Um curso introdutório ou um seminário fundamental deveria vividamente confrontar participantes com a mais horrorosa evidência, histórica e atual, da capacidade humana para a letalidade que se possa mostrar. Juntos, enfrentaríamos um desafio para toda a vida: a tarefa da nossa disciplina é contribuir para o fim do matar humano. Uma segunda experiência educacional deveria introduzir, também vividamente, a evidência global do potencial humano do *não-matar*. Um terceiro componente introduziria as transformações e oscilações individuais e sociais. A quarta experiência fundamental revisaria a engenhosidade humana na criação de instituições políticas para estas sociedades desejáveis e desafiaria a criatividade

de na previsão das características das sociedades livres do matar e dos caminhos possíveis com os quais a ciência política poderia contribuir. Em cada componente, introduzir-se-iam os conhecimentos e as necessidades desde o local ao global, além das interações globais e locais.

Sobre tais fundamentos, podem-se construir as inovações educacionais do *não-matar*. Uma disciplina, dentro de um curso de graduação, sobre alternativas políticas não-violentas, por exemplo, evocou o compromisso significativo e a criatividade compartilhada, convidando cada participante a escolher um aspecto da não-violência de interesse pessoal; a rever a literatura existente sobre a sua natureza e suas causas; a consultar, com pessoas locais que lidam diretamente com tal violência, sobre as suas idéias a respeito da incidência, tendências, causas e alternativas; a pensar criativamente e por eles mesmos sobre alternativas; a compartilhar as análises e as propostas de resolução de problemas com cada um; e a buscar um consenso nas propostas num processo grupal de tomada de decisão.

Revolução Metodológica

Metodologicamente, uma mudança para o *não-matar* desafia o novo pensar em métodos de pesquisa, educação, política aplicada e criação de instituições. O desafio é adaptar os métodos existentes para a descoberta e a aplicação do *não-matar*, criar novos métodos quando necessários e encorajar outras disciplinas, como a neurociência, para aplicar os seus métodos na resolução de conflitos da transformação do *não-matar*. Especialmente desafiadora é a necessidade de métodos de pesquisa e de intervenção na zona do matar, além daqueles propícios para a análise, dentro e através das zonas convergentes de letalidade.

A ciência política que adota a filosofia do *não-matar* pode explorar um repertório cada vez maior de métodos de investigação que, neste momento, inclui pelo menos a análise filosófica, histórica, institucional e legal; entrevistas; observação participativa; estudos de caso; análise comparativa; análise de conteúdo; interpretação textual; teoria de jogos; análise da eleição pública; inferência estatística; pesquisa sobre inquéritos; experimentos de campo e de laboratório; simulação humana e computadorizada

e várias outras combinações, de acordo com o propósito. Os métodos educacionais compreendem desde conferências tradicionais, leituras e a discussão por meio de bolsas e estâncias de investigação, até as explorações computadorizadas auto-guiadas do mundo da aprendizagem. As aplicações políticas incluem elaboração constitucional, resolução de conflitos, consultoria organizacional, assessoramento eleitoral, comentários da mídia, consultoria para políticas de segurança e a participação direta entre os líderes e os cidadãos nos processos sociais de tomada de decisão. A questão metodológica posta para este vasto leque de inteligência e habilidades é ‘Como podem a velha e a nova metodologia melhor contribuir para eliminar, da condição humana, a letalidade?’.

Revolução Institucional

Institucionalmente, a mudança de paradigma para o *não-matar* implica questões de sobre como a disciplina de ciência política poderia ser organizada, quais deveriam ser as suas sub-disciplinas e quais deveriam ser as relações com as outras disciplinas e instituições da sociedade. Isto supõe um levantamento de questões, desde uma perspectiva do *não-matar*, às estruturas existentes nesta disciplina tanto em níveis globais como nacionais e locais. Isto também implica a possibilidade de criarem-se novos departamentos da ciência política do *não-matar* em instituições recém-fundadas ou até mesmo criar uma nova profissão trans-disciplinar ou híbrida para servir às necessidades sociais não-violentas.

De acordo com a sua atual constituição, a profissão global da ciência política é representada pela Associação Internacional de Ciência Política (IPSA), fundada em 1949. As associações nacionais de ciência política de 42 países, com um total de 35.689 membros, compõem a base dos seus sócios e estão institucionalmente representadas no comitê executivo da IPSA (Apêndice A). Os diversos interesses dos membros estão estruturalmente expressos em 18 áreas de pesquisa, 38 comitês de investigação e 12 grupos de estudos (Apêndice B). A isto, podem-se adicionar os cientistas políticos dos países não-representados por associações nacionais e por muitos estudantes de certos cientistas políticos mundiais.

Com 42 autores, *A New Handbook of Political Science* (Goodin e Klingemann, eds., 1996) surge de um projeto da IPSA para averiguar o atual estado da disciplina. Identificam-se e revisam-se 8 grandes sub-disciplinas à luz dos desenvolvimentos de mais de duas décadas: instituições políticas (escolhas racionais, perspectivas legais), comportamento político (raciocínio dos eleitores e sistemas multipartidários, enfoques institucionais e experimentais), política comparada (perspectivas macro-comportamentais, estudos de democratização), relações internacionais (neo-realismo e neo-liberalismo, perspectivas pós-positivistas e feministas), teoria política (tradições filosóficas, teoria empírica), políticas públicas e administração (análise comparada de políticas, idéias, interesses e instituições), economia política (perspectivas sociológicas e downsianas) e metodologia política (métodos qualitativos, projeção de pesquisas e métodos experimentais). Como disse o presidente da IPSA na Introdução (1996: xii), “Não poderia haver melhor volume para levar a ciência política ao novo século”.

Contudo, apesar dos êxitos, *A New Handbook* demonstra a necessidade da transformação disciplinar para o *não-matar*. Por exemplo, no índice não há entradas para ‘violência’ ou ‘não-violência’ e tampouco para ‘homicídio’, ‘genocídio’, ‘pena capital’, ‘exército’, ‘terrorismo’ ou ‘polícia’. Há seis entradas para ‘guerra’ e oito para ‘paz’. No índice de nomes, ‘Hitler’ e ‘Lênin’ são mencionados, mas não ‘Gandhi’ e ‘King’. O nome e os trabalhos do politólogo mundialmente reconhecido na teoria e prática da luta política não-violenta pela democracia, pela defesa nacional e a prevenção de golpes de estados militares - Gene Sharp e *The Politics of Nonviolent Action* (1973) - não são mencionados. Tampouco o são o nome e as contribuições do influente teórico da resolução de conflitos não-violenta, John Burton (1979, 1984). E pouco há do reconhecimento do trabalho do preeminente pioneiro em estudos da paz global, Joahn Galtung (1996).

O maior e mais antigo componente nacional da IPSA com 13.300 membros é a Associação Americana de Ciência Política (APSA), fundada em 1903. Os interesses dos membros estão estruturados em 8 grandes áreas, 96 sub-áreas e 31 seções de interesse especial (Apêndice C). As estruturas de interesse da

APSA e da IPSA são, em geral, similares. As principais áreas da ciência política estadunidense são: política e governo estadunidenses, política comparada, política internacional, metodologia, teoria e filosofia política, administração pública, lei e cortes públicas e políticas públicas. Ainda que haja seções especiais em ‘processos de conflitos’ e ‘segurança internacional e controle de armas’, não há um foco institucional sobre o conhecimento e os requerimentos da resolução de problemas para a lógica da análise política e ação do *não-matar*. Não há, por exemplo, seções especiais em ‘violência’, ‘não-violência’ ou até mesmo ‘paz’ (comparando-se com a Associação Internacional de Pesquisas de Paz, por exemplo). Parece ser que a suposição cultural de que a democracia defendida e com base na letalidade seja a melhor esperança para o avanço da civilização inibiu o foco institucional explícito na exploração das alternativas civilizacionais do *não-matar*.

Uma mudança para o *não-matar* implica levantar questões através das e nas áreas e sub-áreas dentro desta disciplina, como representado na estrutura temática das associações estadunidense e internacional de ciência política. ‘O que nos pode dizer a respeito das possibilidades das sociedades do *não-matar* e dos seus meios para alcançá-las?’. Isto significa, por um lado, explorar os êxitos existentes e introduzir novos elementos. Por exemplo, isto se ilustra através do levantamento de questões dentro das quatro áreas ‘tradicionais’ da ciência política estadunidense nas que subjaz a atual diversidade proliferada: teoria e filosofia política, política e governo estadunidenses, políticas comparadas e relações internacionais.

Teoria e filosofia política

Na filosofia e na teoria política, uma mudança para o *não-matar* significa rever a herança do pensamento político em toda cultura a fim de recuperar as perspectivas não-violentas e de introduzir uma nova criatividade do *não-matar*. Na *República* de Platão, por exemplo, Dennis Dalton encontra o ideal ético do ‘não-ferir’ aos quais filósofos e líderes deveriam aspirar, apesar de Platão aceitar a guerra, a pena capital e a cultura militar. Este ideal encontra-se refletido na observação de Plutarco: “Pois recorrer à faca não é a característica nem do bom médico nem do bom estadista, mas em

ambos os casos mostra a falta de habilidades, e no caso do estadista, há a injustiça e a crueldade adicionais” (Plutarco, 10:249). Na tradição chinesa, em comparação, está a observação de Mencius (c.371-c.289 a.C.): “Aquele que, usando a força, simula ser virtuoso é um *Pa* [tirano]... Aquele que, usando a virtude, pratica a bondade humana [*jen*] é um Rei [*wang*]!” (Fung, 1952:112). Também na tradição chinesa, o pensamento de Mo Tzu (Mo Ti, c.468 - c.376 a.C), crítico chinês da guerra e da opressão e filósofo do ‘amor universal’ convida à redescoberta global (Fung, 1952:76-105).

Os textos clássicos que apóiam a violência podem ser reinterpretados a fim de se subtrair a sua letalidade, retendo e avançando nas interpretações não-violentas. Podem-se encontrar exemplos na re-interpretação de Maquiavel, feita por Chaiwat Satha-Anand, em *The Nonviolent Prince* (1981) [O Príncipe não-violento] e na reinterpretação, por Burrowes, de *Sobre a Guerra* (1996) de Clausewitz, para gerar princípios à defesa estratégica não-violenta. Ambos recordam a derivação dos princípios gandhianos para a ação não-violenta proveniente do conselho do Lord Krishna ao guerreiro herói Arjuna, no clássico espiritual hindu *Bhagavad Gita* (Gandhi, 1971).

Os clássicos passados, que aceitam a violência, desafiam a criatividade não-violenta do presente e do futuro. Se Platão pode propor uma república governada por governantes que expressem virtudes militares, hoje em dia uma república não-violenta pode ser vista com líderes corajosos e cidadãos comprometidos com os princípios do *não-matar*. Se Aristóteles pode descrever constituições para sistemas de governo guerreiros, podemos agora considerar constituições que conduzam às sociedades nas que não se mate. Se Maquiavel pode prescrever habilidades para a dominação que aceita a violência, agora é possível elaborar estratégias e táticas do poder político não-violento. Se Hobbes pode propor um estado monstruoso coagindo a paz social através do monopólio da violência, podem-se explorar novos modos de governo sensíveis às necessidades humanas nas que a letalidade é não é precisa. Se Locke pode prever a revolução violenta para retirar a regra despótica, agora podemos perceber as estratégias e as táticas da libertação democrática não-violenta. Se Marx e Engels podem presumir a luta de classes vio-

lenta como árbitro final, podemos agora presumir os processos da luta não-violenta a fim de alcançar antigas aspirações para a justiça econômica. Se Rousseau pode prescrever um contrato social baseado na letalidade contra os violadores, e se os líderes atuais continuam falando de ‘contratos’ e ‘alianças’ baseadas na violência, podemos agora começar a explorar compromissos mútuos para o bem-estar nas comunidades do *não-matar*. Se Kant (1795/1959) pode prever a “paz perpétua” derivada da firme aderência a um imperativo categórico contrário à guerra, hoje podemos perceber os elementos necessários para transformar o imperativo do *não-matar* em uma realidade global. Se a tradição política estadunidense legou uma clássica declaração de independência violenta e uma Constituição que afirma a violência, agora é possível prever uma declaração de independência da violência social estadunidense e uma nova Constituição do *não-matar*. E, se Weber pode prescrever a política como uma vocação que deve aceitar, inevitavelmente, a violência, podemos agora conceber a política e a ciência política como vocações que supõem a possibilidade da libertação da violência (Arendt, 1970; Muller e Semelin, 1995; Steger e Lind, 1999).

Uma mudança para o *não-matar* implica uma introdução crítica séria do pensamento político de Gandhi dentro do campo da filosofia e da teoria. A ausência desta introdução está relacionada com a falha passada em não reconhecê-lo como Prêmio Nobel da Paz num mundo que afirma a violência. Não faltam recursos para retomar esta tarefa, principalmente entre os intérpretes indianos de distintas perspectivas ideológicas e disciplinares, em conjunto com os contribuintes pioneiros não-indianos (Dhawan 1957; Dange *et al.* 1977; Iyer 1973; Parekh 1989a, 1989b; Bondurant 1969; Dalton 1993; Galtung 1992; Sharp 1979; Steger 2000).

No pensamento dos defensores das alternativas não-violentas, no presente e no passado e em todas as culturas do mundo, encontram-se oportunidades para o avanço criativo da teoria do *não-matar*. Arthur e Lila Weinberg (1963) proporcionam um estudo sobre 550 a.C. Expõem-se as raízes multi-religiosas em T.K.N Unnithan e Yogendra Singh (1973). Na tradição greco-romana, euro-americana, Will Morrissey (1996) apresenta uma enormemente erudita crítica do pacifismo, desde a Antigüidade.

Na medida em que se levam a cabo pesquisas globais no pensamento político não-violento, esperam-se algumas descobertas surpreendentes. Tal é a definição não-violenta de ‘política’, proposta pelo filósofo político coreano Jang Yop durante uma entrevista em Pyongyang, em 3 de dezembro: “A política significa a harmonização dos interesses de todos os membros da sociedade, baseando-se no amor e na igualdade”. Tanto ele quanto o entrevistador desconheciam, naquele então, os extraordinários estudos do sociólogo Sorokin (1948; 1954) sobre o ‘amor’ e o ‘altruísmo criativo’, que podem ser combinados com a ênfase de Arendt (1970) na conversação, decisão e ação conjunta e com a ênfase de Burton (1979) nos processos de sensibilidade às necessidades humanas. Todas elas podem ser sementes de uma nova teoria política do *não-matar*.

Estudo dos Sistemas de Governo

No estudo holístico das sociedades politicamente organizadas e dos seus componentes, desde povos a estados-nação e entidades transnacionais - tal como a área de Política e Governo Estadunidenses - a lógica da análise do *não-matar* levanta questões que necessitam corajosamente serem feitas para vencer o que o futurista Harold Linstone chamou de “o peso da suposição” convencional. A letalidade política prefere mantê-las inquestionadas dentro da cidadela do patriotismo. Onde não se podem levantar as questões dentro de um sistema de governo, fora dele, os cientistas políticos devem mantê-las de pé.

Um enfoque do *não-matar* implica a necessidade de responder a uma série de questionamentos. Primeiro, com quê contribuiu o matar para a formação e mantimento de cada sociedade política? Até onde jaz a autoimagem de um sistema de governo numa história de letalidade louvável? Que tipos de matar, governamentais e não-governamentais, persistem e quais são as suas possibilidades futuras? Como os cidadãos estão socializados para participar e apoiar o matar, legal ou extra-legal, pró ou contra os governos, na sua terra ou no exterior? Como as idéias, práticas e estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais contribuem para a letalidade? Quais influências exerce o matar nas capacidades dos sistemas de governo para perseguir outros valores, materiais ou espirituais, como a liberdade e a igualdade?

Segundo, quais são as raízes históricas das idéias, das práticas, das políticas e das instituições do *não-matar* na sociedade? Quais são as suas manifestações atuais e as suas possibilidades futuras? Qual é a trajetória da resistência não-violenta ao poder político violento? Qual é a trajetória da criatividade e da ação construtiva para a realização de uma sociedade na que não se mate?

O terceiro questionamento nos estudos do sistemas de governo é perguntar qual a trajetória das transições e das reversões entre o matar e o *não-matar*. Que figuras, grupos e organizações significantes estão engajadas em tais transições? Tornaram-se pacifistas os soldados? Converteram-se em ‘reverenciadores’ da vida os assassinos? Comprometeram-se com a mudança social os revolucionários violentos? Renunciaram à bênção da letalidade as figuras religiosas? Mudaram entre a aceitação e a rejeição à violência as figuras culturais?

Que mudanças ocorreram no campo das infrações para que a pena de morte fosse imposta, abolida ou re-imposta? Foram as forças militares desmobilizadas e depois ressuscitadas? Foram abolidos os exércitos? Passaram pelo desarmamento e rearmamento a polícia e os cidadãos? Houve exemplos de reconciliações genuinamente pacíficas entre antigos inimigos de morte, talvez seguidas pelos ressurgimentos da letalidade? Alteraram-se totalmente ou em parte as economias que apóiam a violência para responder às necessidades sociais e individuais não-violentas?

Em quarto lugar, quais são os elementos endógenos - políticos, sociais, econômicos e culturais -, históricos e contemporâneos, que, se combinados e expressados dentro do processo transacional não-violento, mostram a promessa da realização *daquela sociedade* de desejáveis condições de vida do *não-matar*? Que tipos de mudanças religiosas, ideológicas, legais, institucionais, de políticas, de estruturas sócio-econômicas, educacionais, comunicativas, artísticas e entre os sistemas de governo contribuiriam para a realização de uma sociedade do *não-matar* dentro *deste contexto*? Que condições melhor facilitariam o avanço de tais valores como a liberdade, a igualdade, o bem-estar material e a segurança sem a reversão ao matar ou às ameaças de morte?

Políticas Comparadas

Uma mudança para o *não-matar* implica colocar a questão das capacidades humanas não-violentas no centro das investigações da política comparada. Que perspectivas podem-se ganhar através da comparação global de idéias, instituições, estruturas, processos e políticas que estejam relacionadas à extinção da ameaça ou do uso da força letal pelos governos e cidadãos dentro e através das sociedades? Guiados pela lógica da análise do *não-matar* e pela busca das práticas efetivamente transformadoras, a pesquisa comparada busca o conhecimento de alternativas que vão além dos limites do simples sistema de governo.

Podem-se comparar e classificar as sociedades pelas propensões a matar ou a não matar, assim como se fez com as instituições democráticas, os direitos humanos, o estado da mulher, o bem-estar infantil e os níveis de desenvolvimento econômico. Entre as medidas da letalidade estão os assassinatos por agentes e inimigos do estado, a depredação criminosa, os homicídios e suicídios de cidadãos, assassinatos transnacionais de membros de outras sociedades, treinamento profissional para matar, capacidades tecnológicas e indicadores materiais da economia política da letalidade. Podem-se classificar paralelamente pelas características do *não-matar* como derivadas da simples análise dos sistemas de governo. As classificações periódicas das nações do matar e do *não-matar* poderiam ser um serviço público de contribuição da ciência política global. Não menos importante do que o monitoramento diário das reservas de mercado ou os resultados esportivos poderiam ser os informes dos níveis ascendentes e descendentes de letalidade e do crescimento ou da repressão das capacidades transformadoras não-violentas.

São necessárias, para colaborar com a compreensão causal e transformativa, as comparações sociais, entre os sistemas de governo ou internas, dos componentes que compartilhem condições mais ou menos similares. Elas incluem as propensões religiosas letais e não-violentas, ideologias, artes, partidos, gêneros, faixas etárias, níveis educacionais, classes, grupos étnicos, iniciativas econômicas, universidades e profissões.

Faz-se necessário o estudo comparativo do *não-matar*, a fim de avançar na atual tese da ciência política de que os estados democráticos, quando comparados com os regimes autoritários, não entram em guerra entre si e matam menos os seus próprios cidadãos. A persistência de se matar dentro e através das democracias liberais, tanto em estruturas parlamentaristas ou presidencialistas, acompanhada por manifestas culturas da violência, põem em relevo a importância dos estudos comparativos para as perspectivas das estruturas do *não-matar* e das alternativas culturais. Por exemplo, como observamos no segundo capítulo, um estudo comparativo entre duas vilas mexicanas próximas, classificadas como mais ou menos violentas, mas, por outro lado, com condições sócio-econômicas similares, descobriu que a autoimagem cultural era a característica diferencial. As vilas violentas viam-se como violentas e aceitavam esta condição. As vilas não-violentas percebiam-se como pacíficas e orgulhavam-se disto (Fry, 1994). Um estudo comparativo entre jogos infantis em duas vilas indonésias, uma mais violenta e outra menos, descobriu que a cultura mais violenta favorecia os jogos de combate humano e animal. A cultura menos violenta comprometia-se com brinquedos de alegria, como o balanço, e na emulação pacífica dos comportamentos adultos e animais (Royce, 1980). Tais descobertas permitem compreender a correlação cultural violenta entre os jogos competitivos de contato, como o boxe, o *hockey*, as lutas e o *futebol americano*.

Política Internacional

Uma mudança para o *não-matar* introduz, simultaneamente, a preocupação pelo todo e pelo individual no campo diversamente denominado por Política Internacional, Relações Internacionais ou Política Mundial. Deste modo, combinam-se investigações macro e microscópicas de habitual preocupação para as instituições intermediárias. Por um lado, vêem-se como um todo os componentes dos sistemas de governos globais (estatais e não-estatais), as estruturas das relações entre eles e os processos de resolução de conflitos. Isto não significa que estejam a-históricos ou descontextualizados. A História é a da Humanidade. O contexto é o padrão das interações interdependentes entre as condições globais e locais.

Por outro lado, a suposta realizabilidade de uma sociedade global do *não-matar* requer atenção para o bem-estar de cada indivíduo que compartilha a sua vida na terra, desde o seu nascimento até a morte, à medida que as gerações vêm, misturam-se e passam. A unidade básica da análise política do *não-matar* é o ser humano individual. As organizações, as estruturas e os processos são o produto do comportamento individual agregado. A política mundial é a política dos indivíduos do mundo. Uma sociedade global do *não-matar* depende dos indivíduos que não matam. Se ninguém deve matar nem ser morto, devem-se levar em consideração os interesses de todos os seres humanos.

Isto implica a necessidade de se aplicar a lógica da análise e da ação do *não-matar* para a humanidade global como um todo. Para a violência, isto significa estender a tradição, da ciência política, na pesquisa da violência do estado, violência contra o estado e guerra para incluir todas as formas de letalidade dentro das e entre as sociedades - e para agregá-las nos padrões globais da explicação causal. Para a não violência, isto significa implicar as forças do *não-matar* dentro e através das entidades políticas em uma escala global. Para a transformação não-violenta isto significa compreender os processos de interação entre as forças do matar e do *não-matar* dentro e através das sociedades no contexto geral sistemático global.

Para um entendimento global das vantagens práticas, possíveis e desejáveis de uma sociedade global na que não se mate, necessita-se investigar sobre as manifestações sociais e aspirações passadas e presentes, pressupondo variações teoricamente infinitas dentro de um todo do *não-matar*. Em um nível individual, isto significa compreender as propensões violentas e não-violentas dos indivíduos, a dinâmica das suas transformações não-violentas e as características dos contextos sociais apoiadores das expressões vitalícias do potencial criativo individual não-violento.

Aplicando as orientações para transformar o funil da letalidade em um leque extensível de alternativas não-letais, uma perspectiva global significa buscar intervenções holísticas nas zonas de matar que substituam as práticas letais supressoras. Ou seja, contribuir para a socialização global e para o trei-

namento de líderes e cidadãos a fim de alcançar a resolução de problemas seguindo a filosofia do *não-matar*. Isto significa identificar e encorajar contribuições culturais globais para a mudança do *não-matar*. E significa compreender e ajudar as mudanças não-violentas globais nas estruturas políticas, militares, econômicas, sociais e culturais que apoiem a letalidade.

A Ciência Política do *Não-matar*

A partir da suposição de que os humanos são capazes de criar sociedades livres do matar, surgem questões para cada área, sub-área e aspecto da ciência política contemporânea. Pressupondo-se que a ciência política não pode ser imparcial, é o *não-matar* uma disciplina parcial aceitável? Podem a teoria e a prática da política do *não-matar* exitosamente combater e transformar as concepções e manifestações violentas? São possíveis as instituições democráticas desde níveis locais até globais? Podem-se fazer transições da segurança nacional violenta à segurança global não-violenta? E da política econômica violenta para a política global não violenta? Pode-se contribuir com a teoria e a prática do *não-matar* a partir de perspectivas como o feminismo, a raça, a etnia, a linguagem e a religião? E que metodologias são as mais apropriadas para uma compreensão global da violência social, dos potenciais não-violentos dos processos transformadores e dos caminhos para projetar e monitorar os diversos resultados estáveis, e ao mesmo tempo criativos, do *não-matar*?

Não se quer insinuar a ausência das contribuições da ciência política em cada campo que considere estas questões. Mas, sim, fazer um convite para se pensar sobre que ciência política seria se se considerasse seriamente a possibilidade de concretizar sociedades nas que não se mate em um mundo onde não se mate? A aceitação de tal possibilidade implica o envolvimento ativo da ciência política na resolução não-violenta e global de conflitos.

4. IMPLICAÇÕES PARA A RESOLUÇÃO DE CONFLITOS

Todos aqueles que denunciam e combatem este holocausto (de dezenas de milhões de mortes por desnutrição e privação econômica) são unânimes em sustentar que as causas desta tragédia são políticas.

Manifesto de Cinquenta e Três Prêmios-Nobel, 1981

Quais são as implicações para a resolução de problemas da ciência política do *não-matar*? O objetivo geral é acabar com a letalidade na vida global. Isto implica uma especial preocupação com o bem-estar de todos os humanos como vítimas em potencial ou assassinos. Torna central, para a ciência política, o interesse quanto aos indivíduos e à intencionalidade criativa. Por outro lado, implica o compromisso com a resolução de problemas que reconhece, embora transcenda, cada identidade espiritual, de gênero, de idade, étnica, de classe, profissional, nacional ou política. Isto implica a “lealdade múltipla” (Guetzkow, 1955) não-violenta, combinada com o compromisso transcendente de facilitar os processos de resolução de conflitos que respondam às necessidades de todos, sem ameaça ou o uso da força letal.

A ciência política do *não-matar* implica simultaneamente o compromisso para diminuir os fatores que conduzem à letalidade e fortalecer aqueles que favorecem a não-violência. Ela procura resolver problemas dentro e através de todas as 5 zonas do convergente funil da letalidade (Figura 1) e do leque de alternativas do *não-matar* (Figura 2). Isto significa o compromisso direto da profissão da ciência política, como um todo, com a aceitação das responsabilidades da resolução de problemas e o apoio indireto aos esforços alheios. E inclui a facilitação da pesquisa e do treina-

mento para ajudar na resolução de conflitos públicos ou privados. Significa facilitar a participação de todos nos processos de satisfação de necessidades da tomada de decisão individual e social.

Aceitar o papel de resolutor de conflitos da ciência política do *não-matar* não implica onisciência, onicompetência ou onipotência. No entanto, efetivamente implica a relevância potencial para o bem-estar em todas as áreas de vida social - espiritual, física, cultura e material. Isto não significa a intervenção totalitária, mas sim o reconhecimento de quais figuras políticas, instituições, governos e pessoas que os apóiam têm ou não importantes conseqüências sociais, que vão desde o bem-estar econômico até os maiores triunfos das aspirações humanas. Na procura de estar ao serviço das sociedades do *não-matar*, a ciência política precisa ser mais restritiva na amplitude potencial das suas preocupações e contribuições do que as profissões de medicina e saúde pública.

Podem-se definir os problemas como uma dissonância entre o desejável o atual. Todo problema apresenta complexos sub-problemas de indeterminação normativa (o que deveria ser), empírica (o que é), e potencial (o que pode ser). Cada problema também incorpora complexidades sistêmicas, processos de reação mutuamente dependentes e componentes temporais de passado-presente-futuro. No entanto, por mais difíceis e complexos que os problemas possam ser - eticamente, filosoficamente ou empiricamente - a ciência política do *não-matar* não nega o compromisso explícito nos esforços para resolver aqueles que ameacem a sobrevivência do bem-estar da humanidade. A ciência política do *não-matar* compromete-se nos esforços para acabar com a violência comportamental, para mudar as condições da violência estrutural e para resolver os problemas de ambos em interação. Ela busca eliminar o apoio à letalidade, ajudar as instituições existentes ao serviço do *não-matar* e criar novas instituições e políticas para esta filosofia. Aceitando o papel das ciências e humanidades aplicadas à resolução de conflitos para a ciência política, torna-se não-científico requerer que se conheçam antecipadamente as soluções. Nem a suposição de que as doenças são incuráveis nem a de que se deve conhecer a

cura anteriormente ao diagnóstico, à prescrição e ao tratamento impedem o progresso na ciência médica básica e aplicada. A ciência política, no fundo um assunto de vida e de morte, não precisa ser diferente.

Não parece aceitável esperar que a ciência política do *não-matar* demonstre soluções instantâneas para os problemas que a política e a ciência política, que comumente aceitam a violência, não são capazes de resolver. Muitos compromissos de cientistas, humanos e fontes materiais para suprimir a violência através de meios violentos, acompanhados de in-críveis matanças, não conseguiram pôr fim à letalidade global, desde a guerra e o genocídio até homicídios em capitais de estados com armas nucleares. Dedicou-se uma criatividade enorme para o matar. Para demonstrar alternativas para o *não-matar* que efetivamente funcionem, será necessária a mesma engenhosidade.

Acabar com a era da letalidade humana, é claro, não é uma tarefa para a ciência política sozinha. Ela deve ser compartilhada entre todas as profissões das humanidades, científicas e entre todos. Contudo, esta é uma tarefa na que a ciência política pode tomar iniciativas além de apoiar as dos outros. A tarefa prioritária é resolver os problemas comumente considerados tão temíveis a ponto de negar qualquer possibilidade de se criar uma ciência política ao serviço de um mundo no que não se mate. Deste problemas, três são genéricos: os problemas de “Hitler e do holocausto”, a mudança estrutural revolucionária e a segurança, desde âmbito o individual até os estados-nação.

O *não-matar*, Hitler e o Holocausto

O problema da liderança política e da letalidade - exemplificado mas não limitado ao exemplo genérico de Hitler e do holocausto - deve ser confrontado diretamente e sujeitado aos esforços contínuos da ciência básica e aplicada para a resolução de conflitos. Não se deve permitir que os exemplos horrendos de agressão genocida, o extermínio em massa de classes e a aniquilação civil paralise a criatividade do *não-matar*. Permitindo-se isto, a ciência política está condenada para sempre, explícita ou implicitamente, a preparar-se, em compensação, à matança, à violência

maior do que é capaz qualquer ditador genocida, exterminador de classes revolucionárias ou aniquiladores de cidades e vilas.

Um caminho prático para começar é intensificar o trabalho interdisciplinar no campo ainda subdesenvolvido dos estudos de liderança política. Isto significa identificar a conduta propensa à letalidade e as variantes sistêmicas para buscar mudanças que conduzam à existência da liderança e de seguidores do *não-matar*. Algumas variantes já identificadas como capazes de produzir intervenções do *não-matar* intencionalmente transformadoras são: os conceitos de liderança propensa à violência; pré-requisitos das personalidades; o poder em função dos papéis assumidos; apoios organizacionais; expectativas das tarefas; valores destacados; capacidades tecnológicas; e reforços econômicos, sociais e culturais ao matar (Paige, 1977).

As experiências do século XX sugerem um ponto de partida. Para parar a respectiva emergência de líderes propensos ao matar, apoiados por seguidores também propensos ao matar, em algum ponto da História, os humanos devem simplesmente recusar-se a retirar a vida e a cooperar com os sistemas que o fazem. De outra maneira, os ciclos da letalidade entre perdedores vingativos e vencedores traumatizados continuarão. Isto parece simplista, mas uma retrospectiva das atrocidades do século XX mostra que os últimos defensores da paz do século XIX que buscaram abolir a guerra estavam completamente certos. Há uma clara conexão entre as atrocidades da I Guerra Mundial, da II Guerra Mundial, da Guerra Fria e posteriores. Um contributo preventivo da ciência política é identificar e ajudar a reconciliar as inimizades vingativas, recentes ou antigas, antes de que se transformem em atrocidades.

Para acabar com o surgimento de líderes e seguidores que celebrem a exterminação vingativa de inimigos, a ciência política deve comprometer-se claramente com a prevenção do matar, com a reconciliação da vingança e com a criação de condições para uma vida sem o matar. Para acabar com o surgimento de potenciais hitlers, stalins, maos, amins, pol pots ou até mesmo trumans da bomba-atômica, é necessário redefinir o conceito de liderança política daquele de comandante letal àquele de facilitador da resolução de

problemas sociais do *não-matar*; buscar a identificação antecipada e retirar qualquer apoio de líderes aspirantes a personalidades agressivas ou propensas à violência; retirar as expectativas da boa-vontade do matar e o poder de ordenar os outros a matar, proveniente das responsabilidades da liderança; não facilitar a presença de líderes com organizações profissionalmente assassinas comprometidas com a pura obediência e armadas com cada vez mais armas letais; retirar o apoio religioso, de negócios, laboral, científico e artístico às organizações propensas ao matar e comprometer-se com alternativas do *não-matar*; elevar a resolução de conflitos sensível às necessidades a ser a tarefa fundamental esperada de líderes e cidadãos; declarar o compromisso com o valor do *não-matar* como o componente fulcral do orgulho e da identidade nacional; recusar a definição de grupos como sub-humanos ou qualquer outra maldade destas para justificar o extermínio; buscar o diálogo comum entre grupos para o bem-estar mútuo; mudar as condições sócio-econômicas e outras estruturas que predisponham que grupos ou indivíduos direta ou indiretamente busquem a satisfação através da violência; mudar a economia do matar para servir a afirmação das necessidades humanas e apoiar a criação de culturas do *não-matar* através das artes e das ciências.

Intervenções nas zonas do matar contra as atrocidades como as de Hitler, é claro, representam um desafio ainda maior para a criatividade científica aplicada do *não-matar*. No entanto, tais intervenções não são impensáveis, especialmente numa era com capacidade para inovação tecnológica sem precedentes. As medidas que se devem considerar e testar em simulações para a resolução de conflitos incluem a evocação microscópica e massiva dos seguidores dos líderes, inibições-capacidades do *não-matar* espirituais-psicológicas; a condenação global, a retirada de apoio e a resistência ao matar (não limitada apenas às vítimas); provisões para êxodos rápidos e intervenções no espaço, ar e mar pelas forças equipadas com sofisticadas técnicas para incapacitar indivíduos, grupos e tecnologias que matem. Deve-se focar exaustivamente as pressões intervencionistas de emergência, diretas e multi-canalizadas, negativas e positivas, sobre as fontes da letalidade tal e como foram identificadas para a prevenção.

Após os traumas como os causados por Hitler, torna-se necessário buscar a afirmação transformadora das capacidades humanas para o *não-matar* entre os sobreviventes - assassinos, vítimas e parentes. A ciência política deve engajar-se em criar processos para o reconhecimento da responsabilidade pelas atrocidades, restituição, reconciliação e, mais importante, facilitar as mudanças preventivas e estruturais que favoreçam a realização de sociedades nas que não se mate em um mundo onde não se mate. Discorrendo através de cada fonte do espírito, da ciência e da tradição - o *não-matar* deve ser celebrado como o coração da identidade cultural futura e orgulho entre as pessoas. Devem ser realizados compromissos práticos para assegurar que tais atrocidades nunca mais aconteçam.

Para acabar com a era das atrocidades em massa, desde o genocídio até a guerra, a ciência política do *não-matar* deve comprometer-se em três tarefas da ciência aplicada: prevenção, intervenção e transformação pós-traumática do *não-matar*. Além disso, a ciência política do *não-matar* deve-se liberar da barreira ao serviço criativo, imposta pela suposição convencional, nos princípios do matar, de que não se podem eliminar tais atrocidades.

Revolução Violenta e do *Não-matar*

Um segundo grande problema para comprometer os esforços da resolução de conflitos é o da revolução violenta e da contra-revolução. A isto se relacionam os golpes militares, os contra-golpes, o terrorismo, o contra-terrorismo, a guerra de guerrilhas e a guerra civil de larga escala. A ciência política convencional tende a considerar tais revoluções e a sua repressão com a ambigüidade dos que aceitam a violência. A violência contra os regimes maus, mas não contra os bons, é louvável. A contra-violência contra os maus revolucionários, mas não contra os bons, é aceitável. Em ambos casos a violência para conseguir ou resistir à mudança política é um fato praticamente incorrigível e freqüentemente digno da vida política. Os argumentos comuns entre alguns acadêmicos estadunidenses, por exemplo, têm sido os de que já que as elites econômicas não renunciarão à propriedade e ao poder pacificamente, a violência revolucionária está justificada. Outros, no entanto, apóiam a contra-violência contra os rebeldes que buscam mudar os sistemas

de exploração da propriedade privada. A idéia de que se deve estar sempre preparado para a letalidade revolucionária persiste até mesmo sob as condições da democracia eleitoral estadunidense, na insistência de alguns sobre a posse civil de armas para a defesa da liberdade contra o Estado.

No entanto, supondo as necessidades para remover os regimes políticos repressivos e para mudar as condições intoleráveis da violência estrutural sócio-econômica, a ciência política do *não-matar* pode ajudar a identificar e a colaborar com as alternativas revolucionárias não-violentas. Isto requer desafiar a suposição de que as resoluções precisam ser necessariamente violentas, além de proporcionar o conhecimento das alternativas não-violentas efetivas: princípios, estratégias, táticas, métodos organizacionais e habilidades implementadas.

Durante a última metade da Guerra Fria, levantaram-se, em três das tradições revolucionárias violentas mais influentes do mundo, três destacáveis afirmações de politólogos sobre a possibilidade da revolução não-violenta: nos Estados Unidos da América, na União Soviética e na China. Nos Estados Unidos, Gene Sharp (1973) apresentou uma clássica declaração da teoria e da prática para revoluções políticas não-violentas enraizada na perspicaz análise das bases tolerantes do poder político e na pesquisa histórica de largo alcance nos exemplos de lutas efetivas não-violentas. Sharp identificou pelo menos 198 métodos de ação não-violenta; do protesto e persuasão, passando pela não-cooperação social, econômica e política, até a intervenção direta não-violenta. Então, Sharp procedeu à combinação de todos em uma teoria dinâmica de transformação não-violenta envolvendo processos de “conversão, acomodação e coerção” aos quais depois adicionou “desintegração”. Na União Soviética, E. G. Plimak e Y. F. Karyakin (1979) definiram a revolução como uma troca no poder estatal de uma classe a outra, produzindo uma “brusca mudança na vida da vasta massa de pessoas”. Então, baseados na teoria marxista-leninista, na descolonização pós-II Guerra e na experiência democrática, argumentam que as resoluções socialistas pacíficas são possíveis. Definem uma revolução socialista pacífica como aquela “sem luta armada, sem guerra civil e sem intervenção contra-revolucionária armada”. Defendendo que as falhas passadas não devem impedir a busca de revoluções pacíficas em novas

circunstâncias históricas, insistem que as possibilidades para o “desenvolvimento revolucionário pacífico (...) devem ser escrupulosa e objetivamente estudadas em todos os aspectos” [tradução nossa]. Na China, Zhang Yi-Ping (1981: 79), baseando seu argumento na teoria marxista e nas exitosas lutas não-violentas para a independência nacional na Ásia, África e na América Latina - especialmente na capacidades de mobilização massivas demonstradas pelo movimento gandhiano na Índia - defende: “A perspectiva de que unilateralmente se advoga a revolução violenta, sem considerar o tempo, o lugar e a situação, desprezando a revolução não-violenta está *errada em teoria e é daninha na prática*” (ênfase e tradução nossas).

Desta forma, num período de derramamento de sangue revolucionário e contra-revolucionário complexo e global, analistas políticos emergindo de três tradições violentas - independentemente e aparentemente desconhecidos uns para os outros - expõem as tarefas científicas de desenvolvimento da teoria e da prática revolucionária não-violenta. Um elemento comum de interesse entre eles foi a referência ao movimento não-violento gandhiano na Índia, que buscou não somente a independência política, mas a mudança socioeconômica e cultural.

Até então, a teoria revolucionária não-violenta tanto do ponto de vista “capitalista” ou “socialista” têm sido amplamente concebidas desde a perspectiva do oprimido. Teorias comparáveis das contra-medidas não-violentas de elites não têm sido desenvolvidas para fornecer alternativas à repressão violenta da ação revolucionária não-violenta. Suponhamos uma reversão da análise de Sharp. Têm os ricos proprietários de terra, as majorias étnicas, os líderes políticos, a polícia e os militares a teoria e a coragem de enfrentar não-violentamente e sem armas - os pobres, os sem-terra, os reprimidos, as minorias e majorias - que estão afirmando não-violentamente as suas reclamações para os direitos humanos e a justiça econômica? Podem os avantajados promover as suas contra-reclamações em ações que busquem a conversão, a acomodação e a coerção sem o derramamento de sangue?

Além disso, é plausível uma teoria aplicada da ‘luta não-violenta’ ou até mesmo da ‘luta de classe não-violenta’ que traga transformações so-

ciais marcadas por relações mutuamente satisfatórias entre os antigos opressores/avantajados e os oprimidos/prejudicados. Isto se pode deduzir levando em conta os elementos do *não-matar* evocáveis na natureza humana e a hostilidade repressiva expressa pelas elites pró-violentas e por seus antagonistas pró-violentos aos defensores da mudança pacífica. Cada combatente tende a reprimir os defensores da ação não-violenta desde o ponto de vista em que tais idéias limitem a prontidão militante para matar das próprias bases/classes que os apóiam. Por exemplo, durante a confrontação da Guerra Fria, tanto as elites estadunidenses como as soviéticas e a mídia foram rápidas no desacreditar e no sufocar das vozes pacifistas, supondo que as idéias do *não-matar* evocariam respostas receptivas e diminuiriam o apoio para o seu próprio militarismo - não que fossem debilitar os seus oponentes. Da mesma forma, os defensores acadêmicos e ativistas dos movimentos de resistência armada foram rápidos para denunciar a exploração das alternativas revolucionárias não-violentas - supondo o medo da receptividade das alternativas do *não-matar* entre os oprimidos. Assim, se há receptividade aos princípios do *não-matar* entre os opressores e os oprimidos, uma luta de classes sem que se mate é contemplável. Isto implica um papel aplicado para a ciência política a fim de facilitar os processos revolucionários de resolução de problemas do *não-matar*. Tendo-se demonstrado a eficácia da ênfase sobre o objetivo final de “reconciliação”, com adversários de todos estágios da luta não-violenta para a mudança social, que é característica tanto dos métodos gandhianos quanto dos kinguianos, tem-se um ponto de partida prático. Até mesmo Maquiavel defendeu que se podem alcançar mudanças profundas no regime político de “tirania para a liberdade” e vice-versa “sem derramamento de sangue” quando realizadas pelo “consentimento geral dos cidadãos que enalteceram o estado” (*Os Discursos*, Livro III, Capítulo VII).

Segurança e o Não-matar

A ciência política do *não-matar* deve resolver o problema de proporcionar alternativas de segurança críveis contra a agressão letal em níveis individuais, locais, nacionais e internacionais. A teoria e a prática conven-

cional da segurança deriva, ultimamente, da ameaça da letalidade: ‘Queremos deixar-lhe absolutamente claro que iremos matá-lo’. A segurança do *não-matar*, contudo, parte do princípio contrário: ‘Queremos deixar-lhe absolutamente claro que não vamos matá-lo. E você deve deixar absolutamente claro que não nos matará’. Resumindo: ‘Devemos deixar absolutamente claro a cada um que não mataremos’. Ninguém está salvo a partir do momento em que qualquer pessoa esteja determinada a matar. A engenhosidade letal vence toda a defesa desde escudos, as armaduras, os fossos, os muros e os castelos até os abrigos para a bomba atômica. A letalidade ofensiva vence todas as formas de defesa letal: flechas sobre lanças, metralhadora sobre mosquetes, artilharia sobre infantaria, tanques sobre cavalaria, foguetes sobre tanques, submarinos contra navios de guerra, forças de ar e mísseis sobre praticamente tudo, armas nucleares, biológicas e químicas sobre tudo. Viver numa casa blindada, recheada com armas não assegura a segurança: o intruso pode ter mísseis penetradores, uma artilharia mais pesada e uma maior habilidade para o combate - ou simplesmente habilidade para envenenar o ar, a comida ou a água. A única e certa segurança é a ausência da vontade de matar.

O papel da ciência política na transição para a segurança não-letal é ajudar a desenvolver teorias e práticas para proporcionar alternativas críveis à ameaça o ou o uso da força letal - incluindo a transformação não-letal preventiva da vontade de matar entre os adversários em potencial. Ainda que até agora não seja notável, na ciência política convencional, existe um crescente *corpus* de literatura e de experiências que proporcionem a base a partir da qual se possa avançar. As explorações incluem pesquisas na resistência civil ao genocídio nazista (Hallie, 1979; Fogelman, 1994; Semelin, 1994); a resistência à criminalidade da máfia na comunidade não-violenta de Danilo Dolci (Amato, 1979; Chaudhuri, 1998); guarda-costas desarmados para os trabalhadores na área dos direitos humanos (Mahony e Eguren, 1997); resistência não-violenta aos golpes militares (Roberts, 1975; Sharp, 1990; 1993); defesa nacional, civil e social não-violenta (Boserup e Mack, 1974; Sharp, 1990; Martin *et al.*, 1991; Randle, 1993; Burrowes, 1996); usos não-letais das forças militares convencionais (Keyes, 1982); forças alternativas não-violen-

tas (Banerjee, 2000; Weber, 1996; Moser-Puangsuwan e Weber 2000); e o desenvolvimento de armas não-letais (Lewer e Schofield, 1997).

Vários governos assumiram viavelmente estudos de defesa civil não-violenta, apesar de atuarem como um complemento aos meios militares convencionais. Entre eles estão Suécia, Noruega, Dinamarca, Holanda, França, Letônia, Lituânia, Estônia, Áustria, Suíça e Finlândia (Schmid, 1985; Sharp, 1990; Randle, 1994: 121-37). Na Tailândia um único dispositivo preventivo para legitimar a resistência não-violenta aos futuros golpes militares foi incluído no artigo 65 da nova Constituição Tailandesa de 1997: “As pessoas têm o direito de pacificamente oporem-se a qualquer tentativa de buscar o poder administrativo através de meios que não estejam estipulados na Constituição”.

Desde pelo menos 1965, e mais intensamente na década de 90, empreenderam-se nos Estados Unidos pesquisas em armas não-letais para o uso militar e policial. Um vasto ramo de tecnologias tem sido explorado - incluindo armas a laser, óticas, acústicas, eletromagnéticas, químicas, biológicas, e outras dezenas. Algumas já inclusive se usaram na polícia e nas operações militares pelo mundo (Lewer e Schofield, 1997). Da mesma forma que há interesse governamental pela defesa social, o interesse nas armas não-letais é, atualmente, considerado como um complemento às capacidades letais. Contudo, o fato de que as alternativas do *não-matar* estejam sendo tomadas a sério por especialistas em segurança violenta deve encorajar esforços compreensivos tão sérios e ainda mais avançados para a ciência política. O desafio é resolver os problemas de transição para as condições de segurança que se sejam completamente as do *não-matar*. Um outro sinal do movimento para a segurança não-letal aparece no informe final da Comissão Carnegie para a Prevenção de Conflitos Mortíferos (1997) que faz um apelo à “prevenção estrutural: estratégias para direcionar as raízes das causas dos conflitos mortíferos”, além da criação de uma “cultura de prevenção”. Supõe-se a possibilidade de avançar nos passos à segurança global e individual do *não-matar*. A proposta de organizar a Força Global de Paz Não-Violenta é um exemplo (*vid.* <<http://www.nonviolentpeaceforce.org>>).

A ciência política do *não-matar* deve buscar soluções para os problemas que até então são considerados obstáculos insuperáveis para a realização de sociedades não-violentas. Reduzir as ameaças diretas da extinção através da violência física agressiva deve ser de primordial preocupação. Primeiro porque, sem a sobrevivência, nenhum outro problema pode ser resolvido. Segundo, porque o compromisso continuado com o matar contribui para a violência estrutural e ecológica, que ameaça o bem-estar individual, social e planetário.

A ênfase no *não-matar* como um enfoque para a resolução social de problemas confronta questões como as que seguem: por que concentrar a atenção no *não-matar* quando o abuso psicológico, tortura, racismo, sexismo, exploração econômica e ditaduras causam mais sofrimento e mortes do que a letalidade física? Estas questões supõem que tais problemas só podem ser resolvidos se se mantém a opção de matar. Uma resposta é que a vontade, a capacidade e a cultura do matar é uma importante causa subjacente das desigualdades estruturais sócio-econômicas que efetivamente matam e dos abusos psicofísicos que temporalmente não chegam a matar. Como podem perdurar o abuso, a tortura, o racismo, a opressão da mulher, a exploração econômica e a ditadura se não baseadas no medo e na ameaça de morte? Remover da experiência humana o matar, desde o homicídio à guerra, contribuirá substancialmente - espiritualmente, psicologicamente, materialmente, democraticamente e ambientalmente - para resolver outros problemas que confrontem a humanidade.

O compromisso com o *não-matar* supõe o engajamento da ciência política no auxílio para resolver problemas característicos de cada época que ameacem a sobrevivência humana e o bem-estar. Falando para os povos, Gandhi costumava enumerar nos dedos da sua mão esquerda as principais tarefas para a resolução de problemas: igualdade para os intocáveis; produção auto-suficiente de tecido para a liberação econômica; abstenção das drogas e do álcool; amizade entre hindus e muçulmanos e igualdade para a mulher. Então, diria: “E o punho é a não-violência” (Ashe, 1969: 243). Analogamente, podemos acrescentar 5 problemas que atualmente são importantes globalmen-

te: o matar contínuo e a necessidade de desarmamento; o holocausto da pobreza e a necessidade de igualdade econômica; as violações da dignidade humana e a necessidade do respeito mútuo dos direitos humanos; a destruição da biosfera e a necessidade do mantimento da vida planetária e outras divisões negadoras que impeçam a cooperação para a resolução de conflitos.

Estes cinco problemas são comuns aos indivíduos, às famílias, à comunidade, à nação e à humanidade como um todo. Todos precisamos libertar-nos da possibilidade de sermos mortos, da privação econômica, da negação da dignidade, do meio-ambiente envenenado e das falhas para cooperar na resolução destes problemas. Estas situações estão inter-relacionadas e exacerbadas pela contínua dependência da letalidade como o resolutor final dos problemas. Buscamos a segurança através do matar e de armarmos-nos para o matar, criando ameaças de contra-matar; o armar-se para o matar contribui para a privação econômica e reforça a desigualdade estrutural; afirmar o matar e negar os direitos humanos contribuem para consolidar ressentimentos de represália; o combate letal e a industrialização militar saqueiam o meio-ambiente e a compartimentalização temerosa em enclaves antagônicos impedem o desenvolvimento da cooperação para a resolução de problemas que seja benéfica a todos.

A resolução de conflitos do *não-matar* não implica somente a negação do matar, mas um comprometimento construtivo na mudança para satisfazer as necessidades. Isto significa um claro envolvimento com a abolição da guerra e das suas armas, a abolição da pobreza, a expressão não-violenta dos direitos e das responsabilidades humanas, a promoção pró-ativa da sustentabilidade do meio-ambiente e a contribuição para os processos de resolução de conflitos que respondam às necessidades humanas e que evoquem o infinito potencial criativo nos indivíduos e na humanidade como um todo.

Tais ações parecem ser utópicas. No entanto, são o legado de alguns dos líderes políticos, militares, econômicos, científicos, culturais e sociais mais experientes desta época (ecoando as preocupações antigas humanas numa nova era global). Faz-se extremamente importante para os cientistas políticos notar que praticamente todas as maiores conferências sob os aus-

pícios da ONU ou de outros corpos fazem um chamado às pessoas do mundo para ajudar a criar a “vontade política” de trazer à tona a mudança necessária. Estes chamamentos não vão somente para os governos, mas para todas as fontes da ação cooperativa para a resolução de problemas: partidos, organizações não-governamentais, corporações, uniões, universidades, a mídia, as religiões e as artes. Há um senso de urgência cada vez maior à medida que os problemas globais que ameaçam a vida se intensificam e fazem crescer a consciência das catastróficas conseqüências do futuro, baseadas na falha presente para o agir. Entre elas, incluem-se a proliferação de armas; o cada vez mais rápido crescimento populacional, combinado com a ampliação da disparidade econômica dentro das e entre as nações que ultrapassem os limites da tolerância material e psicológica; efeitos ameaçadores para a vida oriundos da exploração desenfreada industrial e agrícola da natureza e a contra-produtora falha a honrar as reclamações para a participação igualitária em efetivar a aceitável qualidade de vida a todos pelas mulheres, indígenas, minorias suprimidas e aqueles milhares de identidades culturais. Para aqueles mais informados sobre a condição global - quando oposta à visão global desde a perspectiva de um simples estado-nação - como Federico Mayor, Diretor Geral da UNESCO - esta é uma era urgente do “nenhum negócio como o habitual” (Mayor, 1995: 83-93). Seria ela menos urgente para a ciência política?

O Não-matar e o Desarmamento

Nem os problemas a serem resolvidos nem os movimentos não-violentos que surgiram para dirigi-los são invenções acadêmicas da ciência política. São, isto sim, apresentados pela vida política global contemporânea. E a ciência política deveria comprometer-se a resolvê-los. Um claro desafio à ação da resolução de conflitos está presente no *Informe Final* da primeira sessão especial para o desarmamento da assembléia geral da ONU (Assembléia Geral da ONU, 1978) que fazia um apelo para o “geral e completo desarmamento sob o controle internacional efetivo”. Por consenso, 159 estados, com uma abstenção (Albânia), declararam a necessidade da abolição de armas nucleares, armas bioquímicas e outras armas de destruição mas-

siva; a retirada de todas as bases militares; a redução das forças armadas a propósitos da defesa territorial limitada; a redução das armas convencionais e o fim do “desperdício colossal” dos gastos militares globais através da transferência das fontes materiais e humanas para servir às necessidades econômicas e sociais nos países menos economicamente desenvolvidos, assim como muitas outras propostas relacionadas. Um clássico apelo à ação transformadora não-violenta feito pelos estados violentos, desgraçadamente desconhecido para a maioria dos estudantes de ciência política.

A ciência política do *não-matar* não pode permanecer distante dos esforços para apoiar as iniciativas governamentais e da sociedade civil que prometam a evolução para a materialização de sociedades livres das armas. Entre elas estão as campanhas para banir as pistolas, armas de assalto, minas terrestres e o comércio de armas; campanhas para estabelecer zonas de paz em vilas e cidades e campanhas para criar regiões no mundo livres de armas nucleares.

Privação econômica e o *Não-matar*

Ainda outro clássico apelo para a ação da resolução de conflitos é o *Manifesto* de 53 prêmios-Nobel da química à física para acabar com o que eles chamam de “holocausto” global de mortes, provenientes da privação econômica evitável (Vencedores do Prêmio Nobel, 1981: 61-63)¹⁰. Eles declaram: “Todos aqueles que denunciarem e combaterem este holocausto são unânimes em sustentar que as causas desta tragédias são políticas”.

É essencial que cidadãos e políticos escolham e votem, nos seus respectivos níveis, em eleições, parlamento e governos ou em níveis internacionais, por novas leis, novos orçamentos, novos projetos e novas medidas planejadas para fazer efeito imediato a fim de poupar bilhões de pessoas da desnutrição e do sub-desenvolvimento de centenas de milhões, em cada geração, mortos pela fome (Vencedores do Prêmio Nobel, 1981: 62).

Proclamando “a necessidade de salvar os vivos, de não matar e não exterminar, nem mesmo por inércia, atos falhos ou indiferença”, urge a revolução econômica não-violenta transformadora:

Ainda que os poderosos desta Terra suportem a maior responsabilidade, não estão sozinhos. Se os indefesos fazem seu destino pelas suas próprias mãos, se um número cada vez maior se recusa a obedecer a qualquer lei que não seja os direitos humanos fundamentais, cujo pressuposto mais básico é o direito à vida, se os fracos organizam-se e usam as poucas, mas poderosas, armas disponíveis a eles: *ações não-violentas, exemplificadas por Gandhi* (ênfase nossa), adotando e impondo objetivos limitados e apropriados: se estas coisas acontecem, é certo que se pode pôr um fim a esta catástrofe ainda na nossa era (Vencedores do Prêmio Nobel, 1981: 62).

Concluem: “Agora é a hora de agir, agora é a hora de criar, agora é a hora de vivermos em um caminho que dará vida aos outros”.

A desigualdade, o crescimento populacional e a militarização interagem para exacerbar a letalidade econômica, a violência e a devastação do meio-ambiente. Em 1999, o Banco Mundial estimava que ser provável que pelo menos 1,5 bilhões de pessoas estejam vivendo em condições de “pobreza absoluta”, definida como o receber menos de \$1 por dia, havendo 3 bilhões abaixo dos \$2 por dia. Somente na Índia, estima-se que a pobreza absoluta tenha crescido de 300 milhões de pessoas a 340 milhões desde os finais da década de 80 (Banco Mundial, 1999). Simultaneamente a desigualdade salarial aumentou. Como resumiu Tariq Husain, do Banco Mundial, em junho de 1997 para 160 jovens líderes no primeiro programa da Academia de Liderança da Universidade Internacional das Nações Unidas:

O mundo, na metade da década de 90 está (...) mais polarizado do que em 1980 (...) Os 20% de pessoas mais pobres do mundo viram diminuir a porcentagem da sua renda global de 2,3% a 1.4% durante os passados 30 anos. Entretanto, para os mais ricos, esta cresceu de 70% a 85%. Deste modo, as proporções das porcentagens dos mais ricos e dos mais pobres dobrou de 30:1 para 61:1 (...) Os bens somados dos 360 bilionários do mundo agora ultrapassam a arrecadação somada anual dos países que possuem 45% da população mundial (Husain, 1997: 13).

O presidente do Banco Mundial James D. Wolfensohn e Mahatma Gandhi concordam que a desigualdade leva à violência. O presidente observa: “A desigualdade leva à instabilidade. A pobreza cria a guerra” (Husain, 1997:6). Como advertiu Mahatma, “um sistema de governo não-violento é claramente impossível enquanto persistir o abismo entre os ricos e os milhões de famin-

tos (...) Uma revolução violenta e sangrenta acontecerá um dia, ao menos que haja a abdicação voluntária das riquezas e do poder que dão as riquezas, a fim de comparti-las para o bem comum” (*The Collected Works*, 1941: 158). Combinando as perspectivas do presidente e de Gandhi, Betsy Duren, a jovem estadunidense trabalhadora pela paz que deu a maioria dos seus bens herdados, declarou: “A única maneira de alcançarmos a paz eterna é através da redistribuição dos bens. A pobreza, a guerra e o sofrimento são causados pelas pessoas que têm mais do que lhes confere, tentando manter tudo para si” (Mogil e Slepian, 1992: 100). As visões do presidente, de Mahatma e da jovem estadunidense ecoam a análise de Aristóteles de mais de 2.300 anos, sobre a relação entre a desigualdade e a letalidade:

O importante a se lembrar é que aqueles que são responsáveis por exercer o poder, sejam indivíduos ou órgãos do governo ou tribos ou o que se queira, grandes ou pequenos, são os que causam os distúrbios que levam à revolução. Podem fazê-lo indiretamente, como quando os outros, com inveja do seu poder, começam a revolução, mas também podem fazê-lo diretamente, como quando eles mesmos sentem-se tão superiores que já não lhes basta estar em termos de igualdade com os demais (Aristóteles, 1962: 199).

O rápido crescimento populacional global, de 2,5 bilhões em 1950 à estimativa de 6,1 bilhões em 2000 e 8,9 bilhões em 2050 desafia o compromisso da resolução de conflitos não-violenta. Prediz-se que os países mais populosos em 2050 sejam a Índia (1.529.000.000), a China (1.478.000.000), os Estados Unidos (349.000.000), o Paquistão (345.000.000), e a Indonésia (321.000.000). Como analisou Lester R. Brown e seus colegas do *Worldwatch Institute*, tal crescimento sem precedentes de pelo menos 80 milhões de pessoas a cada ano impõe exigências potencialmente catastróficas à capacidade de suporte de vida da Terra. Entre as 19 áreas de ameaçadora preocupação estão o suprimento de água, a produção de grãos, a energia, as terras de cultivo, as florestas, a biodiversidade, a mudança climática, as doenças, a urbanização, a habitação, a educação, os empregos e os conflitos dentro dos e entre os países (Brown, Gardner e Halweil, 1999).

Partindo do pressuposto de que os métodos letais para a redução populacional como a guerra, o genocídio, o infanticídio e o aborto, além da

fome e das pestes, são indesejáveis, o desafio para a ciência política do *não-matar* é apoiar a descoberta e o implemento de alternativas não-violentas. Isto significa colocar o respeito pela a qualidade da vida humana e o seu entorno, que sustenta a vida, no centro da teoria e da prática política na resolução de problemas econômicos.

Alguns dos mais conhecidos líderes militares, profissionais no matar, demonstraram perspectivas profundas sobre a necessidade da desmilitarização econômica. Um deles é o general da II Guerra Mundial, Dwight D. Eisenhower (1953-1961), que se tornou presidente dos Estados Unidos. Nenhum pacifista superou a sua análise sucinta e poderosa do nexos entre o compromisso com o matar e a violência econômica estrutural:

Cada arma que se faz, cada navio de guerra que se põe ao mar, cada foguete que se lança significa, no fim das contas, um roubo àqueles que têm fome e não são alimentados, àqueles que têm frio e não são agasalhados. Este mundo de armas não está gastando somente o dinheiro. Está gastando o suor dos seus trabalhadores, o engenho dos seus cientistas, as esperanças das suas crianças (...) Isto não é, de maneira alguma, um modo de vida, em nenhum sentido real. Sob a nuvem da ameaçadora guerra, está a humanidade pendurada em uma cruz de ferro. (Dirigido à Sociedade Americana de Editores de Jornais, 16 de abril de 1953).

Uma razão para o “penduramento da humanidade em uma cruz de ferro” é o “roubo”, através dos gastos do programa estadunidense de armas nucleares, levado a cabo entre 1940 e 1996, calculado em 5.821 trilhões de dólares (Schwartz, 1998). Isto exemplifica o “desperdício colossal” dos gastos militares globais que na década de 1990 rondava os “mais de 500 bilhões de dólares por ano” (Sivard, 1996: 7). A ciência política do *não-matar* supõe a recusa a aceitar a continuação da privação econômica causada pela militarização global. Ela aceita comprometer-se construtivamente com os esforços para libertar a humanidade da “cruz de ferro” a fim de acabar com o ‘holocausto’ da pobreza.

Responsabilidades e Direitos Humanos do *Não-matar*

Um desafio imperativo para engajar-se à resolução de conflitos é levantado pela Declaração Universal de Direitos Humanos (1948) e pelos seus subse-

qüentes pactos civis e políticos, sociais e econômicos, implementados. O texto básico deveria ser conhecido por todos os cientistas políticos e cidadãos globais.

Ainda que os direitos humanos estejam definidos, entre as controvérsias da universalidade *versus* da especificidade cultural, a ciência política do *não-matar* está comprometida com a sua afirmação e com a sua defesa, através de meios não-violentos. Além disso, esta ciência política reafirma o objetivo de obter e implementar o reconhecimento universal de não ser morto e a responsabilidade de não matar os outros. Um dos caminhos é buscar a sua inclusão na Declaração Universal e na prática global do seguinte dispositivo: “Artigo 3º. Todos têm o direito de não ser mortos e a responsabilidade de não matar os outros”.

Desafia-se o comprometimento das fontes da ciência política do *não-matar* de pesquisa, treinamento, consulta e ação para apoiar indivíduos e organizações que buscam a proteção e o avanço dos direitos humanos em qualquer nível. Por exemplo, o programa de ação para acabar com todas as formas de violência contra a mulher e as moças exposto pela Conferência da Mulher de Pequim, em 1995, apresenta uma série de atividades convincentes para implementar tal compromisso (Nações Unidas, 1996).

Outro desafio para o envolvimento da ciência política em larga escala é a defesa não-violenta dos direitos humanos pela Anistia Internacional, fundada em 1961. O seu trabalho baseia-se nos princípios da Declaração Universal, tais como “Ninguém deve ser submetido à tortura ou à crueldade, tratamento ou punição desumana ou degradante” (Art. 5); “Ninguém deve estar sujeito à prisão, detenção ou exílio arbitrários” (Art. 9); e “Todos têm o direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de ter opiniões sem interferência e a busca de receber e impartir informações e idéias através de qualquer meio de comunicação e independentemente das fronteiras” (Art. 18). A Anistia Internacional procura a abolição global da pena de morte e da tortura, julgamentos justos para todos e a libertação imediata de prisioneiros conscientes que não defenderam ou comprometeram-se com a violência. Os métodos abarcam todas as formas de ação política não-violenta.

Entre outros trabalhos relacionados aos direitos humanos com os quais a ciência política do *não-matar* deveria se envolver está o da UNPO [Organização de Nações e Povos Sem Representação], fundada em 1991. A UNPO busca o reconhecimento dos direitos humanos coletivos de mais de 50 povos indígenas nos cinco continentes. Os membros comprometem-se a escrever ao Convênio da UNPO que, por sua vez, proporciona a “promoção da não-violência e da rejeição do terrorismo como um instrumento de políticas”. A UNPO faz um apelo aos “governos, organizações internacionais, organizações não-governamentais e aos seus líderes para adotarem-se políticas claras e com princípios a fim de reduzir o uso da violência”. Elas devem incluir:

O reconhecimento do e o respeito pela igualdade de direitos entre todos as pessoas e os das minorias, independentemente do seu tamanho, cultura ou religião; levar a sério as necessidades e as perspectivas das minorias e povos sem representação; expressar e condenar todos os atos de violência não-provocados e as flagrantes violações dos direitos humanos contra as minorias e os povos sem representação; o reconhecimento da legitimidade dos movimentos ou governos que usam os meios pacíficos e democráticos para conseguir os seus objetivos; o comprometimento com o diálogo sincero e aberto entre todos os movimentos e governos e recompensar a sua aderência à não-violência; [e] assistência encorajadora e ativa na resolução pacífica de conflitos entre os governos de Estados e as nações, povos e minorias sobre os quais reclamam a autoridade (UNPO, 1998: 8).

Além disso, a UNPO faz um chamamento às “corporações e instituições financeiras para acabar com a exploração violenta daqueles recursos dos quais depende a sobrevivência das pessoas; e deixar de promover-se a violência através do comércio de armas irresponsável e da comercialização da violência nos meios de comunicação e nos seus produtos” (UNPO, 1998: 9). Tal compromisso que têm as pessoas que sofreram o genocídio, o etnocídio, o ecocídio, com as políticas não-violentas mostram um claro desafio a uma ciência política do *não-matar* comprometida. Dado o amplo número e as necessidades identitárias dos indígenas e das minorias do mundo, o número de associados à UNPO eventualmente pode exceder o número de membro das Nações Unidas.

O Não-matar e a Viabilidade Ecológica

A ciência política do *não-matar* implica a assistência à libertação da humanidade da letalidade ecológica. Matamos o meio ambiente e o meio-ambiente nos mata. Uma sociedade do *não-matar* requer uma ecologia do *não-matar*.

O fim do século XX foi marcado por uma preocupação cada vez maior a respeito da destruição humana da capacidade de vida que tem biosfera. A industrialização militar e as agressões ao planeta em tempos de guerra contribuem para a sua devastação. A Carta Mundial pela Natureza, adotada por 111 membros da Assembléia Geral das Nações Unidas em 28 de outubro de 1982, declarou que “a natureza deve ser protegida da degradação causada pela guerra e por outras atividades hostis” (Art. 1, Sec. 5). Entre as violações trágicas: desfolhação química das florestas pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã; o incêndio dos poços de petróleo pelo Iraque na Guerra do Golfo. A ciência política do *não-matar* enfrenta o desafio proposto por Barry Commoner: “Para fazer a paz no planeta, precisamos fazer a paz entre as pessoas que vivem nele” (Commoner, 1990: 243).

Outro desafio propõe Maurice F. Strong, secretário geral da maior conferência das Nações Unidas sobre Meio-ambiente e Desenvolvimento, levada a cabo do Rio de Janeiro em 1992, fazendo um chamamento para uma “eco-revolução que é essencial para transferir o mundo a um novo caminho para um futuro mais seguro, sustentável e igualitário” (Nações Unidas, 1993: 1). A *Agenda 21*, a ‘chamada para a ação’ da conferência, observa que a “guerra é especialmente destrutiva para o desenvolvimento sustentável” (Princípio 24) e que a “paz, o desenvolvimento e a proteção ao meio-ambiente são interdependentes e indivisíveis” (Princípio 25). Dirigem-se os chamamentos à ação da resolução de problemas aos estados, governos, cidadãos, mulheres, jovens e povos indígenas, aos que se podem adicionar os exércitos, as indústrias militares, as corporações, as uniões trabalhistas e os cientistas políticos.

Assim como as outras ameaças à sobrevivência e ao bem-estar, os problemas ecológicos são complexos, interdisciplinares e globais. Os recursos que possui ciência política para colaborar com a formulação e a imple-

mentação das políticas públicas devem ser aplicados desde uma perspectiva do *não-matar*. A tarefa científica é identificar que ameaças ao ambiente são mais bem compreendidas e requerem a ação imperiosa, quais problemas requerem pesquisas, as prioridades entre elas e como melhor introduzir o conhecimento científico nos processos da tomada de decisão social que sejam sensíveis às necessidades. A Real Academia Sueca de Ciência apresentou um enfoque-modelo (1983; Sebek 1983).

A ciência política do *não-matar* implica ser especialmente atento e cooperativo com os indivíduos, com as organizações e com os movimentos sociais que se comprometam com a ação não-violenta para a resolução de problemas ambientais. Os principais movimentos ecológicos contemporâneos vão desde o movimento Salve as Árvores, composto por mulheres de aldeia de Chipko, na Índia (Weber, 1989; Nautiyal, 1996), passando por esforços de ação diretos para mudar as políticas públicas e privadas, levados a cabo pelo *Greenpeace* (Stephenson, 1997), chegando ao surgimento, na Alemanha, de um movimento ambiental e de um partido eleitoral, o *Die Grünen* (Os Verdes).

O legado de Petra Karin Kelly (1947-1992), uma fundadora do partido *Die Grünen*, apresenta a ciência política do *não-matar* com uma agenda para a resolução de problemas para o século XXI. O seu apelo para a ação engloba todas as questões críticas, desde o desarmamento e a economia e os direitos humanos até a cooperação mundial para salvar o planeta. Ela clama por uma “cultura global da responsabilidade ecológica” e demonstra a urgência de se estabelecerem “princípios obrigatórios que governem as relações ecológicas entre todos os países” (Kelly, 1992: 76). Junto com Tolstoy, Gandhi, Abdul Ghaffar Khan e Martin Luther King, Jr., Petra Kelly merece ser vista e reconhecida agora e no futuro como uma grande contribuinte para a mudança global não-violenta no século XX e posteriores (Kelly, 1989; 1992; 1994; Parkin, 1994).

Cooperação para a Resolução de Conflitos e o *Não-matar*

Uma tarefa genérica consiste em ajudar os processos pacíficos de resolução de conflitos, desde os individuais até os que atingem a comunidade global. Não se pode conseguir nem segurança, bem-estar econômico, respeito

pelos direitos humanos, viabilidade ecológica, nem mesmo outras condições vitais valoradas sem o respeito à vida e a cooperação entre todos os que necessitam ajuda. Isto não supõe que a ciência política resolva todo problema, mas pelo menos que aceita a responsabilidade para ajudar nos processos de cooperação para a resolução de conflitos. E tampouco dá a entender o totalitarismo; pois até mesmo os anarquistas requerem, a outros anarquistas, o respeito cooperativo para as suas liberdades. Um enfoque do *não-matar* supõe uma mudança desta política baseada no conflito e na competição em busca da dominação que considere a violência manifesta ou latente como árbitro final. A política do *não-matar* implica círculos cada vez maiores de resolução cooperativa de problemas, marcados pelo respeito mútuo que celebra a vida. Enquanto a violência domina e divide, a não-violência une e coopera. Portanto, a ciência política do *não-matar* busca a co-ação entre homens e mulheres, religiões, civilizações, raças, etnias, classes, comunidades, estados, organizações nacionais e transnacionais e movimentos globais. A meta é resolver problemas sem se matar ou sem as ameaças de morte para o bem-estar de todos. O aumento do interesse interdisciplinar e profissional na teoria e na prática da resolução de conflitos, buscando resoluções para os problemas, através do diálogo, nas que ninguém perca, proporciona importantes recursos facilitadores (Fisher e Ury, 1981; Burton 1996).

Baseada na pesquisa avançada, a ciência política do *não-matar* compromete-se em auxiliar a transição às sociedades do *não-matar* em estados e sociedades civis caracterizadas pela violência. Esta ciência reconhece os avanços do desenvolvimento democrático expresso em alguns sistemas políticos modernos, mas também busca soluções para os problemas de violência comportamental e estrutural que a política e o mercado livres sozinhos não resolvem. A ciência política do *não-matar* reconhece o valor das Constituições validadas pela cidadania para limitar o poder arbitrário, as declarações de direitos para assegurar as liberdades dos cidadãos, a utilidade dos balances e dos controles das distintas autoridades executivas, legislativas e judiciais, a substituição da guerra civil pela competição livre de partidos políticos, os serviços de uma burocracia profissional, a liberdade religiosa, a liberdade de imprensa e de expressão e a expansão da par-

ticipação dos direitos de voto, até a participação universal (Finer, 1997; Goldman, 1990). Ela também reconhece e busca de alternativas para a presença da violência militar e do poder policial que oprimem tais sistemas e que habitualmente contribuíram com o seu estabelecimento.

Um enfoque do *não-matar* percebe sinais da disfunção sistemática nas falhas para responder às necessidades humanas que resultam na violência física e estrutural até mesmo nas mais “avançadas” democracias. Relembramos um pouco da preocupação corrente, usando os Estados Unidos como exemplo: violência e homicídios nas famílias e nas escolas; juventude desesperada, refletida em gangues violentas, drogas e suicídio; alienação política invasora, descrédito da política e dos governos, expresso, em parte, pela baixa participação de voto; vasto desperdício de recursos nos gastos militares não-produtivos; uma classe cronicamente prejudicada de pelo menos 20% da população caracterizada por problemas na nutrição, saúde, habitação (incluindo os sem-teto), educação e desintegração familiar; roubos armados; crimes raciais; discriminação de gênero e étnica; uma classe alta demasiadamente rica de talvez outros 20% da população aumentando cada vez mais as suas riquezas, unida com a classe intermediária na busca de segurança através de mais policiamento, prisões, punições severas e força militar - tudo isto acompanhado por imagens culturais violentas.

Os países mais caracterizados pelos atributos do estado democrático moderno e da sociedade civil sofrem formas e intensidades de violência ainda maiores, associadas à incontrolável norma autocrática letal e privação econômica que resultam em atrocidades físicas e estruturais indescritíveis. Entre alguns indicadores estão execuções sumárias, tortura, assassinatos eleitorais, genocídio, etnocídio, extorsão armada, terrorismo, revoluções armadas e mortes massivas causadas pelas privações econômicas respaldadas pelo estado.

Liberando-se dos pressupostos aceitadores de violência, no que diz respeito aos seus meios e seus fins, a tarefa de resolução de conflitos da ciência política do *não-matar* é contribuir com processos melhorados de receptividade às necessidades humanas dentro das e entre as sociedades que sejam mais ou menos democráticas. O desafio para a criatividade humanística e

científica é imenso. Até mesmo agora parece claro que as contribuições para a mudança processual construtiva podem ser feitas através da introdução explícita de valores do *não-matar*, da provisão de novas informações sobre as suas capacidades humanas, o cultivo das suas novas habilidades para as lideranças e a cidadania, a facilitação da participação na formação das políticas e o desenvolvimento de instituições que resolvam os problemas de maneira não-letal. Para ajudar a trazer estas mudanças, a ciência política deve deixar claro o seu compromisso com o *não-matar* como um ponto de partida para servir à sociedade. Além disso, a ciência política deve tornar-se institucionalmente sensível às necessidades humanas insatisfeitas, desde o individual e familiar até as políticas mundiais.

5. IMPLICAÇÕES INSTITUCIONAIS

Aquelas às que chamamos ‘Instituições Necessárias’ são freqüentemente não mais do que instituições com as que crescemos já acostumados e (...) em relação à constituição social, o campo de possibilidades é muito mais extenso do que os homens, que vivem em suas variadas sociedades, possam imaginar.

Alexis de Tocqueville

Os problemas que ameaçam a vida na Terra produzem-se coletivamente, afetam-nos coletivamente e, para mudá-los, devemos agir coletivamente.

Petra K. Kelly

Quais são as implicações institucionais de uma mudança ético-empírica na ciência política do *não-matar*? O que isto implica, àqueles que a praticam, na organização da disciplina, na sua relação com os outros campos do conhecimento e nas variadas instituições necessárias para trazer à tona as sociedades do *não-matar*, desde a comunidade local até a humanidade num todo? Considera-se que as instituições são a configuração de relações sociais propositais que surgem como resposta às necessidades e aspirações humanas.

A história da civilização é, em grande parte, a história da inovação institucional. Das crenças, surgem comunidades associadas a templos, sinagogas, igrejas e mesquitas. Das necessidades de participação política surgem os partidos, as eleições, os parlamentos. Da necessidade de controle social, surge a polícia, as cortes e as prisões. Dos objetivos de guerra, surgem as forças tecnológicas de combate no mar, na terra e no ar. Das

necessidades de extrair-se os impostos para financiar os exércitos e os propósitos do Estado surge a burocracia (Finer, 1997: 16-17, 20-21). Para criar uma bomba atômica, mobilizaram-se recursos naturais no Projeto Manhattan. Para explorar os espaços desconhecidos, mobilizam-se os espíritos, a ciência, a tecnologia, as habilidades e os recursos a fim de realizar as viagens do Infante D. Henrique, o Navegador, no século XV e o Projeto Apolo, para levar o homem à lua, no século XX.

Que tipos de mudanças institucionais são necessárias para a contribuição da ciência política à sociedade na que não se mate? A busca propostal pelas condições do *não-matar* na vida global supõe mudanças institucionais penetrantes, com alcance similar daquelas associadas à difusão global das tecnologias da informação e da comunicação contemporâneas. Deve-se absorver ou integrar às velhas estruturas uma perspectiva do *não-matar*, assim como em esforços para integrar a democracia participativa, os assuntos de gênero, raça, classe e ambiente entre as especialidades da ciência política. Isto pode levar ou a reestruturar o antigo, para o estabelecimento de instituições de transição paralelas, ou a criar instituições completamente novas ou híbridas, combinando cada fonte de poder para perseguir, com todas as forças, a transformação do *não-matar*.

Levar a sério o poder de alcance das sociedades sem o matar supõe a necessidade de instituições dedicadas às descobertas humanistas e científicas do *não-matar*, à educação e treinamento para a não-violência, à resolução de conflitos que afirme a vida, à segurança do *não-matar* e à criação de serviços para o bem-estar não violento em cada setor da sociedade.

Da mesma forma com que as democracias são feitas por democratas que compreendem o que são, sabem como fazê-las funcionar e estão motivados a fazê-lo - as sociedades e as instituições do *não-matar* serão feitas por indivíduos que não matam. Assim também o será a ciência política do *não-matar*. Há muitos caminhos para o despertar do *não-matar* e nenhum deles pode ser prescrito para todos. O nascimento, a fé, o intelecto, os traumas, a compaixão, a análise custo-benefício, a simulação e a meditação são todos caminhos para a descoberta e a ação do *não-matar*. As vastas

evidências, históricas e contemporâneas, da capacidade do ser humano em comprometer-se com o *não-matar* deveria encorajar cada um de nós a descobrir as nossas próprias capacidades transformacionais.

Um Departamento de Ciência Política do *Não-matar*

Enquanto um espírito do *não-matar* necessita introduzir-se em cada especialização, departamento e associação existente na ciência política - um departamento do *não-matar* pode ser visto como um protótipo para a reestruturação dos presentes e para a criação de novos departamentos nas universidades que têm surgido no mundo.

O departamento parte de um senso de intenção comum: eliminar, da vida global, o matar, as ameaças de morte e as suas correspondentes letais. Isto o distingue dos departamentos que favorecem a democracia liberal, o socialismo científico ou a ordem autoritária baseados na violência. O departamento do *não-matar* não tem mais valores. Possui somente um valor diferente.

Supondo a presente progressão da aprendizagem, desde os cursos introdutórios até os estudos doutorais, o departamento busca explicitamente criar caracteres e habilidades necessárias para realizar e manter as sociedades nas que não se mate. São fundamentais quatro habilidades: de pesquisa, de educação e treinamento, de ação e de reflexão crítica, expressa através da comunicação mediática e na vida cotidiana.

Muitos estudantes confrontam-se vividamente com o legado letal da história humana e são convidados a assumir o desafio de retirar o matar da condição da Humanidade, tanto como cientistas políticos profissionais ou como cidadãos. São, então, apoderados com a compreensão da capacidade humana para a criatividade (Boorstin, 1983; 1992; 1998), para a inovação política (Finer, 1997) e para viver a serviço do avanço da dignidade humana em todas as áreas de vida social (Josephson, 1985).

Um próximo passo é rever os maiores desafios contemporâneos para o comprometimento com a resolução de conflitos (violência, economia, direitos humanos, meio-ambiente, cooperação), para as instituições políticas contemporâneas e aos processos de resolução de problemas (locais, nacionais, internacionais, globais) e para o mais novo conhecimento relacionado à lógica

da análise do *não-matar* e aos princípios da sua ação que podem contribuir com as presentes decisões de se concretizarem os futuros do *não-matar*.

Um outro passo é oferecer aos estudantes as oportunidades para se explorarem uma série de modos alternativos, mas relacionados com o compromisso da resolução de conflitos e com o serviço comunitário, que permitirá testarem-se e corresponderem-se os interesses e os talentos. Tal alternativa requer uma introdução às habilidades de pesquisa, treinamento educacional, ação cidadã de liderança e avaliação crítico-política. Não se tem a intenção de negar as possibilidades a múltiplos interesses e competências, mas se busca reconhecer que todos os quatro modos de engajamento devem ser buscados sumamente bem para facilitar a transformação social não-violenta. Torna-se imprescindível o reconhecimento e a cooperação entre as capacidades mutuamente apoiadoras, característicos de artesãos e de alguns campeonatos dos pequenos povos.

Com tal preparação, o próximo passo é buscar projetos individuais ou grupais para aplicar as habilidades apropriadas em pesquisa, educação, ação e reflexão crítica a fim de criar alternativas para a violência física, estrutural, para a violação dos direitos humanos, a degradação do meio ambiente e aos antagonismos propensos à violência que inibem a cooperação para a resolução de problemas. Estes projetos devem ser direcionados para as condições locais, nacionais, internacionais ou globais. Os resultados de tais projetos, apresentados como teses de graduação, contribuirão com o banco de memória departamental e serão publicados na internet para auxiliar a tomada de decisão individual e social.

Os licenciados partem para carreiras inovadoras no serviço público e da sociedade civil (*vid.* as instituições relacionadas abaixo). Devem buscar o treinamento avançado em programas de mestrados e doutorados na ciência política do *não-matar*, entrando em campos existentes ou criando novos campos de pesquisa na ciência política (Apêndices B e C), ou levar adiante seus interesses dentro de outras disciplinas e vocações.

O departamento do *não-matar* está explicitamente - e vocacionalmente - orientado para a prática. Oferece um avanço acumulativo do conhecimento

e das habilidades desde estudos introdutórios a doutorais. Os candidatos universitários formam enclaves inovadores entre os níveis dentro dos interesses compartilhados nos modos aplicados de engajamento com necessidades específicas da resolução de conflitos. O departamento explicitamente busca facilitar relações mutuamente apoiadoras entre a descoberta de novos conhecimentos, o seu uso na educação e no treinamento e a sua aplicação na resolução social de problemas. No seu próprio discurso e modos de resolver os conflitos, busca exemplificar progressivamente as características de uma sociedade na que não se mate. Celebra-se e respeita-se uma cultura de parceria entre homens e mulheres baseada na igualdade, o coração de uma sociedade do *não-matar*. Devem-se tomar medidas para que exista ao longo do curso um retorno periódico da parte dos licenciados a fim identificar novas necessidades de pesquisa e aconselhar sobre como impartir uma preparação mais adequada aos estudantes de modo a enfrentarem as tarefas não previstas. Os líderes comunitários experientes e os seus colegas de outras disciplinas, muitas vezes através de trabalhos conjuntos, contribuem para a criatividade acadêmica. Partindo do pressuposto de que o conhecimento e as habilidades do *não-matar* sejam globais, o departamento estende-se a captar os talentos acadêmicos ao redor do mundo através da participação e dos sistemas de comunicação computadorizados, entre outros. A comunidade local é vista como um contexto funcionalmente equivalente para enfrentar os problemas que afetam o bem-estar global.

A Universidade *Shanti Sena* (Corpos de Paz)

A transição para as sociedades do *não-matar* implica a criação de um serviço comunitário de estudantes como uma alternativa ao treinamento militar, freqüentemente proporcionado ou requerido em muitas faculdades e universidades do mundo. O departamento de ciência política deve assumir a responsabilidade da liderança, mas os seus membros podem pertencer às outras disciplinas.

A *Shanti Sena* - ou qualquer outro nome - é uma força disciplinada, facilmente identificável cujos membros são treinados para a resolução de conflitos e a reconciliação, para a segurança comunitária e defesa civil,

salvamento para-médico, resgate de desastres e serviço construtivo em resposta às necessidades da comunidade. A participação paralela e os complementos acadêmicos trabalham criando caracteres e habilidades para a liderança. A *Shanti Sena* discorre sobre a inspiração celebradora da vida de todas as fés, o espírito animista da música e das artes, a vitalidade dos esportes e a satisfação de servir genuinamente aos outros.

Pode-se chamar a *Shanti Sena* para servir em tempos de crises dentro e fora dos *campi* e proporcionar uma reserva do talento de liderança para outras instituições sociais. Pode-se financiá-la ou apoiá-la de formas não menos adequadas do que aquelas que se oferece atualmente para o treinamento do serviço militar. Também se pode adaptá-la à educação pré-universitária. O Professor N. Radhakrishnan fornece uma fonte valiosa da experiência prática na organização de uma *Shanti Sena* em instituições educacionais na Universidade Rural Gandhi, na Índia (Radhakrishnan, 1997a;1997b). A isto se podem adicionar os princípios de treinamento e as práticas provenientes dos *Khudai Khidmatgars* (Criados de Deus), um poderoso exército de libertação muçulmana não-violento de 80 mil pessoas atuante entre 1930 e 1947 na Índia (Banerjee, 2000: 73-102), e o movimento kinguiano para a mudança social não-violenta (LaFayette e Jehnsen, 1995; 1996) além de outras experiências de treinamento não-violento (*War Resisters League*, 1989).

Universidades do Não-matar

A transição para as sociedades do *não-matar* supõe requisitos para o conhecimento e as habilidades que vão além das capacidades de qualquer simples disciplina ou departamento universitário. Deste modo, a transformação da ciência política ao *não-matar* significa fazer um chamamento e responder às contribuições potenciais de todas as ciências sociais e naturais, as humanidades e as profissões. Isto implica a necessidade de haver todas as universidades dedicadas ao serviço do *não-matar* em comunidades locais, nacionais e internacionais.

As universidades têm se mostrado capazes de mobilizar totalmente os recursos humanos e intelectuais para apoiar a letalidade suprema na guerra. Como declarou o presidente da Universidade de Harvard, James B. Conant,

em 18 de junho de 1942, “para acelerar a chegada do dia no que o poder do Eixo renda-se incondicionalmente, dedicamos, neste momento, os recursos desta antiga sociedade de acadêmicos”. A Universidade de Harvard ficou conhecida como o “Arsenal de Conant” desde que o compromisso com a guerra reformulou a sua vida institucional. Recrutaram-se jovens estudantes de física desta universidade para trabalhar no projeto interdisciplinar ultra-secreto de bomba atômica em Los Alamos, Novo México. Como um deles recordou, “aquilo foi um tipo de utopia científica (...) Uma sociedade aberta das melhores mentes disponíveis, intercambiando idéias livremente sem considerar-se a idade, o grau acadêmico ou alcances prévios” (*Harvard Magazine*, Setembro-Outubro, 1995: capa; 32, 43).

Não deveriam as universidades, novas ou antigas, assumir tão vigorosamente a tarefa de eliminar a guerra e todas as formas de letalidade que ameacem a sobrevivência humana e o bem-estar? A relutância das universidades em introduzir os cursos, programas ou departamentos em ‘estudos da paz’ - ou em incluir a ‘não-violência’ como um tema central em programas universitários sobre ‘ética’ ou ‘valores’ com respaldo multimilionário - fixa uma base a partir da qual se poderá medir os futuros progressos do *não-matar* no Ensino Superior.

Partidos Políticos do *Não-matar*

A ciência política aplicada ao *não-matar* implica os serviços de partidos políticos que participem em processos de resolução de problemas sociais para o bem-estar e sensíveis às necessidades humanas. Um termo genérico para partidos como estes pode ser um partido *ahimsa sarvodaya* (*ahimsa*, não-violência; *sarvodaya*, bem-estar de todos). Tais partidos surgem criativamente no que tange ao conceito, ao nome, à organização e às atividades fora de condições sócio-culturais específicas.

Os objetivos destes partidos são contribuir com a realização de sociedades nas que não se mate, local e globalmente. Diferem dos antigos partidos pelo fato de não estarem baseados em classes e por buscarem agregar e expressar os interesses de todos - pelo benefício de todos a partir da ausência da letalidade e dos seus correlatos e da presença das condições do *não-*

matar de liberdade, justiça e bem-estar material. Pode-se esperar a presença de muitos partidos, competindo com princípios do *não-matar*.

A contribuição construtiva inovadora de tais entidades na competição eleitoral, na elaboração de políticas públicas e em outras atividades provém das proibições gandhianas contra a participação política direta. O último conselho que impartiu Gandhi a trabalhadores da construção não-violentos em dezembro de 1947 foi o de que ficassem fora da política, já que ela inevitavelmente corrompe (*The Collected Works*, 90: 223-224). Em vez disso, os operários, para uma sociedade não-violenta, deveriam agir na sociedade civil, entre as pessoas cujas necessidades fossem as maiores, influenciando os políticos e as políticas desde fora. Logicamente isto significa deixar que outras pessoas tornem-se corruptas e que tomem decisões afetando a arrecadação multibilionária de impostos, afetando milhões de pessoas e todos os aspectos da vida social - incluindo a guerra, a segurança, a alimentação, as vestimentas, a habitação, a saúde, a educação, a economia, a cultura e o meio ambiente - enquanto os ativistas não-violentos e o seu pessoal buscam influenciar os corruptos e os seus apoiadores a fazer o bem. No entanto, para a credibilidade desta previsão, Gandhi fez com que a inovação participativa acompanhasse o seu conselho não-político: “Mas chegará um estágio no que as pessoas, por elas mesmas, poderão sentir e dizer que querem que nós, e ninguém mais, exerçamos o poder. Então, poder-se-ia reconsiderar esta questão” (*The Collected Works*, 90: 223).

Os partidos políticos do *não-matar* são instituições lógicas para ajudar a trazer à tona a transformação social. Naturalmente, as condições favoráveis para o seu surgimento diferirão profundamente. Em lugar algum isto será fácil, até mesmo onde os partidos, as eleições e os corpos representativos já são socialmente aceitos. Os partidos políticos do *não-matar* podem participar em prolongadas lutas sacrificiais para contribuir com os processos e com as políticas que respondam às necessidades de todos. Perceber algumas questões contemporâneas em discussão ilustra a desafiadora tarefa de combinarem-se os novos conhecimentos, novas habilidades, novas formas de organização e novas políticas na efetiva ação resolutora de conflitos.

Entre eles o aborto, a pena capital, o serviço militar, a guerra, a revolução armada, a violência cultural, o desarmamento e a desmilitarização econômica. Contudo, pode-se alcançar o progresso através da criatividade, da coragem, da solidariedade global e dos processos de aprendizagem social.

Departamentos de Serviço Público do *Não-matar*

Os departamentos de serviço público não-violentos são necessários em todos os níveis de governo. As suas tarefas são a de monitorar as condições comunitárias relacionadas com a lógica da análise política do *não-matar*, apoiar o treinamento profissional para a prevenção e a reabilitação transformadora pós-letal e aconselhar as políticas públicas que facilitarão o bem-estar da comunidade do *não-matar*. Partindo-se do pressuposto de que as condições da violência penetrantemente afetam a qualidade de vida de uma comunidade, a atenção que dá o serviço público a elas merecem não menos comprometimento do que a recolhida de lixo ou o suprimento de água potável.

Um departamento da não-violência agregará as estatísticas violentas e as recomendações para as ações que eliminem as provenientes de todas as fontes públicas e privadas. Fará, também, informes de situação em conjunto com as recomendações das políticas do *não-matar* aos decisores governamentais e aos membros da sociedade civil assumindo o papel de uma agência independente de auditoria. Entre as áreas que necessitam supervisão estão: o homicídio e o suicídio; a violência familiar (crianças, mulheres, cônjuge, idosos); violência escolar; violência de trabalho; violência criminal e de gangue, violência da polícia; violência nas prisões; violência mediática: violência esportiva; violência econômica; violência da guerrilha militar e para-militar e os efetivos traumáticos da pós-letalidade nos assassinos, seus parentes, parentes das vítimas e na consciência social geral. Os informes deverão enfatizar a força e a fraqueza das capacidades transformadoras não-violentas e fazer recomendações para ações resolutórias mais efetivas. Os progressos serão informados com não menos importância do que as variações das cotações do mercado, os resultados esportivos ou o tempo.

Instituições de Segurança Comum do Não-matar

A transição para as sociedades do *não-matar* requerem forças de segurança comuns, relacionadas aos corpos militares e à polícia tradicionais para os serviços de operações humanitárias e de proteção por terra, mar e ar. Tais forças devem ser treinadas para ações preventivas, de tratamento de crises e ações restauradoras - além de avaliações posteriores de eficácia. A liderança deve provir de uma conversão das academias de polícia e militares ou de novas academias não-violentas, onde todos podem receber um treinamento integrado, seguido de diversas especializações para tarefas específicas. A *Shanti Sena* das universidades pode ser outra fonte de liderança.

A possibilidade de se desenvolverem forças comuns de segurança não deve ser descartada considerando-se as atuais tendências, presentes em alguns estabelecimentos militares e policiais, voltados para a prevenção da violência, para o compromisso com as operações de mantimento de paz e ajuda humanitária levemente armadas, para a exploração da utilidade de armamentos não-letais e para a receptividade do treinamento em métodos não-violentos de resolução de conflitos.

A segurança comum não-violenta implica o envolvimento das populações em níveis locais, nacionais e internacionais. Pode-se facilitar isso através da organização de círculos de estudo em não-violência e *Shanti Sena* civis, centrados em residências, escolas, lugares de culto, e cada vez mais nas comunidades de segurança comum eletronicamente conectadas. Em muitas áreas já se podem encontrar modelos adaptáveis para a organização cidadã.

A segurança não-violenta também implica a conselhos de segurança comum e agências de inteligência não-violentas em níveis nacional e transnacional, assim como adidos em estabelecimentos diplomáticos. Estes conselhos são necessários para proporcionar políticas alternativas aos estados-nação propensos à violências e seus aliados letais. Um conselho como este no âmbito dos Estados Unidos, por exemplo, pode ser formado por nações que possuam baixos indicadores e letalidade: inexistência de armas nucleares, de exércitos, de comércio de armas e da pena capital, baixas taxas de homicídio, etc. As agências de inteligência não-violentas, por ou-

tro lado, são necessárias, em conjunto com a mídia investigativa e o monitoramento cidadão, para desvelar todas as formas e ameaças de letalidade e para identificar as aptidões para a ação compensatória transformadora nos âmbitos público e privado. A presença de especialistas em não-violência nos estabelecimentos diplomáticos é tão imprescindível quanto a de adidos militares convencionais ou a de responsáveis pelas relações econômicas. Os adidos culturais não-violentos buscam construir pontes para o descobrimento e aprendizado mútuos e para a cooperação entre todas as fontes de bem-estar não-violento no seu país de origem ou no país anfitrião. As capacidades da internet prometem um compartilhamento mundial entre os cidadãos das informações sobre segurança comum, potencializando as ações não-violentas organizadas que não dependem das convencionais definições governamental, corporativa ou mediáticas da situação.

A melhora das habilidades do serviço público em organizações privadas e governamentais do *não-matar* solicitam instituições apropriadas para o treinamento não-violento. Talvez inicialmente como sub-componentes e, eventualmente, como substitutos funcionalmente equivalentes, estas instituições de treinamento são necessárias como alternativas às escolas de guerra, às universidades de defesa nacional, às academias de serviço militar, às academias de política e às escolas de administração pública, assim como às outras escolas de treinamento profissional que aceitam a violência presentes na sociedade civil.

Instituições Civis do *Não-matar*

As oportunidades que tem a sociedade civil para contribuir com o surgimento, mantimento e criatividade de instituições do *não-matar* são potencialmente infinitas. Muitas instituições propensas a esta filosofia já apareceram no cenário e outras de significância especial podem ser previstas.

Conselhos Espirituais do Não-matar

Em cada nível ou para cada círculo social, os conselhos espirituais do *não-matar* servem para afirmar um indiscutível respeito pela a vida em todos os sentidos, desde o nascimento à morte. Este conselhos inter-religio-

sos, estariam compostos a partir de expoentes humanistas e religiosos de toda fé ou filosofia contextualmente relevantes e que são corajosamente capazes de proclamar e combinar poderosas crenças do *não-matar* e as suas tradições. Tais conselhos, como alternativas aos religiosos ou laicos que fazem apologia à violência, proporcionam inspiradores apoios para todos os esforços, públicos ou privados - locais, nacionais e globais - para retirar a letalidade da condição humana. Discorrendo através de todas as fontes de inspiração, os conselhos espirituais do *não-matar* podem se tornar importantes contribuintes para fortalecer a consciência da humanidade para o *não-matar*, através da evocação de capacidades inerentes a cada indivíduo e instituição social.

Grupos de consultoria do não-matar

Analisando os recursos globais, são necessários, para auxiliar na identificação de alternativas de resolução de conflitos dentro e entre as sociedades, grupos de consultoria do *não-matar*.

Combinando, para tarefas específicas, recursos espirituais, científicos, organizacionais e de habilidades, estes grupos, direta ou indiretamente, tornam-se disponíveis para ajudar àqueles que buscam evitar o derramamento de sangue, parar com os massacres ocorrentes e criar condições que permitam a reconciliação e reconstrução estáveis.

As operações de tais grupos diferem daquelas dos negociantes convencionais, partidários da ameaça da força letal ou das sanções econômicas - ou daquelas vozes de persuasão moral - devido à sua combinação entre um compromisso inequívoco com o *não-matar*, competências múltiplas e independência deste controle, feito através de táticas violentas e dos seus antagonistas letais.

São necessárias instituições privadas capazes de proporcionar tais serviços de consultoria, agregando suas experiências e melhorando a sua eficácia. Os serviços humanitários e a resolução de conflitos do *Quakers*, assim como de outras agências religiosas e de ajuda humanitária, proporcionam protótipos parciais e pioneiros do que é realmente preciso.

Consórcios transnacionais de resolução de conflitos

Complementando o que pode ser denominado as instituições políticas do *não-matar* com sistema hierárquico vertical (por exemplo, partidos, departamentos de serviços públicos e instituições de segurança comum), são necessários consórcios de poderosas forças transformadoras do *não-matar*, que partam da base para o topo. Um exemplo é a UNPO [Organização de Nações e Povos Sem Representação], uma coligação de pessoas com distintas identidades explicitamente comprometidas com a ação não-violenta para influenciar as Nações Unidas, os governos e outras instituições a reconhecerem os seus direitos humanos coletivos. A Anistia Internacional, o *Greenpeace* e a Irmandade Internacional da Reconciliação proporcionam outros exemplos. Os participantes nestes consórcios não precisam concordar com todas as posições advogadas pelos membros, exceto no que diz respeito a remover o matar da condição global. Tal consórcio deve ser desenvolvido dentro e entre as zonas do funil do matar, e nas maiores áreas de resolução de conflitos da violência, da economia, dos direitos humanos, do meio-ambiente e da cooperação. Eventualmente, um consórcio poderoso e global entre os cidadãos para um mundo onde não se mate, uma parceria entre os homens e as mulheres, deve emergir como uma força par ao bem-estar universal.

Instituições de treinamento do não-matar

À medida em que a conscientização a respeito das ameaças de violência penetrantes e das necessidades de alternativas construtivas não-violentas intensificam, há cada vez mais demanda para o treinamento em habilidades de liderança não-violenta para a resolução de conflitos e mudança social sem violência. Treinadores capacitados são cada vez mais buscados desde as tradições não-violentas seculares ou gandhianas, kinguianas, budistas ou cristãs.

Os que os buscam enquadram-se entre aqueles comprometidos com movimentos civis para qualquer assunto voltado à justiça social até as instituições como escolas, lugares de trabalho, polícia e prisões. Para proporcionar treinamento não-violento aos cidadãos e para preparar e certificar treinadores profissionais, fazem falta tais instituições.

Centros de Revitalização e de Estudos de Liderança do Não-matar

São necessárias instituições para que os líderes de organizações e movimentos não-violentos possam passar períodos de revitalização, reflexão, escrita e de compartilhamento de experiências. Frequentemente, os períodos de aprisionamento e hospitalização são as únicas pausas para os líderes envolvidos na ameaça à vida, compromissos bastante estressantes para trazer a mudança social não-violenta. É necessário um equivalente funcional voluntário não-violento. Onde houve líderes torturados, a cooperação com centros para a reabilitação de vítimas de tortura é essencial. Dispersos pelo mundo, os centros para a liderança não-violenta podem proporcionar oportunidades para a revitalização espiritual e física, a reflexão autobiográfica e o estudo biográfico, o diálogo com colegas experientes de outros países, similarmente comprometidos com os princípios do *não-matar* e para a contemplação e previsão dos próximos passos à frente. Este centros devem ser dotados de fundos privados, como instituições independentes ou adotados por instituições comprometidas com a transformação social do *não-matar*.

Centros para a criatividade do não-matar nas artes

Necessitam-se instituições para o encorajamento da criatividade do *não-matar* dentro das e entre as artes. Como o escritor suíço Romain Rolland explica, citando Tolstoy, “A arte deve suprimir a violência, e somente ela pode fazê-lo” (Rolland 1911: 203). Em um estudo sobre a não-violência na poesia de Shelley, Art Young observa: “a não-violência é mais do que um sistema de pensamento político; é a matéria da poesia e da vida” (1975: 165). Lembrando a importância da música marcial para a moral militar, uma máxima de tradição kinguiana mantém: “Se você não tem uma canção, você não tem um movimento” (Young 1996: 161-184).

Um modelo institucional - baseado nos centros que patrocinam comunidades criativas entre as sete artes ou entre pintores, poetas e escritores - é proporcionar oportunidades para os artistas de todas as inspirações para juntarem-se a celebrar a criatividade transformadora do *não-matar* em resposta à letalidade humana. Entre as artes às que se pode dirigir este

desafio encontram-se a literatura, a poesia, a pintura, a escultura, a música, a dança, o teatro, o cinema, a televisão, a fotografia, a arquitetura, a moda e as artes comerciais dos meios de comunicação. Para encontrar caminhos alheios à violência, toda a arte desafia. Uma alternativa aos convencionais romances de mistérios de assassinatos, por exemplo, pode ser criar detetives não-violentos que previnam, através de meios hábeis, assassinatos e suicídios antes de que eles ocorram. A criatividade sinérgica do *não-matar* entre as artes pode elevar o espírito humano e a imaginação para as tarefas transformadoras cruciais.

Para o reconhecimento global, os ‘mecenas’ devem estabelecer prêmios para as contribuições do *não-matar* às artes não menos significantes do que o encorajamento proporcionado pelos vários prêmios Nobel.

A investigação do não-matar e institutos para análises de políticas

Assim como se estabelecem institutos privados para aconselhar os governos e o público geral em assuntos que vão desde as políticas de segurança internacional até todos os assuntos de vida política, econômica, social e cultura, são necessários os institutos de políticas do *não-matar* para se proporcionarem informações e análises a fim de ajudar a tomada de decisão social. Estes organismos podem ampliar os compromissos da resolução de conflitos da ciência política do *não-matar* nas áreas da economia, direitos humanos, violência, meio-ambiente e cooperação. Tais institutos também podem apoiar os esforços aplicados pelos conselhos espirituais do *não-matar*, assim como os seus partidos, as instituições de segurança comum, os grupos de consultoria e outras instituições da sociedade civil, além de fornecer a informação necessária para cidadãos individuais.

Meios de comunicação do Não-matar

São necessários, para fornecer informações, notícias e comentários a fim de ajudar as políticas públicas e individuais de tomada de decisão, os meios de comunicação do *não-matar*.

Isto não significa que sejam meios que desprezem as capacidades humanas para o matar, mas meios que vão além das mensagens convencionais

da mídia de que o matar é inevitável, quando não louvável e divertido. As decisões editoriais desta mídia na era de transição pode refletir a lógica da análise política do *não-matar*. Ou seja, as mensagens aprofundam-se nas realidades da violência, trariam à conscientização as realidades não-violentas compensatórias; as notícias sobre os processos transformacionais, os êxitos ou os retrocessos e dariam voz às aspirações criativas do *não-matar* em todas as artes, ciências, humanidades, profissões e vocações da vida cotidiana.

Este enfoque não está menos carregado de valores do que a mídia que falha em desafiar a suposição da letalidade perpétua e que incessantemente contribui, implícita ou explicitamente, para manter a mente fechada no pessimismo violento. Necessitam-se alternativas de mídia nos jornais e em revistas, na rádio e na televisão, nos filmes e nas redes de informação globais informatizadas. Os cientistas políticos do *não-matar* podem ser uma das fontes de comentário e análise.

Monumentos do não-matar

Para recuperar e celebrar a herança do *não-matar* das civilizações, monumentos aos indivíduos, grupos, organizações, heróis e heroínas desconhecidos e até mesmo eventos, devem ser elaborados respeitosamente em cada sociedade, celebrando todos aqueles que se recusaram a matar e que contribuíram com a longa marcha para uma civilização global na que não se mate. Isto não significa remover as estátuas e os monumentos erigidos aos assassinos vencedores ou derrotados da História espalhados pelo planeta, já que eles recordam as realidades da letalidade histórica.

Contudo, os monumentos do *não-matar* são necessários para recordar-nos de que sempre houve defensores de alternativas não-violentas que são, agora, cada vez mais imperativas para a sobrevivência da humanidade. Entre os que devem ser homenageados, destacamos figuras religiosas, mártires que enfrentaram o poder violento, resistentes de guerra, objectores de consciência, opositores à pena de morte, poetas da paz, além da sempre esquecida massa de homens e mulheres que resistiram às injustiças sem violência, sob o risco de serem presos, torturados ou mortos.

Zonas de Paz do Não-matar

As instituições civis implicadas constituem-se zonas de paz do *não-matar*, abrangendo desde organizações que passam por comunidades rurais e urbanas até acordos nacionais e internacionais. Alguns precursores são os santuários religiosos, as zonas de paz declaradas por vilas vítimas das revoluções armadas e das forças contra-revolucionárias, áreas de cessar-fogo expandidas, movimentos para sociedades livres de armas, esforços civis para recuperar áreas residenciais dominadas por criminosos e gangues violentas e tratados internacionais para estabelecer as zonas livres de armas nucleares. A identificação, o estabelecimento de relações entre elas e a introdução de instituições de apoio do *não-matar* dentro de tais variadas zonas de paz para a difusão e ajuda mútuas é o maior desafio para o desenvolvimento institucional do *não-matar*.

Economia Empresarial do não-matar

Se as empresas de guerra e a cultura da violência são consideradas por alguns rentáveis, ainda que insuportavelmente custosas para muitos, empresas para o bem-estar do *não-matar* deveriam tornar-se ainda mais rentáveis para todos. Vistas desde a perspectiva do *não-matar* e desde a perspectiva do crescimento antecipado cada vez maior das demandas de material e bens culturais, serviços, entretenimento e alternativas recreativas não-violentas, as oportunidades para os empresários do *não-matar* demonstram-se ilimitadas. Uma maneira de começar-se a identificar alternativas é fazer um inventário das empresas que servem à violência e reconhecer os seus concorrentes não-violentos.

Aos brinquedos de guerra substituem os de paz; aos jogos eletrônicos letais, substituem a divertida engenhosidade não-violenta; às indústrias de armamento, substituem as indústrias de desarmamento; ao entretenimento mediático violento, substituem criações das artes do *não-matar*; e ao trabalho de destruir, substituem os trabalhos que melhorem a qualidade de vida.

Encontramos como exemplo algumas experiências da conversão econômica não-violenta que acompanham os períodos de desmilitarização. Contudo, além da simples inversão econômica, é necessário identificar as

verdadeiras necessidades das pessoas na transição às sociedades do *não-matar* no seu contexto global, assim como criar serviços capazes de supri-las.

Centros para a não-violência global

Visionar um mundo onde não se mate implica a existência de instituições capazes de facilitar a transição desde perspectivas completamente holísticas. Tais instituições devem estar fortemente enraizadas nas crenças das tradições espirituais e culturais mundiais do *não-matar* e devem tornar-se capaz de criar catálises das habilidades e dos recursos globais científicos, artísticos e institucionais para ajudar a humanidade a perceber os caminhos para libertação não-violenta da letalidade e as suas conseqüências. Nos termos atuais da informática, tais centros deveriam criar catalisadores de *softwares* não-violentos que poderiam servir as necessidades humanas através dos serviços de *hardware* dos governos e das instituições civis. Para serem efetivos, estes centros devem ter o máximo possível de independência dos governos, que exigem a violência, e do controle de interesses privados excludentes. Além disso, devem estar especial e perpetuamente dotados de benfeitores visionários, doações e de outros meios.

Um centro para a não-violência global assume como objetivo a descoberta e a provocação extrema da criatividade humana em áreas como as seguintes: não-violência nas tradições espirituais e filosóficas; bioneurociência e não-violência; relações de gênero e não-violência; economia e não-violência; não-violência e comunicação; ciência, tecnologia e não-violência; meio-ambiente e não-violência; educação e não-violência; vocações e não-violência; não-violência e artes; não-violência e esportes; o papel dos militares e da política na mudança não-violenta; liderança não-violenta e futuro humano não-violento.

Uma tarefa contextual e histórica ainda maior é inventariar os recursos culturais globais não-violentos baseados em investigações localmente centradas em cada país e região. Isto requer investigar as tradições históricas do *não-matar*, as manifestações presentes e os prospectos futuros. Reunidas numa escala global, tais descobertas legariam à humanidade

nosso primeiro entendimento das capacidades humanas do *não-matar* através das quais se poderia medir o progresso.

Os centros para a não-violência global devem ser equipados com uma sala que exponha a situação global, na que as realidades existentes do mar, das ameaças de morte e das privações relacionadas possam ser vividamente justapostas diante dos recursos compensatórios do *não-matar* disponíveis para a humanidade. Ao confrontar constantemente os desafios da letalidade e discorrer sobre os avanços criativos no conhecimento, podem-se sugerir combinações entre habilidade, recursos espirituais, científicos, artísticos e institucionais para ajudar a política pública transformacional, a pesquisa, a educação e o treinamento de todos aqueles que buscam a sobrevivência e o bem-estar da Humanidade.

Instituições do *não-matar* necessárias

Uma ciência política comprometida com as tarefas de realizar sociedades nas que não se mate deverá educar e inovar para a ação através de instituições apropriadas, começando consigo mesma. São necessárias instituições para a afirmação espiritual de respeito à vida. Para a descoberta, a integração e o compartilhamento do conhecimento. Para as políticas públicas de tomada de decisões. Para a segurança comum não-violenta. Para o bem-estar econômico. E para celebrar a vida em todas as artes e vocações. As tarefas de transição exigem centros criativamente integrados para a não-violência global - comprometidos com a compreensão e facilitando a receptividade às necessidades do *não-matar* que todos temos. A força das instituições do *não-matar* deriva de indivíduos mutuamente apoiadores. Todo cientista político e cada pessoa pode ser um centro para a não-violência global a fim de facilitar a transição para um mundo onde não se mate.

6. CIÊNCIA POLÍTICA GLOBAL DO NÃO-MATAR

Estamos em uma nova era. As soluções e os métodos antigos não são mais suficientes. Devemos ter novos pensamentos, novas idéias, novos conceitos. (...) Devemos romper a camisa de força do passado.

General Douglas MacArthur

Alguém tem que ter sentido e até mesmo estratégias suficientes para quebrar as correntes da violência e da destruição na história.

Martin Luther King, Jr.

Certamente toda a experiência histórica confirma a verdade - os homens nunca teriam atingido o possível, a não ser que, repetidas vezes, tivessem se esforçado para alcançar o impossível.

Max Weber

Estamos diariamente testemunhando o fenômeno de o impossível de ontem tornar-se o possível de hoje.

Mohandas K. Gandhi

Para a libertação da letalidade

Chegou o momento de enfrentar o matar entre humanos como um problema para ser solucionado e não aceitar estarmos escravizados por ele como uma condição a ser suportada para sempre. A matança deliberada de seres humanos, um por um, massa por massa e muitos por máquinas, alcançou um estágio de autodestruição patológica. O matar, que foi imaginado para a libertação, para a proteção e para enriquecer, tornou, ao contrário, uma fonte de insegurança, empobrecimento e de ameaça à sobrevivência humana e planetária. A Humanidade está sofrendo o que Craig Comstock denominou “patologia da defesa”, que consiste em o que foi

idealizado para defender tornar-se, por si mesmo, uma fonte de auto-destruição (Comstock, 1971). As armas defensivas na casa matam membros familiares, guarda-costas matam os seus próprios chefes, o exército viola e empobrece os seus próprios conterrâneos, as armas nucleares proliferam à ameaça de seus inventores e possuidores. É imprescindível uma Declaração de Independência da violência feita sob a perspectiva do *não-matar* dentro de cada um de nós e das nossas sociedades.

A perseguição violenta das aspirações humanas na era moderna resultou num incalculável derramamento de sangue, privação material e traumas psicológicos que reverberam através das gerações. As esperanças da Humanidade nos últimos dois séculos têm sido estampadas nos estandartes deixados da Revolução Francesa '*liberté, égalité, fraternité*'. Matar pela liberdade tem sido o legado da revolução estadunidense. Matar por igualdade tem sido o legado das revoluções russa e chinesa. Matar por paz tem sido a herança de dois séculos de guerras, revoluções e contra-revoluções. O que devemos aprender com isso é que a verdadeira liberdade, igualdade e fraternidade da paz não pode ser concretizada sem um fundamental desarraigo do legado da letalidade. As montanhas de massacrados que têm sido sacrificados pelo bem e pelo mal gritam para que aprendamos esta lição.

Isto significa desafiar e mudar a suposição da mundialmente emergente disciplina acadêmica de Ciência Política que matar é inevitável e bom para o bem-estar da humanidade. Isto também significa questionar e invalidar um dos mais poderosos princípios da sabedoria antiga e da crença política contemporânea. Um caso análogo pode ser visto na derrocada da teoria do "pus louvável" na história da medicina. Por cerca de dezessete séculos o ensino do imensamente reconhecido médico grego Galeno (c.130-c.200) prevaleceu sobre que o pus formado ao redor de uma ferida era o meio natural de restaurar a sanidade. Isto se modificou em 1867 por Lister no seu artigo *On the Antiseptic Principle in the Practice of Surgery*, que levou - não sem controvérsias - à invenção e adoção de anti-sépticos (Ackerknecht 1982: 77; Garrison 1929: 116; 589-590). A crença de que o matar

é natural e funcionalmente saudável para a política é a teoria “pus louvável” da ciência política.

Se os cientistas políticos, acadêmicos que dedicam as suas vidas a estudar o poder político nas suas multifacetadas manifestações, desde a vida familiar às guerras mundiais, não desafiarem seriamente a suposição da letalidade, por que esperaríamos que líderes políticos e cidadãos do mundo o fizessem? É verdade que através da história e cada vez mais na presente era, líderes e cidadãos sem a ajuda da ciência política começam a explicitamente procurar como concretizar condições de liberdade, igualdade e paz através de meios baseados nos princípios do *não-matar*. Um exemplo é a ‘queima de armas’ realizada por 7 mil camponeses pacifistas de Doukhobors que resistiram ao serviço militar em 1895, na Rússia (Tarasoff 1995: 8-10). Há uma evidente lacuna entre a ciência política que aceita a letalidade e os pioneiros da política que a rejeita. No século XX, os legados de Tolstoy, Gandhi, Abdul Ghaffar Khan, Martin Luther King, Jr., e Petra Kelly - corajosamente levados adiante por líderes como Dalai Lama, Aung San Suu Kyi, e Desmond Tutu - inspirados e apoiados pelos esquecidos heróis e heroínas que tornaram a liderança do ativismo não-violento possível - são precursores do poder da política do *não-matar* no futuro.

Estarão os cientistas políticos tardiamente esperando para seguir os êxitos expiatórios do *não-matar* promovidos por indivíduos e movimentos populares, depois de aderirem-se ao *status quo* de aceitação da violência - como cautelosos beneficiários de regimes autoritários que agüentam até que demonstrações desgostosas os afastem? Estarão os cientistas políticos prestes a participarem em celebrações democráticas do *não-matar*? Ou está a ciência política, ao estilo da ciência médica, prestes a dedicar-se a diagnosticar a patologia da letalidade e a descobrir as receitas e os tratamentos que podem ser compartilhados com todos os que buscam remover o matar da vida global?

Tese das Capacidades do *Não-matar*

A tese aqui apresentada é de que é possível uma sociedade global na que não se mate e que as mudanças na disciplina de ciência política e o

seu papel social podem ajudar a concretizá-la. A realizabilidade das sociedades sem o matar encontra-se em sete itens: A maioria dos humanos não mata; o poderoso potencial para o *não-matar* reside na herança espiritual da humanidade; a ciência demonstra e prognostica as capacidades humanas para não matar; as políticas públicas de transição ao *não-matar* tais como a abolição da pena de morte e o conhecimento da objeção de consciência ao serviço militar foram adotadas até mesmo em estados-nação criados sob a égide da violência; várias instituições sociais baseadas nos princípios do *não-matar* já existem e, combinando-as, já se têm equivalentes funcionais de sociedades nas que não se mata; as lutas populares não-violentas para a mudança política e econômica demonstram cada vez mais alternativas à letalidade revolucionária; as raízes da inspiração e da experiência do *não-matar* podem ser descobertas nas tradições históricas através do mundo; e, finalmente, a promessa da transição ao *não-matar* reside em exemplos de indivíduos que não matam, homens e mulheres, conhecidos e desconhecidos, cuja corajosa vida atestam a sua alcançabilidade.

Implicações para a Ciência Política

Aceita-se que os humanos, biologicamente e através do condicionamento, são capazes tanto de matar como de não matar. Contudo, observa-se que a maioria dos humanos não foram assassinos e que muitas instituições baseadas nos princípios do *não-matar* já foram criadas e podem servir como componentes protótipos de sociedades em que não se mate. Além disso, avanços científicos atuais e futuros prometem gerar conhecimentos capazes de remover as causas do matar, fortalecer as causas do *não-matar* e provocar condições para sociedades nas que não se mate. Dadas estas observações, a aceitação da letalidade inescapável como uma suposição sobre a qual se baseia a disciplina acadêmica e o papel social da ciência política é, no mínimo, problemática. Portanto, questionar a suposição do matar e as suas implicações através da que pode ser chamada “disciplina mortal” da ciência política - entre outras - é apropriado. A ciência política, junto com outras disciplinas e vocações, deve recuperar as experiências não-violentas do passado, reconhecer as capacidades não-violentas do presente, projetar potenciais não-violentos para o futuro

e cooperar no avanço do seu conhecimento investigativo, educacional e do serviço público para a transformação social ao *não-matar*.

Os principais elementos que precisam ser combinados para esta transformação são claros*: Espírito (S_1), os compromissos profundos com o não se matar derivam de cada uma e todas as fés e filosofias ; Ciência (S_2), o conhecimento de todas as artes, ciências e profissões que suportem as causas do matar e da transformação para o *não-matar*; Habilidades (S_3), métodos de grupo ou individuais para expressar o espírito e a ciência na ação transformadora; Música (S_4), a inspiração da música e de todas as artes, fazendo da ciência e da prática da política do *não-matar*, não mortífera nem deprimente, mas uma poderosa celebração da vida. Para combinar, desenvolver e amplificar estes 4 elementos em um serviço efetivo, são necessários: liderança democrática (L), competência cidadã (C), implementação de instituições (I) e recursos que as apoiem (R).

Esta combinação de elementos pode ser resumida como:

$S_4 \times L C I R =$ Transformação Global ao *Não-matar*

Espírito, ciência, habilidades e música, criativamente combinadas através de processos sensíveis às necessidades da liderança democrática e do apoderamento cidadão, amplificadas pelas expressões institucionais e pelos compromissos com os recursos podem contribuir com a realização de um mundo onde não se mate.

Pesquisa e Teoria

O horror da letalidade humana exige da ciência política que investigue dentro de uma lógica tetrapartida da análise política que pode proporcionar o conhecimento necessário para prevenir a convergência das forças que resultem em assassinatos, desde homicídios ao genocídio e aniquilação nuclear das cidades à potencial extinção da vida planetária. Na consciência da ciência política, o matar deve mover-se da periferia que aceita a

* O autor utiliza a letra <s> para representar estes 4 elementos por serem as iniciais de tais palavras em língua inglesa. Assim, espírito - *spirit*; ciência - *science*; habilidades - *skills*; música - *song*. (N. da T.)

violência ao centro da atenção analítica e resolutora de conflitos. Isto significam esforços concentrados para compreender as causas do matar, as causas do *não-matar*, as causas da transição do matar para o *não-matar*, e vice-versa, e as características de sociedades completamente livres do matar. Tal conhecimento é necessário para ajudar a identificar certas alternativas e ações transformadoras dentro e através das zonas convergentes do funil da letalidade: zona neurobiológica, estrutural, cultural, zona de socialização e zona do matar.

Educação e treinamento

Levar adiante esta busca de conhecimento e tais tarefas transformadoras implica compreender pré-requisitos na educação e no treinamento de cientistas políticos, na estrutura do currículo, na organização dos departamentos acadêmicos de ciência política, nas relações com outras disciplinas e no papel da ação educadora-investigadora da ciência política na sociedade.

O objetivo geral da educação e do treinamento da ciência política torna-se cultivar criatividade e habilidades na resolução de conflitos do *não-matar*. Alguns princípios guidores servem para revisar o legado de vidas e instituições criativas; para ajudar na exploração dos interesses e habilidades individuais; para buscar acumular o conhecimento e desenvolver as habilidades; para comprometer-se com projetos auto-selecionados de resolução de conflitos; para oferecer serviços comunitários construtivos paralelos; e para orientar e apoiar as vocações da ciência política do *não-matar*.

Depois de uma vívida introdução à horrível história da letalidade e ao inspirador legado da criatividade do *não-matar*, o currículo apresenta a lógica da análise política do *não-matar* e desafia o comprometimento com a descoberta de princípios e processos para a ação efetiva na resolução de problemas. Os participantes revisariam as causas do matar, do *não-matar*, das transições e hipóteses a respeito das características das sociedades nas que não se mata. A partir desta perspectiva, seriam examinados os desenvolvimentos históricos das instituições políticas e dos processos, local e globalmente. Levantam-se desafios para a resolução de problemas - tais como homicídio, democídio, genocídio e desarmamento; letalidade

econômica; atrocidades contra os direitos humanos; biocídio ecológico e divisibilidade destrutiva contra cooperação e diversidade. Oferecer-se-iam oportunidades para desenvolverem-se habilidades nos distintos modos de comprometimento com a resolução de conflitos: investigação, ensino, liderança ativista e comunicação crítica. Dentro destes fundamentos, buscavam-se e apresentam-se projetos individuais ou grupais para resolver problemas e desenvolver habilidades. Uma *Shanti Sena* (Corpos de Paz) paralela em todas as universidades proporcionaria o treinamento complementar em liderança para o serviço comunitário disciplinado.

Os acadêmicos avançariam a conhecer as necessidades de investigadores, educadores, líderes e comunicadores das instituições públicas e privadas de transição e responderiam às necessidades sociais para o serviço de resolução de problemas criativo. O treinamento como pós-graduação proporcionaria uma preparação avançada para o serviço na política, no governo, e na sociedade civil para conhecer cada vez mais as necessidades contemporâneas para habilidades na prevenção da violência e na mudança social não-violenta. Os compromissos com a resolução de conflitos atuariam paralelamente aos graduandos. Formar-se-iam grupos de trabalho para avançar as destrezas na pesquisa, na educação, na ação e reflexão para resolver os problemas de violência, economia, direitos humanos, meio-ambiente, cooperação e outros assuntos. Mestres e estudantes de doutoramento atuariam com o professorado como guias, mentores e co-aprendizes nos projetos de graduação.

A ciência política do *não-matar* implica grandes aspirações no treinamento doutoral para preparar profissionais que sejam eles mesmos criadores e habilitados para facilitar a criatividade alheia. Não se pode esperar dominar todas as habilidades necessárias, mas todos podem compartilhar a compreensão das tarefas requeridas, buscar contribuições criativas para estender o máximo possível a competência e aprender como apoiar as contribuições da resolução de conflitos dos outros, tanto na comunidade acadêmica como fora dela.

O treinamento doutoral requererá um estudo intenso dos fundamentos da ciência política do *não-matar*; a compreensão das necessidades globais e locais da resolução de conflitos; a preparação nas habilidades de liderança acadêmica do *não-matar*; a compreensão de métodos qualitativos e quantitativos de investigação (incluindo idiomas); o domínio dos métodos de pesquisa essenciais para tarefas próximas e o comprometimento com projetos avançados. Nestes projetos, busca-se englobar as descobertas de novos conhecimentos e a aplicação do existente para melhorar a educação e o treinamento, o desenvolvimento institucional e os processos de resolução de conflitos.

A liderança acadêmica do *não-matar* requer a preparação de performances versáteis dos papéis sociais imprescindíveis. Também é fundamental oferecer uma oportunidade para a reflexão autobiográfica a respeito das origens das crenças e das atitudes em relação ao matar e ao *não-matar*. É necessária a preparação para o ensino, a fim de facilitar a criatividade do estudante. Para a liderança departamental, a fim de facilitar a criatividade acadêmica. Para a cooperação multidisciplinar. Para a consultoria, a fim de facilitar a mudança ao *não-matar* na sociedade estatal e civil. Para os criticamente construtivos meios de comunicação. E para a liderança ativista não-violenta direta (Greenleaf, 1977).

Nas suas próprias relações sociais, um departamento de ciência política do *não-matar* deve buscar expressar, através de ensaios e de erros, as características desejadas de uma sociedade na que não se mate. Isto significa afirmar não um respeito pela vida sectário, mas multicrente e humanista. Engendrar a responsabilidade para o bem-estar de todos. Aprimorar processos participativos de tomada de decisão sensíveis às necessidades. Celebrar a diversidade e a dignidade de todos. Experimentar funções de liderança distribuídas e entre gêneros. Estar preparado para fazer agir consultores não-violentos de resolução de problemas em momentos de conflitos aparentemente insolúveis. Estar aberto às contribuições de outras disciplinas e profissões. Encorajar enclaves inovadores para resolver proble-

mas científicos. E reconhecer que uma sociedade global na que não se mate está enraizada em indivíduos e na comunidade local.

Devem-se estabelecer relações de consultoria estáveis com acadêmicos que trabalhem nos campos de pesquisa, educação, liderança, comunicação e outras áreas da vida social. As suas experiências podem proporcionar grande ajuda na hora de identificar as necessidades de pesquisa, de melhorar a preparação das habilidades necessárias; e de evocar a criatividade para superar obstáculos para a transformação ao *não-matar*. Apesar de diferir em outros aspectos, todos aqueles que aceitam o desafio da ciência política do *não-matar* devem unir-se para uma assistência mútua e apoiadora.

Resolução de Conflitos

A ciência política do *não-matar* implica a combinação da ciência básica e aplicada no compromisso explícito com a resolução de conflitos. Os problemas variarão de acordo com a sua definição nos contextos de mudança social complexa. Globalmente, salientam-se cinco problemas de importância crítica: violência e desarmamento; holocausto econômico; atrocidades contra os direitos humanos; degradação ambiental e falhas da cooperação para a resolução de conflitos, todos exacerbados e relacionados direta ou indiretamente com a prontidão ao matar. Um *slogan* contemporâneo sustenta que “não haverá paz sem justiça” - dando a entender que a violência e a guerra continuarão ou serão necessárias para protestar ou mudar as condições injustas. Contudo, desde uma perspectiva do *não-matar*, “não haverá justiça sem o *não-matar*”. As ameaças de morte e o matar contribuíram para a criação e o mantimento da injustiça. No caso do tratamento desigual entre homens e mulheres, por exemplo, Petra Kelly observou que “a distribuição injusta de poder, de recursos e de responsabilidades está legitimada pelas tradições antigas, consagrada pela lei e reforçada quando necessário pela violência masculina” (Kelly, 1994: 15).

O comprometimento com a resolução de conflitos não implica que a ciência política do *não-matar* seja onisciente ou a fonte de toda as soluções. Contudo, implica que a aplicação do conhecimento derivado da análise política do *não-matar* e dos princípios e práticas da ação não-violenta podem melhorar os processos sociais de tomada de decisão sensíveis às ne-

cessidades de todos. Neste sentido, promete proporcionar uma contribuição não-violenta para avançar além da tradição democrática baseada na violência (Goldman, 1990).

Instituições

A busca pelo conhecimento, o treinamento educacional e os objetivos da resolução de conflitos da ciência política do *não-matar* dão a entender a necessidade de se implementar instituições. Estes estabelecimentos devem abranger desde novos ou reestruturados departamentos de ciência política, até mesmo universidades inteiras (incluindo equivalentes globais de comunicação que combinem talentos arraigados dentro ou fora das instituições existentes) até *Shanti Sena* não-militares, treinando unidades, instituições públicas do *não-matar*, forças de segurança comum do *não-matar*, partidos políticos do *não-matar* e inovações institucionais do *não-matar* em cada setor da sociedade civil. A criação e o serviço em tais instituições, assim como a transformação de instituições existentes para remover a letalidade da vida local e global, oferecem vocações de máxima criatividade para todos aqueles que estudam e praticam a ciência da política do *não-matar*.

Obstáculos e Inspirações

No alvorecer do século XXI, a ciência política é desafiada a assumir a tarefa de contribuir com a realização de uma sociedade global na que não se mate. Isto não é somente desejável, mas imperativo. Os cientistas políticos não podem evadir-se da responsabilidade argumentando a existência de juízos de valor e reivindicar a neutralidade “realista” científica que, na verdade, traduz-se na prontidão para o matar. Tal neutralidade nunca foi verdadeira. Se fosse, os cientistas políticos não dariam importância nem se a sociedade ou o mundo em que vivessem fosse livre ou aprisionado, abastado ou empobrecido, pacífico ou guerreiro, vitorioso ou perdedor. Estariam satisfeitos em ensinar aos seus estudantes que os cientistas políticos não têm preferência e, portanto, não modelariam as suas investigações, as suas aulas, os seus projetos de serviços públicos a favor de uns em detri-

mento de outros. Para eles, não haveria escolha entre o holocausto de Hitler ou a *satuagraha* de Gandhi.

Os cientistas políticos tampouco podem evitar a tarefa de criar uma ciência política do *não-matar* simplesmente apoiando-se no argumento de que outros valores como a liberdade, a igualdade e a segurança são mais importantes do que o *não-matar*. O *não-matar* é, no mínimo, igualmente importante, porque a humanidade chegou a uma condição na que todos estes valores estão ameaçados se não há um poderoso comprometimento com uma ética do *não-matar* na ciência e na vida política. O materialismo e a moralidade chegaram à mesma conclusão. Se a tradição ensinou que precisamos matar para sermos livres, iguais e seguros - o presente ensina que ao menos que paremos de matar, não somente a liberdade e a igualdade estão em perigo, mas toda a nossa sobrevivência - individual, social e ecológica - está ameaçada. Alcançamos um ponto no que a ciência e a prática da política devem alinhar-se com as forças da sociedade e da natureza que apóiem a vida. E isto não é somente boa moralidade e boa utilidade, mas o imperativo desta era para a boa ciência política.

No processo de transição, é claro, podem-se esperar oposições vindas das forças de ação e pensamento que percebem certos benefícios e cuja identidade deriva da continuação da letalidade. Entre elas estão as forças violentas dos estados, os seus antagonistas letais e os beneficiários políticos, econômicos e psicológicos das culturas do matar. Dentre estes, alguns, mas decididamente não todos, são veteranos de guerras e revoltas, seus descendentes e outros que indiretamente recebem a sua identidade e orgulho das socialmente validadas celebrações da letalidade justa. Prestando homenagem no cemitério dos mártires, estamos condicionados contra a simpatia para com o inimigo morto, fracassamos em vê-los, ambos, como vítimas da falha política, e partimos com exortações a estarmos para sempre preparados para similar sacrifício, mais do que para comprometermos em assegurar que tal matança nunca mais acontecerá.

Contudo, entre as fontes de inspiração apoiadoras da transição para a ciência política do *não-matar*, temos as admoestações experimentadas por al-

guns dos mais honrados líderes militares. Considere-se o apelo para a abolição da guerra como uma questão de “realismo científico” imperativo feito pelo General Douglas MacArthur em um discurso à Legião Americana em 1955:

Vocês dirão, de uma vez, que apesar de a abolição da guerra ter sido o sonho dos homens durante séculos, toda a tentativa de finalizá-la foi prontamente descartada como impossível ou fantástica. Cada cínico, cada pessimista, cada aventureiro, cada explorador no mundo sempre negou esta possibilidade. Mas isto foi antes de a ciência da última década fazer da destruição massiva uma realidade. O argumento então caminhou em níveis espirituais e morais, e faliu (...) Agora, contudo, a tremenda e presente evolução da potência nuclear de destruição, e outras, de repente retirou o problema da sua primeira consideração como uma questão moral e espiritual e o colocou lado a lado com o realismo científico. Já não se trata mais de uma questão ética a ser ponderada exclusivamente por filósofos ilustrados e eclesiásticos mas a questão central para a decisão de que massas que sobreviverão está em jogo (...) Os líderes são os frouxos (...) Nunca exporão a verdade pura, de que o próximo grande avanço na civilização não poder ter lugar até que a guerra seja abolida (...) Quando alguma grande figura no poder terá imaginação suficiente para traduzir este desejo universal - que está rapidamente transformando-se numa necessidade universal - à atualidade? Estamos em uma nova era. As soluções e os métodos antigos não são mais suficientes. Devemos ter novos pensamentos, novas idéias, novos conceitos (...) Devemos romper a camisa de força do passado. (Cousins, 1987: 67-69).

Podem-se ouvir novas transformações não-violentas dos *slogans* da Revolução Francesa nos avisos do General, posteriormente Presidente dos Estados Unidos, Dwight D. Eisenhower sobre as nocivas influências da contínua e violenta militarização da liberdade, igualdade e fraternidade. Sobre a liberdade: “Nos conselhos do governo, devemos evitar a presença de uma excessiva influência, solicitada ou não, do complexo militar industrial. Nunca deveremos deixar que o peso desta combinação ponha em perigo as nossas liberdades ou o processo democrático. Não devemos dar nada por garantido” (Farewell Address, 17 de janeiro de 1961). Sobre a qualidade econômica: “Cada arma que se faz, cada navio que desatraca, cada foguete lançado significa, no fim das contas, um roubo àqueles que têm fome e não são alimentados, àqueles que têm frio e não são cobertos” (Discurso à Sociedade Americana de Editores de Jornais, 16 de abril de 1953). Sobre a fraternidade: “De fato, penso que as pessoas querem tanto a paz que em

algum dia os governos terão que abandonar este caminho, de deixar que as pessoas a tenham” (Entrevista na BBC 31 de agosto de 1959).

Em 4 de dezembro de 1996, falando ante o Clube Nacional de Imprensa, em Washington, D.C., o antigo comandante de todas as forças estadunidenses de guerra nuclear, o General George Lee Butler fez um apelo à completa abolição - não a mera redução - das armas nucleares, pedindo que os Estados Unidos, como primeiro usuário e inventor fosse o pioneiro em fazê-lo. Além disso, precaveu, os Estados Unidos não têm autoridade moral para evitar que outros países a adquiram. Eis as suas razões: “As armas nucleares são inerentemente perigosas, enormemente caras, militarmente ineficientes e moralmente insustentáveis”. Deste modo, o General chegou à antiga conclusão dos estadunidenses espiritualmente motivados, como os membros do movimento *Swords into Plowshares*, cuja oposição às armas nucleares continua evocando punições como o confinamento nas prisões federais. A lógica do movimento abolicionista nuclear pode-se aplicar da mesma forma às outras ferramentas do matar.

Se estes generais, expertos na profissão do matar, podem levantar tais profundas questões sobre as constantes suposições a respeito da sua vocação e da sua relação com a sociedade, não podem os cientistas políticos questionar os pressupostos de aceitação de violência na sua própria profissão e no seu papel social e lutar para a realização global de sociedades em que não se mate?

Talvez a maioria dos cientistas políticos estadunidenses e dos seus colegas internacionais que adotam os componentes da atual ciência política ignorem a motivação do *não-matar*, contribuinte da ciência política como uma disciplina acadêmica nos Estados Unidos. Uma das suas origens foi uma promessa feita em 1863, num campo de batalha, pelo jovem soldado da União, John W. Burgess, designado a cumprir como sentinela no turno da noite após um longo dia de batalha sangrenta com a força Confederada no oeste de Tennessee:

Seguia chovendo torrencialmente; os relâmpagos lançavam as suas perversas línguas pelo escuro firmamento e os trovões retumbavam e reverberavam como uma salva de artilharia pesada através dos céus. A este barulho e tumulto da natureza, estavam misturados os choros de animais feridos e agoni-

zantes e os gritos e gemidos de homens feridos e agonizantes. Foi uma noite de terror até para os soldados mais acostumados. Para um jovem e sensível como eu, foi ainda mais horrível do que esta descrição, e se tornou um terrível pesadelo até os dias de hoje. Contudo, foi no meio desta aterrorizante experiência que a primeira sugestão para a minha vida laboral surgiu. Enquanto forçava a vista para mirar naquela escuridão e meus ouvidos percebiam os primeiros sons de um inimigo que se aproximava, percebi que murmurava comigo mesmo: ‘Não é possível que o homem, um ser racional, criado à imagem de Deus, possa resolver os problemas da sua existência através da força da razão e sem recorrer aos destrutivos meios da violência física?’ E então, registrei uma promessa no céu de que, se algum tipo de Providência salvasse-me dos perigos da guerra, eu dedicaria a minha vida a viver através da razão e do comprometimento, em vez da matança e da destruição (Burgess, 1934: 28).

Levando adiante esta promessa, Burgess foi estudar na Alemanha, e voltou para fundar a Escola de Ciência Política na Faculdade de Columbia, em Nova Iorque, no ano de 1880.

A subsequente experiência do Professor Burgess deixa prever obstáculos que os que contribuam para com a ciência política do *não-matar* podem esperar enfrentar. A gravidade destes obstáculos variarão da menor à maior, dependendo do contexto e serão necessárias coragem e cooperação global para superá-los. A partir da sua compreensão dos alemães como seres humanos companheiros, Burgess opôs-se à entrada dos Estados Unidos na I Guerra Mundial. Para ele, no dia da adesão, 6 de agosto de 1917, “com um doloroso golpe (...) o trabalho de toda a minha vida foi derrubado como uma irreparável ruína ao redor de mim”. No meio desta guerra patriótica contra a Alemanha, Burgess lamentou que “ser um homem de paz e razão hoje é considerado pelas pessoas da mesma maneira do que ser um traidor ou um covarde (*op. cit.*:29)”. Desta forma, o Professor Burgess sofreu a agonia dos ‘feitores da paz’ através das eras que, percebendo as virtudes e as falhas dos antagonistas, tendem a ser condenados por cada aspirante, às vezes ao custo da sua própria vida.

Assim como a política do *não-matar*, esta ciência política precisa ser guiada através do chamamento de Gandhi de ser “verdadeiro, gentil e não ter medo”, inspirado no respeito profundo, espiritual e humanista, pela vida. Para isso, é preciso ter coragem. No meio da matança global, os cien-

tistas políticos precisam ser tão comprometidos com os princípios de respeito à vida como os camponeses da Sociedade Civil As Abelhas, formada em 1922 na região de Chiapas, no México. As abelhas lutaram não-violentemente por justiça por entre a rebelião armada Zapatista e as atrocidades repressivas que reinavam. Eles compartilhavam com os motivos Zapatistas, mas admitiram: “Nosso caminho é distinto. Acreditamos na palavra de Deus. Sabemos como ler a Bíblia. Devemos amar o nosso inimigo; não podemos matar. Além de tudo, somos pobres camponeses, irmãos e irmãs (...) Não temos medo de morrer. Estamos prontos para isso, mas não para matar (*Peace News*, julho de 1998: 13-14).

Por que deveríamos esperar que os compromissos, com princípios, do *não-matar* procedam sempre das bases - tais como os vindos dos indianos colonizados sob a dominação imperialista britânica, os afro-americanos sob a repressão racista, os dos pobres camponeses mexicanos? Por que não também que venham desde o topo, através das elites locais, nacionais, internacionais e globais, incluindo cientistas políticos acadêmicos?

Como demonstram as pesquisas sobre as capacidades do *não-matar*, há argumentos para confiar-se em que os humanos podem conseguir uma transformação global a esta nova situação. Praticamente todos os elementos componentes de uma sociedade sem o matar foram demonstrados em algum lugar dentro da experiência humana. Resta somente identificar, complementar e criativamente adaptá-los às necessidades e às condições locais e globais. A conscientização do horror da matança presente e passada pode servir como uma poderosa fonte de motivação e socialização ao *não-matar*. Não devemos repetir os erros assassinos da humanidade. Por tanto, devemos atuar para fazer com que a continuação ou a reversão ao matar sejam impossíveis.

Como informam os antropólogos Clayton e Carole Robarchek (1998), a surpreendente quantia de 90% na redução dos homicídios na população Waorani do Equador no curto período de 30 anos após 1958 mostra que os humanos são capazes de uma rápida mudança para o *não-matar*. Com o 60% das mortes resultantes de homicídio durante o último século, os Waorani foram considerados como a “sociedade mais violenta que conheceu a

antropologia”. As taxas de homicídio eram de 1000 por 100 mil habitantes, comparadas com as 10 (ou menos) por 100 mil nos Estados Unidos. Contudo, em três décadas, os homicídios nesta sociedade caíram a 60 por 100 mil. Os principais contribuintes para a mudança foram: uma corajosa iniciativa liderada por duas missionárias cristãs - a viúva e a irmã de um mártir que foi assassinado em uma tentativa frustrada de contatar com os Waorani em 1956; a ajuda de muitas mulheres Waorani; a introdução de um sistema de valoração alternativo do *não-matar*; a introdução de novas informações cognitivas, incluindo que os forasteiros não eram canibais (traídas pelas mulheres Waorani que saíram para ver o resto do mundo); e o desejo deles próprios para acabar com o interminável ciclo das temíveis ‘campanhas’, nas que famílias inteiras morreram. Organizaram-se igrejas e estabeleceram-se compromissos em orações para se parar de matar. Conseguiu-se reduzir os homicídios sem a polícia ou outro elemento de coerção e sem proceder-se à mudança da estrutura sócio-econômica. Ao contrário, as mudanças estruturais começaram a seguir a combinação do compromisso espiritual com o *não-matar* com a chegada de novas informações. Até mesmo grupos Waorani não-cristãos iniciaram uma mudança.

Para os Robarchek esta mudança incrível nos valores e na estrutura, apesar de ainda incompleta, confirma importantes suposições teóricas sobre o comportamento humano:

As pessoas não são consideradas máquinas passivas pressionadas à ação através de determinantes ecológicos, biológicos ou até mesmo sócio-culturais, mas agentes ativos de tomadas de decisões, escolhendo os seus caminhos através de campos de opções e coerções, na busca de objetivos individual ou culturalmente definidos em uma realidade culturalmente definida que estão continuamente construindo e reconstruindo (*Id., ibid.:* 4).

Desde uma perspectiva da ciência política do *não-matar*, a experiência dos Waorani proporciona evidências sobre o potencial transformativo inerente na liderança criativa para a mudança. O que podem fazer os Waorani, a ciência política pode fazer como uma profissão a serviço da sociedade. Há muito trabalho a ser feito, já que nem os Waorani nem o mundo, é claro, estão livres do matar. A entrada de forasteiros envolvidos com as operações de energia além das incur-

sões de alguns dos seus vizinhos, ainda não atingidos pelas influências espirituais e cognitivas do *não-matar*, levaram a alguns a reparação da matança. Ainda que os enclaves mantenedores desta filosofia sejam possíveis e essenciais para a dança global, a prática e o espírito da não-violência devem se tornar universais.

Imperativo Global

A ciência política do *não-matar* deve ser global. Global na descoberta, na criatividade e na eficácia. Global no espírito, na ciência, nas habilidades, na música, nas expressões institucionais e nos compromissos com os recursos. Global na criação da liderança criativa e no apoderamento de todos para assumir e apoiar iniciativas que celebrem a vida. Global no compromisso compassivo para resolver os problemas com sensibilidade às necessidades humanas. Global na determinação de acabar com o matar em todos os lugares, para que todos estejamos a salvo em qualquer lugar. Global na participação de que nenhuma disciplina, vocação ou sociedade tem todos os conhecimentos, habilidades e recursos requeridos. Global no compromisso com o bem-estar local, pois é no particular onde se encontram as sementes libertadoras do universal. Global no respeito pela diversidade e nas múltiplas lealdades ao bem-estar das pessoas na própria sociedade e na dos outros. Global no apoio mútuo entre todos os que estudam, ensinam e atuam para o fim da era da letalidade que impede a completa realização da liberdade, igualdade, prosperidade e paz. Global como quando se vê o nosso lar planetário desde a lua, conscientes de cada um de nós como faíscas momentâneas de vida entre bilhões - mas não como contribuintes insignificantes, senão potenciais, para um mundo onde não se mate.

O objetivo de se acabar com a letalidade na vida global implica uma mudança da ciência política que aceita a violência à ciência política do *não-matar*, sensível às necessidades humanas ao amor, bem-estar e livre expressão do potencial criativo.

É possível uma sociedade na que não se mate?

É possível uma ciência política do *não-matar*?

Sim!

Referências bibliográficas das epígrafes

Whitehead, Alfred North (1991). In Mackay, Alan L. *A Dictionary of Scientific Quotations*. Bristol, UK: Institute of Physics Publishing, p. 262.

Capítulo I

Russel, Bertrand Russell (1977). *Wisdom of the West*. New York: Crescent Books, p. 10.

Nehru, Jawaharlal (1982). *An Autobiography*. New Delhi: Oxford University Press, p. 409.

Capítulo II

Daniels, David N.; Gilula, Marshall F. (1970). *Violence and the struggle for existence*. In Daniels, Gilula,; Ochberg, F. (1970), p. 27.

Capítulo III

Ramachandran, G. (1986). *Remarks at the Conference on Youth for Peace*. 23 de fevereiro. Trivandrum, India: University of Kerala.

Capítulo IV

Nobel Prize Recipients (1981). Manifesto of Nobel prize winners. *IFDA Dossier*, 25, pp. 61.

Capítulo V

Tocqueville, Alexis de, *apud* Wilson, H. Hubert (1951). *Congress: Corruption and Compromise*. New York: Rinehart, p. 244.

Kelly, Petra K. (1994). *Thinking Green!*. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1994, p. 38.

Capítulo VI

MacArthur, Douglas, Gen. (1987). In Cousins, Norman (1987). *The Pathology of Power*. New York: W.W. Norton, p. 69.

Luther King Jr., Martin (1968). The Future of Integration [Panfleto de discurso na Assembléia da Universidade de Manchester, 1º de fevereiro de 1968]. North Manchester, Indiana, p. 9.

Weber, Max (1958; 1919). Politics as a vocation. In Gerth, H.H; Mills, C. Wright, Eds: *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, p. 128.

Gandhi, Mohandas K. (1958-1994). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vols. 27. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, p. 68.

1. Para que não consideremos isto como um retrato excessivamente rigoroso da letalidade patriótica dos Estados Unidos, basta ter em conta o grito de guerra introduzido nas Atas do Congresso [estadunidense] em 16 de abril de 1917 pelo Senador Robert L. Owen, Democrata de Oklahoma, apoiando a entrada estadunidense na I Guerra Mundial:

Sr. Presidente, encontrei num jornal do oeste, há alguns dias, um editorial no *Muskogee Phoenix*, Muskogee, Oklahoma, escrito pelo Sr. Tams Bixby, antigo presidente da Comissão Dawes que transpira uma elevada e pura nota do patriotismo cristão, que eu creio merecer um lugar nos nossos anais neste momento. Gostaria de lê-lo. É bastante curto. Intitula-se *Adiante, soldados cristãos!*

Os Estados Unidos da América, dados ao mundo pelos pais peregrinos [os primeiros colonos britânicos na América do Norte], através do seu amor e devoção ao Soberano Onipotente dos destinos dos homens, declararam guerra no aniversário da crucificação do nosso Salvador.

É completamente adequado e propício que tenha sido assim. Os leais estadunidense marcharão para a guerra não somente como os campeões da libertação e liberdade da humanidade, mas como soldados da cruz. Assim como Ele morreu sobre a cruz há cerca de 2 mil anos para a salvação da humanidade, os estadunidenses morrerão no campo de batalha para fazer deste um mundo melhor.

Através do sangue dos Estados Unidos, o mundo será purgado da bárbara e infiel dinastia que na sua luxúria esqueceu os ensinamentos do Salvador. É uma coisa nobre morrer e sofrer, tanto que pode levar o homem mais para perto de Deus.

Os Estados Unidos, que nada temem, cercados pela armadura da retidão, partem decididos para a batalha. Não há ódio nos nossos corações; não levamos a maldade contra o nosso inimigo; não queremos a conquista ou recompensas materiais. Os Estados Unidos, fiéis às tradições que lhes deram

vida, estão prestes a fazer uma guerra nobre e cristã. Estamos dispostos a morrer de boa vontade se for necessário para trazer a todos os homens, uma vez mais, a mensagem de paz na terra. E, nesta hora sagrada, os Estados Unidos oferecem aos seus inimigos a oração da cruz: 'Pai, perdoai-os; eles não sabem o que fazem'.

O chamado às armas soou. Os Estados Unidos, campeões da retidão, da civilização e da Cristandade, com o coração limpo e espontaneamente, marcham adiante. Entre o clamor e os gritos de guerra surgem os compassos do hino dos aliados unidos da humanidade: 'Adiante, soldados cristãos!'.

Atas do Congresso, 65º Cong., 1º sess., 1917, Vol. 55, Pt. 1, 719.

2. Os que assinaram a Declaração de Sevilha foram: David Adams, psicologia (EUA); S.A. Barnett, etologia (Austrália); N.P. Bechtereva, neurofisiologia (URSS.); Bonnie Frank Carter, psicologia (EUA); José M. Rodríguez Delgado, neurofisiologia (Espanha); José Luis Díaz, etologia (México); Andrzej Eliaz, psicologia das diferenças individuais (Polônia); Santiago Genovés, antropologia biológica (México); Benson E. Ginsburg, genética comportamental (EUA); Jo Groebel, psicologia social (República Alemã); Samir-Kumar Ghosh, sociologia (Índia); Robert Hinde, comportamento animal (Reino Unido); Richard E. Leakey, antropologia física (Kênia); Taha H. Malasi, psiquiatria (Quwait); J. Martin Ramírez, psicobiologia (Espanha); Federico Mayor Zaragoza, bioquímica (Espanha); Diana L. Mendoza, etologia (Espanha); Ashis Nandy, psicologia política (Índia); John Paul Scott, comportamento animal (EUA) e Riitta Wahlström psicologia (Finlândia).

3. Partido da Irmandade [*The Fellowship Party*], 141 Woolacombe Road, Blackheath, London, SE3 8QP, U.K.

4. Aliança 90/ Os Verdes [*Bündnis 90/Die Grünen*], Bundeshaus, Bonn 53113, Germany.

5. Partido Pacifista dos Estados Unidos [*The United States Pacifist Party*], 5729 S. Dorchester Avenue, Chicago, Illinois 60617, U.S.A. Página web: <<http://www.geocities.com/CapitolHill/Lobby/4826>>.

6. Partido Sarvodaya [*The Sarvodaya Party*], Unnithan Farm, Jagatpura, Malaviya Nagar P.O., Jaipur- 302017, Rajasthan, Índia.

7. Partido Radical Transnacional [*Transnacional Radical Party*], 866 UN Plaza, Suite 408, New York, N.Y. 10017, U.S.A. Página web: <<http://www.agora.stm.it>> ou <<http://www.radicalparty.org>>.

8. A votação da Casa dos Representantes ficou em 373 'sim', 50 'não' e 9 abstenções. Votaram contra a guerra: Edward B. Almon, Democrata do Ala-

bama; Mark R. Bacon, Republicano de Michigan; Frederick A. Britten, Republicano de Illinois; Edward E. Browne, Republicano de Wisconsin; John L. Burnett, Democrata de Alabama; William J. Cary, Republicano de Wisconsin; Denver S. Church, Democrata da Califórnia; John R. Connelly, Democrata de Kansas; Henry A. Cooper, Republicano de Wisconsin; James H. Davidson, Republicano de Wisconsin; Charles R. Davis, Republicano de Minnesota; Perl D. Decker, Democrata de Missouri; Clarence E. Dill, Democrata de Washington; Charles H. Dillon, Republicano de South Dakota; Frederick H. Dominick, Democrata de South Carolina; John J. Esch, Republicano de Wisconsin; James A. Frear, Republicano de Wisconsin; Charles E. Fuller, Republicano de Illinois; Gilbert N. Hauge, Republicano de Iowa; Everis A. Hayes, Republicano de Califórnia; Walter L. Hensley, Democrata de Missouri; Benjamin C. Hilliard, Democrata de Colorado; Harry E. Hull, Republicano de Iowa; William L. Igoe, Democrata de Missouri; Royal C. Johnson, Republicano de South Dakota; Edward Keating, Democrata de Colorado; Edward J. King, Republicano de Illinois; Moses P. Kinkaid, Republicano de Nebraska; Claude Kitchin, Democrata de North Carolina; Harold Knutson, Republicano de Minnesota; William L. LaFollette, Republicano de Washington; Edward E. Little, Republicano de Kansas; Meyer London, Socialista de New York; Ernest Lundeen, Republicano de Minnesota; Atkins J. McLemore, Democrata de Texas; William E. Mason, Republicano de Illinois; Adolphus P. Nelson, Republicano de Wisconsin; Charles H. Randall, Proibicionista de Califórnia; Jeannette Rankin, Republicano de Montana; Charles F. Reavis, Republicano de Nebraska; Edward E. Roberts, Republicano de Nevada; William A. Rodenberg, Republicano de Illinois; Dorsey W. Shackelford, Democrata de Missouri; Isaac R. Sherwood, Republicano de Ohio; Charles H. Sloan, Republicano de Nebraska; William H. Stafford, Republicano de Wisconsin; Carl C. Van Dyke, Democrata de Minnesota; Edward Voigt, Republicano de Wisconsin; Loren E. Wheeler, Republicano de Illinois; e Frank P. Woods, Republicano de Iowa. In *Congressional Record*, 65th Cong., 1st sess., 1917, Vol. 55, Pt. 1, p. 413.

9. A votação do Senado ficou em 82 ‘sim’, 6 ‘não’ e 8 abstenções. Os senadores que votaram contra a guerra foram: Asle J. Gronna, Republicano de Dakota do Norte; Robert M. LaFollette, Republicano de Wisconsin; Harry Lane, Democrata de Oregon; George W. Norris, Republicano de Nebraska; William J. Stone, Democrata de Missouri; e James K. Vardaman, Democrata do Mississipi. In *Congressional Record*, 65th Cong., 1st sess., 1917, Vol. 55, Pt. 1, p. 261.

10. Os prêmios Nobel que assinaram o Manifesto no ‘Holocausto’ Econômico foram: Vincente Aleixandre (literatura, 1977); Hannes Alfven (física, 1970); Philip Anderson (física, 1977); Christian Afinsen (química, 1972); Kenneth Arrow (economia, 1972); Julius Axelrod (medicina, 1970); Samuel Beckett (literatura, 1969); Baruj Benacerraf (medicina, 1980); Heinrich Böll (literatura, 1972); Norman Ernest Borlaug (paz, 1970); Owen Cham-

berlin (física, 1959); Mairead Corrigan (paz, 1976); André Cournand (medicina, 1956); Jean Dausset (medicina, 1980); John Carew Eccles (medicina, 1963); Odysseus Elytis (literatura, 1979); Ernst Otto Fischer (química, 1973); Roger Guillemin (medicina, 1977); Odd Hassel (química, 1969); Gerhard Herzberg (química, 1971); Robert Hofstadter (física, 1961); François Jacob (medicina, 1965); Brian Josephson (física, 1973); Alfred Kastler (física, 1966); Lawrence R. Klein (economía, 1980); Polykarp Kusch (física, 1955); Salvador Luria (medicina, 1969); André Lwoff (medicina, 1965); Seán MacBride (paz, 1974); Czesław Miłosz (literatura, 1980); Eugenio Montale (literatura, 1975); Nevill Mott (física, 1977); Gunnar Myrdal (economía, 1974); Daniel Nathans (medicina, 1978); Philip Noel-Baker (paz, 1959); Adolfo Pérez Esquivel (paz, 1980); Rodney Robert Porter (medicina, 1972); Ilya Prigogine (química, 1977); Isidor Isaac Rabi (física, 1944); Martin Ryle (física, 1974); Abdus Salam (física, 1979); Frederik Sanger (química, 1958 and 1980); Albert Szent-Gyorgyi (medicina, 1937); Hugo Theorell (medicina, 1955); Jan Tinbergen (economía, 1969); Nikolas Tinbergen (medicina, 1973); Charles Hard Townes (física, 1964); Ulf von Euler (medicina, 1970); George Wald (medicina, 1967); James Dewey Watson (medicina, 1962); Patrick White (literatura, 1973); Maurice Wilkins (medicina, 1962); Betty Williams (paz, 1976).

Associações Nacionais Filiadas à
Associação Internacional de Ciência Política - 1999

Nome	Ano de fundação (org. precedente)	Sócios
Associação Africana de Ciência Política	1974 (1973)	1.360
Associação Argentina de Análise Política	1981 (1957)	180
Assoc. Australasiática de Estudos Políticos	1966 (1952)	425
Associação Austríaca de Ciência Política	1970 (1951)	537
Associação Flamenca de Ciência Política	1979 (1951)	450
Associação Belga de Ciência Política (Comunidade Francesa de Bélgica)	1996 (1951)	50
Associação Brasileira de Ciência Política	1952	-
Associação Búlgara de Ciência Política	1973 (1968)	72
Associação Canadense de Ciência Política	1968 (1913)	1.200
Associação Chilena de Ciência Política	-	-
Associação Chinesa de Ciência Política	1980	1.025
Associação Croata de Ciência Política	1966	100
Associação Checa de Ciência Política	1964	200
Assoc. Dinamarquesa de Ciência Política	1960	350
Associação Finlandesa de Ciência Política	1935	550
Associação Francesa de Ciência Política	1949	1.030
Associação Alemã de Ciência Política	1951	1.300
Associação Helênica de Ciência Política	1957 (1951)	265
Associação Húngara de Ciência Política	1982 (1968)	468
Associação de Ciência Política	1935	1.600
Associação de Estudos Políticos da Irlanda	1982	247
Associação Israelita de Ciência Política	1950	250
Associação Italiana de Ciência Política	-	220
Associação Japonesa de Ciência Política	-	1.278

Associação Coreana de Ciência Política	1953	2.000
Associação Coreana de Cientistas Sociais	1979	1.465
Associação Lituana de Ciência Política	1991	86
Associação Mexicana de Ciência Política	-	-
Associação Holandesa de Ciência Política	1966 (1950)	350
Assoc. Neozelandesa de Ciência Política	1974	-
Associação Nigeriana de Ciência Política	-	-
Assoc. Norueguesa de Ciência Política	1956	500
Assoc. Paquistanesa de Ciência Política	1950	300
Associação Filipina de Ciência Política	-	-
Associação Polaca de Ciência Política	1950	200
Associação Romena de Ciência Política	1968	188
Associação Russa de Ciência Política	1991 (1960)	300
Associação Eslovaca de Ciência Política	1990	150
Associação Eslovena de Ciência Política	1968	220
Assoc. Sul-africana de Ciência Política	1973	186
Associação Espanhola de Ciência Política e da Administração	1993 (1958)	253
Associação Sueca de Ciência Política	1970	264
Associação Suiça de Ciência Política	1950	1.000
Assoc. Chinesa de Ciência Política (Taipei)	1932	350
Associação Tailandesa de Ciência Política	-	-
Associação Turca de Ciência Política	1964	120
Assoc. de Estudos Políticos do Reino Unido	1964	1.200
Assoc. Estadunidense de Ciência Política	1903	13.300
Assoc. de Ciência Política do Uzbequistão	-	-
Assoc. Venezuelana de Ciência Política	1974	-
Associação Iugoslava de Ciência Política	1954	-
Total:		35.689

(-) Dado não fornecido

Associação Internacional de Ciência Política

Áreas de Pesquisa - 1997

Governo Central
Estudos de Área
Assembléias Legislativas
Relações Internacionais
Executores Políticos
Direito Internacional
Sistemas Judiciais e Comportamento
Administração Pública
Partidos Políticos
Políticas Públicas
Eleições e comportamento eleitoral
Política Local e Urbana
Grupos de Pressão
Mulheres e Política
Teoria e Filosofia Política
Política do desenvolvimento
Política comparada
Metodologia da Ciência Política

Comitês de Investigação

Análise terminológica e conceitual
Elites políticas
Integração europeia
Burocracias Públicas nas sociedades em vias de desenvolvimento
Estudos Comparados sobre Governo e Política Local
Sociologia Política
Mulheres, política e países em vias de desenvolvimento
Especialista em Legislação
Estudos judiciais comparados

Estudos de políticas globais
Ciência e Política
Biologia e Política
Perspectiva Comparada da Democratização
Política e etnicidade
Geografia política
Pluralismo Sócio-político
A Ordem Econômica Internacional Emergente
Estudos da Ásia e do Pacífico
Funções de gênero e política
Financiamento e corrupção políticos
Socialização e educação política
Comunicação Política
Apoio e alienação política
Forças armadas e sociedade
Políticas de saúde comparadas
Direitos Humanos
Estrutura e Organização do Governo
Federações e federalismos comparados
Psicopolíticas
Opiniões Públicas Comparadas
Filosofia Política
Análise de Políticas Públicas
Estudo Comparado da Disciplina de Ciência Política
Representação e sistemas eleitorais comparados
Tecnologia e desenvolvimento
Poder político
Repensando o desenvolvimento político
Política e negócios

Grupos de Estudo

O Estado do Bem-estar e as sociedades em vias de desenvolvimento
Empresas Públicas e Privatização
Novas Ordens Mundiais
Geopolítica
Sistema de Integração de Nações Divididas
Religião e Política
Governos Militares e Democratização no Terceiro Mundo
Desenvolvimento de dados internacionais
Política do câmbio climático global
Relações locais globais
Cultura administrativa
Socialismo, Capitalismo e Democracia

Fonte: *Participation* (1997) 21 (3):53.

**Associação Americana de Ciência Política
Áreas de Pesquisa - 1998**

Áreas Gerais (membros na lista de correio da associação)

Política e Governo Estadunidenses (4.265)

Política Comparada (4.340)

Política Internacional (3.450)

Metodologia (1.062)

Teoria e Filosofia Política (2.119)

Administração Pública (1.240)

Lei e Cortes Públicas (1.032)

Políticas Públicas (2.391)

Sub-áreas

África

África do Sul

Alemanha

América Central

América do Norte

América do Sul

América Latina

Ásia Central

Ásia Oriental

Assistência sanitária

Austrália

Balcãs

Báltico

Bem-estar social

Burocracia e Comportamento Organizacional

Canadá

Caribe
China
Ciência e Tecnologia
Ciências Biológicas e Política
Comércio
Comportamento Eleitoral
Comportamento Político
Comunicação Política
Congresso
Defesa
Desenvolvimento Político
Direito Constitucional e Teoria
Direitos Cíveis e Liberdades
Economia Política
Economia Política Internacional
Escandinávia
Espanha
Estados Unidos
Estudos de Liderança
Estudos Legislativos
Europa Ocidental
Europa Pós-comunismo
Finanças Públicas e Orçamento
França
Grã-Bretanha
História e Política
Índia
Japão
Justiça Criminal
Leis e Organizações Internacionais
Literatura e Política
Metodologia da Pesquisa
México
Moradia
Movimentos Sociais
Mulheres e Política
Nações em vias de Desenvolvimento
Opinião Pública
Oriente Médio
Partidos Políticos e Organizações
Pensamento Político Histórico
Pesquisas de avaliação
Política Afro-americana
Política asiático-americana

Política dos Nativos Estadunidenses
Política e Políticas de Gênero
Política Homossexual
Política Judicial
Política Latino-americana
Políticas de Energia
Políticas de Imigração
Políticas de Meio-ambiente
Políticas de Trabalho
Políticas Econômicas
Políticas Educacionais
Políticas Estatais
Políticas Étnicas e Raciais
Políticas Executivas
Políticas exteriores
Políticas reguladoras
Políticas Urbanas
Presidência
Processos de Conflitos
Psicologia Política
Região Pós-União Soviética
Relações Inter-governamentais e Federalismo
Religião e Política
Rússia
Segurança Internacional
Sistemas Eleitorais
Sociedade industrialmente avançadas
Sul de Ásia
Teoria Feminista
Teoria Política Normativa
Teoria Política Positiva
Ucrânia

Seções (membros na lista de correios)

Federalismo e Relações Inter-governamentais (386)
Leis e Cortes (757)
Estudos Legislativos (589)
Políticas Públicas (791)
Organizações e Partidos Políticos (540)
Administração Pública (612)
Processo dos Conflitos (281)
Representação e Sistemas Eleitorais (326)
Pesquisa Presidencial (394)
Metodologia Política (585)

Religião e Política (415)
Políticas Urbanas (394)
Ciência, Tecnologia e Política do Meio-Ambiente (327)
Mulheres e Política (560)
Fundamentos da Teoria Política (531)
Computadores e Multimídia (238)
Segurança Internacional e Controle de Armas (441)
Política Comparada (1.372)
Política e Sociedade na Europa Ocidental (390)
Política e Políticas Estatais (362)
Comunicação Política (381)
Política e História (585)
Economia Política (612)
Política Ecológica e Transformacional (248)
Nova Ciência Política (248)
Política e Psicologia (299)
Educação Universitária (329)
Política e Literatura (275)
Fontes Nacionais das Políticas Exteriores (310)
Eleições, Opinião Pública e Comportamento de Voto (632)
Raça, Etnias e Política (442)

Fonte: *American Political Science Association, Mailing Lists to Reach Political Scientists, 1998.*

Denominações Religiosas dos Objectores de Consciência
no Serviço Público Civil nos Estados Unidos da II Guerra Mundial*

Acampamento	Membros
Adventista do Sétimo Dia	17
Adventista do Sétimo Dia, Reformada	1
Aliança Cristã e Missionária	5
Amigos, Sociedade de (<i>Quakers</i>)	951
Apostólicos	2
Apostólicos Gregos	1
Assembléia da Santidade Geral	1
Assembléia da Verdade da Graça	1
Assembléia de Deus Independente	2
Assembléia de Jesus Cristo	1
Assembléia do Encontro Evangelista	1
Assembléia dos Cristãos	1
Assembléia dos Irmãos	1
Assembléia <i>Gracelawn</i>	1
Assembléia Internacional dos Jovens Unidos	2
Assembléia Pentecostal	2
Assembléia Pentecostal de Jesus Cristo	1
Assembléias de Deus	32
Assembléias Pentecostais do Mundo	3
Associação Cristã de Jovens Homens (YMCA)	2
Associação da Igreja Missionária	8
Associação Missionária Emanuel	13
Batistas (do Norte)	178

* Tradução aproximada (*N. da T.*).

Batistas (do Sul)	45
Batistas Convenção dos Batistas Alemães da América do Norte	4
Batistas do Livre Arbítrio	2
Batistas do Sétimo Dia	3
Batistas Unidos	1
Budistas	1
Capela da Graça	1
Capela Evangelista	2
Capela <i>Jennings</i>	9
Casa da Oração	1
Casa de David	2
Católicos Gregos	1
Católicos, Romanos	149
<i>Christadelphians</i>	127
Cientistas Cristãos	14
Conferência Mundial Evangelista	4
Conselho da Igrejas Latinoamericanas	1
Conselho Latino-americano de Igrejas Cristãs	1
Conselho Pentecostal Unido das Assem. de Deus na América	1
Convenção Cristã	1
Convenção Nacional Batista, E.U.A.	5
Convento da Missão Evangélica (Suécia)	11
Corpo de Cristo	1
Cristãos Adventistas	3
Cristãos Católicos Apostólicos	1
Cristãos Congregacionais	209
Cristãos de Plymouth	1
Cultura Ética, Sociedade da	3
Defensores	1
Discípulos da Assembléia de Cristo	1
Discípulos de Cristo	78
Doukhobor (Sociedade da Paz Progressiva)	3
Embaixadores de Cristo	1
Emissários da Luz Divina	1
Episcopais	88
Escola Bíblia de Deus	1
Escola Bíblica Multnomah	2
Escola Bíblica Século XX	5
Escola da Bíblia	1
Escola de Estudantes Bíblicos	1
Espíritas	1
Essenes	5
Estudantes Bíblicos associados	36
Evangelho do Século I	28

Evangélico-congregacionais	2
Evangélicos	50
Evangélicos Escandinavos	1
Evangelista Filipina	1
Evangelista <i>Four Square</i>	2
Evangelistas do Século	1
Exército da Salvação	1
Fé <i>Hepzibah</i>	6
Federação Mundial de Estudantes	2
<i>Fire Baptized Holiness</i>	3
Gregos Ortodoxos	1
Hindu Universal	1
Igreja (A)	1
Igreja <i>Antinsky</i>	1
Igreja Berean	1
Igreja Cristã Apostólica	3
Igreja Cristã Unida	2
Igreja da Aliança Elim	1
Igreja da Assembléia de Deus	1
Igreja da Inglaterra	1
Igreja da Irmandade Cristã	1
Igreja da Luz	1
Igreja da Nova Era	3
Igreja da Santidade Unida	1
Igreja da União (Berea, Kentucky)	4
Igreja da Verdade (Novo Pensamento)	1
Igreja da Vida Radiante	1
Igreja das Portas Abertas	1
Igreja de Cristo	1
Igreja de Cristo	199
Igreja de Cristo da Regra de Ouro	3
Igreja de Cristo Luz da Verdade	1
Igreja de Cristo Sagrada Santificada	2
Igreja de Deus	33
Igreja de Deus da Fé Apostólica	4
Igreja de Deus do Sétimo Dia	21
Igreja de Deus e dos Santos de Cristo	12
Igreja de Deus em Cristo	12
Igreja de Deus, Guthrie, Oklahoma	5
Igreja de Deus, Indiana	43
Igreja de Deus, Sagrada	6
Igreja de Deus, Sardis	1
Igreja de Deus, Tennessee	7
Igreja de Jesus Cristo	1

Igreja de Jesus Cristo, Sullivan, Indiana	15
Igreja de Quakertown	1
Igreja do Deus da Fé de Abraão	13
Igreja do Deus Vivo	2
Igreja do Evangelho	1
Igreja do Evangelho	1
Igreja do Povo	1
Igreja do Povo	3
Igreja do Povo Cristão	1
Igreja do Primeiro Nascimento	11
Igreja do Santíssimo Cristo	1
Igreja do Senhor Jesus Cristo	1
Igreja do Trevo de Quatro Folhas	1
Igreja dos Irmãos	1,353
Igreja dos Sagrados Cristãos Unidos da América	2
Igreja Espanhola de Jesus Cristo	1
Igreja Evangélica Livre Norueguesa	2
Igreja Federada	1
Igreja Independente	2
Igreja Nacional da Cristandade Positiva	5
Igreja Pentecostal	2
Igreja Pentecostal de Deus Livre	4
Igreja Reformada da América (Dutch)	15
Igreja Reformada e Evangélica	101
Igreja Russa do Velho Testamento	1
Igreja Sagrada de Cristo	1
Igreja Triunfal & Reino de Deus em Cristo	1
Igreja Triunfal da Nova Era	1
Igreja Unitária	44
Igrejas Comunitárias	12
Instituto Moody Bible	2
Instituto de Sociedade Religiosa & Filosofia	1
Interdenominacional	16
Irmandade <i>Lemurian</i>	9
Irmandade Universal	1
Irmãos Batistas Alemães	157
Irmãos Cristãos	1
Irmãos <i>Dunkard</i>	30
Irmãos Luteranos	2
Irmãos Progressivos	1
Irmãos Unidos	27
Judeus	60
Judeus Cristãos	1
Liga de Resistentes à Guerra	46

Lojas unidas dos teosofistas	2
Luteranos (nove sínodos)	108
<i>Mazdaznam</i>	1
<i>Mennonites</i>	4.665
Metodista Livre	6
Metodistas	673
Metodistas de Wesleyan	8
Metodistas Episcopais Africanos	1
Missão Circular (Pai Divino)	10
Missão da União	1
Missão dos Santos	1
Missão Espiritual	1
Missão Evangelista	3
Missão Evangelista	2
Missão Evangelística	3
Missão Galiléia	1
Missão <i>Megiddo</i>	1
Missão Reformada do Redentor	1
Missionários do Reino	1
Molokan russos	76
Moravianos	2
Mórmons (Igreja de Jesus Cristo dos Últimos Santos Dias)	10
Movimento da Fé Apostólica	2
Movimento de Oxford	1
Muçulmanos	1
Nazareno, Igreja do	23
Nosso Senhor do Bom Caminho	1
<i>Open Bible Standard</i>	1
<i>Orthodox Parsee Z.</i>	2
Pentecostal Evangélica	1
Pentecostal Sagrada	6
Pilar do Fogo	1
Pilar e chão da Verdade	1
Presbiterianos Unidos	12
Presbiterianos, E.U	5
Presbiterianos, E.U.A.	192
Primeira Associação Divina na América	16
Primeira Igreja Missionária	2
Primeiro Advento	2
Primeiros Apostólicos	1
<i>Quakers</i> de Rogerine (Amigos Pentecostais)	3
Reino de Deus	1
Rosacrucianos	1
Sagrados Peregrinos	3

Salão Evangelista	1
Santidade Batista	1
Santidade Livre	3
Schwenkfelders (Igreja dos Cristãos Apostólicos, Inc.)	1
Seguidores de Cristo	1
Seguidores de Jesus Cristo	4
Sérvios Ortodoxos	1
Sociedade Cristã Missionária	1
Sociedade Humanista de Amigos	2
Sociedade Missionária Internacional	2
<i>Swedenborg</i>	1
Tabernáculo Evangelista	2
Taoístas	1
Templo Broadway	1
Templo da Fé Vencedora	1
Templo da Trindade	1
Templo Evangelista	1
Templo Evangélico do Calvário	1
Templo Reading Road	1
Templo Shiloh	1
Tempo da Fé	18
Tempo de Glória	2
Teosofistas	14
Testemunhas de Jeová	409
União da Redenção Completa	1
Unidade	3
Universalistas	2
Velhos Alemães Batistas	7
Verdadeiros Seguidores de Cristo	1
Zoroástricos	2
Total de filiados com denominação	10.838
Não-filiados	449
Denominações não-identificadas	709
Total	11.996

Fonte: Anderson 1994: 280-6. Cf. *Selective Service System*, 1950: 318-20

BIBLIOGRAFIA

- Ackerknecht, Erwin H. (1982). *A Short History of Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ackerman, Peter; Duvall, Jack. (2000). *A Force More Powerful: A Century of Nonviolent Conflict*. New York: St. Martin's Press.
- Ackerman, Peter; Kruegler, C. (1994). *Strategic Nonviolent Conflict*. Westport, Conn.: Praeger.
- Adams, David, et al. (1989). Statement on violence. *Journal of Peace Research*, 26: pp. 120-21.
- Adams, David (1997). *War is not in our biology: a decade of the Seville statement on violence*. In Grisolia et al. (1997), pp. 251-56.
- Almond, Gabriel A. (1996). *Political science: the history of the discipline*. In Goodin; Klingemann (1996), pp. 50-96.
- Alperovitz, Gar. (1995). *The Decision to Use the Atomic Bomb*. New York: Knopf.
- Amato, Joseph A. (1979). *Danilo Dolci: a nonviolent reformer in Sicily*. In Bruyn; Rayman (1979), pp. 135-60.
- Amnesty International. (2000). *The Death Penalty*, ACT 50/05/00, April, 2000.
- Anderson, Richard C. (1994). *Peace Was In Their Hearts: Conscientious Objectors in World War II*. Watsonville, Calif.: Correlan Publications.
- Aquino, Corazon C. (1997). *Seeds of nonviolence, harvest of peace: The Philippine revolution of 1986*. In Grisolia et al. (1997), pp. 227-34.
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arendt, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle (1962). *The Politics*. Harmondsworth: Penguin.
- Ashe, Geoffrey (1969). *Gandhi*. New York: Stein and Day.
- Aung San Suu Kyi (1998). *The Voice of Hope*. New York: Seven Stories Press.

- Bahá'u'lláh (1983). *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*. Wilmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust.
- Banerjee, Mukulika (2000). *The Pathan*. Unarmed, Karachi & New Delhi: Oxford University Press.
- Barbey, Christophe (2001). *La non-militarisation et les pays sans armée: une réalité!* Flendruz, Switzerland: APRED.
- Baxter, Archibald (2000). *We Will Not Cease*. Baker, Ore.: The Eddie Tern Press.
- Bebber, Charles C. (1994). Increases in U.S. violent crime during the 1980s following four American military actions. *Journal of Interpersonal Violence* 9(1), pp. 109-16.
- Beer, Michael (1994). Annotated bibliography of non-violent action training. *International Journal of Nonviolence*, 2, pp. 72-99.
- Beisner, Robert L. (1968). *Twelve Against Empire: The Anti- Imperialists, 1898-1900*. New York: McGraw-Hill.
- Bendaña, Alejandro (1998). *From Guevara to Gandhi*. Managua, Nicaragua: Centro de Estudios Internationales.
- Bennett, Lerone Jr. (1993). *Before the Mayflower: A History of Black America*. New York: Penguin Books.
- Bhave, Vinoba (1963). *Shanti Sena*. Rajghat, Varanasi, India: Sarva Seva Sang Prakashan.
- Bhave, Vinoba (1994). *Moved by Love: The Memoirs of Vinoba Bhave*. Hyderabad: Sat Sahitya Sahayogi Sangh.
- Bing, Anthony G. (1990). *Israeli Pacifist: The Life of Joseph Abileah*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Biswas, S.C., Ed. (1990; 1969). *Gandhi: Theory and Practice. Social Impact and Contemporary Relevance*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- Bondurant, Joan V. (1969). *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Bonta, Bruce D. (1993). *Peaceful Peoples: An Annotated Bibliography*. Metuchen, N.J. and London: Scarecrow Press.
- Bonta, Bruce D. (1996). Conflict resolution among peaceful societies: the culture of peacefulness. *Journal of Peace Research*, 33, pp. 403-420.
- Boorstin, Daniel J. (1983). *The Discoverers*. New York: Random House.
- Boorstin, Daniel J. (1992). *The Creators*. New York: Random House.
- Boorstin, Daniel J. (1998). *The Seekers*. New York: Random House.
- Boserup, Anders; Mack, Andrew (1974). *War Without Weapons: Non-Violence in National Defence*. New York: Schocken Books.
- Boubalt, Guy; Gauchard, Benoît; Muller, Jean-Marie (1986). *Jacques de Bollardière: Compagnon de toutes les libérations*. Paris: Non-Violence Actualité.
- Boulding, Elise (1980). *Women, the Fifth World*. New York: Foreign Policy Association.

- Boulding, Elise (1992). *New Agendas for Peace Research: Conflict and Security Reexamined*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Bourne, Randolph S. (1964). *War and the Intellectuals (1914-1918)*. New York: Harper & Row.
- Brock, Peter (1968). *Pacifism in the United States: From the Colonial Era to the First World War*. Princeton: Princeton University Press.
- Brock, Peter (1970). *Twentieth Century Pacifism*. New York: D. Van Nostrand.
- Brock, Peter (1972). *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton: Princeton University Press.
- Brock, Peter (1990). *The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914*. York, England: Sessions Book Trust.
- Brock, Peter (1991a). *Studies in Peace History*. York, England: William Sessions Ltd..
- Brock, Peter (1991b). Conscientious objectors in Lenin's Russia: A report, 1924. *Studies in Peace History*, pp. 81-93
- Brock, Peter (1992). *A Brief History of Pacifism: From Jesus to Tolstoy*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Brown, Lester *et al.* (1997). *State of the World (1997)*. New York: W.W. Norton & Company.
- Brown, Lester; Gardner, Gary; Halweil, Brian (1999). *Beyond Malthus: Nineteen Dimensions of the Population Challenge*. New York: W.W. Norton.
- Bruyn, Severyn T.; Rayman, Paula M., Eds. (1979). *Nonviolent Action and Social Change*. New York: Irvington Publishers.
- Bureau Of Justice (2000a). *Capital Punishment (1999)*. Washington: U.S. Department of Justice.
- Bureau Of Justice (2000b). *Prison and Jail Inmates at Midyear (1999)*. Washington, D.C.: U.S. Department of Justice.
- Burgess, John W. (1934). *Reminiscences of an American Scholar*. New York: Columbia University Press.
- Burns, James Macgregor (1978). *Leadership*. New York: Harper & Row.
- Burrowes, Robert J. (1996). *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*. Albany: State University of New York Press.
- Burton, John (1979). *Deviance, Terrorism & War: The Process of Solving Unsolved Social and Political Problems*. New York: St. Martin's Press.
- Burton, John (1984). *Global Conflict: The Domestic Sources of International Crisis*. Brighton: Wheatsheaf Books.
- Burton, John (1996). *Conflict Resolution: Its Language and Processes*. Lanham, Md.: Scarecrow Press.
- Burton, John (1997). *Violence Explained: The Sources of Conflict, Violence and Crime and their Prevention*. Manchester: Manchester University Press.

- Campbell, Donald T.; Fiske, Donald W. (1959). Convergent and discriminant validation by the multitrait multimethod matrix. *Psychological Bulletin*, 56 (2), pp. 81-105.
- Canada, Geoffrey (1995). *Fist Stick Knife Gun: A Personal History of Violence in America*. Boston: Beacon Press.
- Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict (1997). *Preventing Deadly Conflict: Final Report*. Washington, D.C.: Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict.
- Carroll, Berenice A. (1998). *Looking where the key was lost: feminist theory and nonviolence theory*. In Satha-Anand; True (1998), pp. 19-33.
- Case, Clarence M. (1923). *Non-Violent Coercion: A Study in Methods of Social Pressure*. London: Allen and Unwin.
- Chapple, Christopher K. (1993). *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Albany: State University of New York Press.
- Charny, Israel W. (1982). *How Can We Commit the Unthinkable? Genocide the Human Cancer*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Chaudhuri, Eliana R. (1998). *Planning with the Poor: The Nonviolent Experiment of Danilo Dolci in Sicily*. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.
- Chowdhury, H.B., Ed. (1997). *Asoka 2300*. Calcutta: Bengal Buddhist Association.
- Christian, R. F. (1978). *Tolstoy's Letters: Volume II 1880-1910*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Clausewitz, Carl Von. (1976; 1832). *On War*. Princeton: Princeton University Press.
- Commager, Henry S. (1991). The history of American violence: an interpretation. In Graham, Hugh D., Ed.: *Violence: The Crisis of American Confidence*. Baltimore: Johns Hopkins Press, pp. 3-28.
- Commoner, Barry (1990). *Making Peace With the Planet*. New York: Pantheon Books.
- Comstock, Craig (1971). Avoiding pathologies of defense. In Sanford, Nevitt; Craig Comstock, Eds.: *Sanctions for Evil*. Boston: Beacon Press, pp. 290-301.
- Conser, Walter H., Jr.; Mccarthy, Ronald M.; Toscano, David J.; Sharp, Gene., Eds. (1986). *Resistance, Politics and the Struggle for Independence*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Cook, Philip J.; Ludwig, Jens (1997). Guns in America: national survey on private ownership and use of firearms. *Research in Brief*, n.º. 1026. Washington: National Institute of Justice.
- Cooney, Robert; Michalowski, Helen, Eds. (1987). *Power of the People: Active Nonviolence in the United States*. Philadelphia, Penn.: New Society Publishers.
- Coppieters, Bruno; Zverev, Alexei (1995). V.C. Bonch-Bruевич and the Doukhobors: on the conscientious objection policies of the Bolsheviks. *Canadian Ethnic Studies/ Etudes Ethniques au Canada*, 27(3), pp. 72-90.
- Cousins, Norman (1987). *The Pathology of Power*. New York: W.W. Norton.

- Craig, Leon H. (1994). *The War Lover: A Study of Plato's Republic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Crow, Ralph E.; Grant, Philip; Ibrahim, Saad E., Eds. (1990). *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Crozier, Frank P. (1938). *The Men I Killed*. New York: Doubleday.
- Dalton, Dennis (1993). *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. New York: Columbia University Press.
- Dange, S.A.; Mukerjee, H.; Sardesai, S.G.; Sen, M. (1977). *The Mahatma: Marxist Evaluation*. New Delhi: People's Publishing House.
- Daniels, David N.; Gilula, Marshall F. (1970). *Violence and the struggle for existence*. In Daniels, Gilula,; Ochberg, F. (1970), pp. 405-443.
- Daniels, David N.; Gilula; Marshall F.; Ochberg, Frank M., Eds. (1970). *Violence and the Struggle for Existence*. Boston: Little, Brown.
- Davidson, Osha G. (1993). *Under Fire: The NRA and the Battle for Gun Control*. New York: Henry Holt.
- The Defense Monitor (1972). Washington, D.C.: Center for Defense Information.
- Dellinger, Dave. (1970). *Revolutionary Nonviolence*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
- Dennen, J. M. G. van der (1990). Primitive war and the ethnological inventory project. In Dennen, J. M. G. van der; Falger, V., Eds.: *Sociobiology and Conflict*. London: Chapman and Hall, pp. 247-69.
- Dennen, J. M. G. van der (1995). *The Origin of War*. Groningen: Origin Press.
- Denson, John V., Ed. (1997). *The Costs of War: America's Pyrrhic Victories*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- Dhawan, Gopinath (1957). *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Dissertation Abstracts International (1963-1999).
- Dogan, Mattei; Pahre, Robert (1990). *Creative Marginality: Innovation at the Intersection of the Social Sciences*. Boulder, Colo.: Westview.
- Drago, Antonino (1996). When the history of science suggests nonviolence. *The International Journal of Nonviolence*, 3, pp. 15-19.
- Easwaran, Eknath (1999). *Nonviolent Soldier of Islam*. Tomales, Calif.: Nilgiri Press.
- Edgerton, William, Ed. (1993). *Memoirs of Peasant Tolstoyans in Soviet Russia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1979). *The Biology of Peace and War: Men, Animals, and Aggression*. New York: Viking Press.
- Eisendrath, Maurice (1994). *Thou shalt not kill—period*. In Polner; Goodman (1994), pp. 139-45.
- Eisenhower, Dwight D. (1953). Speech to the American Society of Newspaper Editors, April 16, 1953. Texto completo em *The Wall Street Journal*, May 30, (1985), p. 29.

- Eisenhower, Dwight D. (1959). BBC TV interview, August 31, 1959. Citada em: Denis, Peter; Preston, Adrian, Eds.: *Soldiers as Statesmen*. New York: Barnes & Noble, 1976, p. 132.
- Eisenhower, Dwight D. (1961). Farewell broadcast, January 17, 1961. *The Spoken Word*, SW-9403.
- Evans, Gwynfor (1973). *Nonviolent Nationalism*. New Malden, Surrey: Fellowship of Reconciliation. The Alex Wood Memorial Lecture, 1973.
- Everett, Melissa (1989). *Breaking Ranks*. Philadelphia, Penn.: New Society Publishers.
- Fabbro, David (1978). Peaceful societies: an introduction. *Journal of Peace Research*, 15, pp. 67-84.
- Federal Bureau Of Investigation, U.S. Department Of Justice. (2000). *Crime in the United States (1999)*. Washington, D.C.: Federal Bureau of Investigation.
- Finer, Samuel E. (1997). *The History of Government From the Earliest Times*. New York: Oxford University Press.
- Fisher, Roger; Ury, William (1981). *Getting to Yes*. Boston, Mass.: Houghton Mifflin Company.
- Fogelman, Eva (1994). *Conscience & Courage: Rescuers of Jews During the Holocaust*. New York: Doubleday.
- Foster, Catherine (1989). *Women for All Seasons: The Story of the Women's International League for Peace and Freedom*. Athens: University of Georgia Press.
- Frank, Jerome D. (1960). Breaking the thought barrier: psychological challenges of the nuclear age. *Psychiatry*, 23, pp. 245-66.
- Frank, Jerome D. (1993). *Psychotherapy and the Human Predicament*. Northvale, N.J.: Jason Aronson.
- Friedrich, Carl J. (1969; 1948). *Inevitable Peace*. New York: Greenwood Press.
- Fromm, Erich (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fry, A. Ruth. (1986; 1952). *Victories Without Violence*. Santa Fe, N. Mex.: Ocean Tree Books.
- Fry, Douglas P. (1994). *Maintaining social tranquility: internal and external loci of aggression control*. In Sponsel; Gregor (1994), pp. 135-54.
- Fry, Douglas P.; Björkvist, Kaj, Eds. (1997). *Cultural Variation in Conflict Resolution: Alternatives to Violence*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Fuller, John G. (1985). *The Day We Bombed Utah*. New York: Signet Books.
- Fung, Yu-Lan (1952). *History of Chinese Philosophy*. Princeton: University Press.
- Fussell, Paul (1997). *The culture of war*. In Denson (1997), pp. 351-8.
- Galtung, Johan (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, 6, pp. 167-91.

- Galtung, Johan (1984). *There are Alternatives!*. Nottingham: Spokesman.
- Galtung, Johan (1990). *The True Worlds: A Transnational Perspective*. New York: The Free Press.
- Galtung, Johan (1992). *The Way is the Goal: Gandhi Today*. Ahmedabad: Gujarat Vidyapith, Peace Research Centre.
- Galtung, Johan (1996). *Peace by Peaceful Means*. London: SAGE Publications.
- Galtung, Johan (1998). *Conflict Transformation by Peaceful Means: The Transcend Method*. Geneva/Torino: Crisis Environments Training Initiative and Disaster Management Training Programme, United Nations.
- Gandhi, Mohandas K. (1957; 1927-1929). *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Gandhi, Mohandas K. (1958-1994). *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Vols. 1-100. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Gandhi, Mohandas K. (1969; 1936-1940). *Towards Non-Violent Politics*. Thanjavur, Tamilnad, India: Sarvodaya Prachuralaya.
- Gandhi, Mohandas K. (1970). *The Science of Satyagraha*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Gandhi, Mohandas K. (1971). *The Teaching of the Gita*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Gara, Larry; Gara, Lenna Mae (1999). *A Few Small Candles: War Resisters of World War II Tell Their Stories*. Kent, Ohio: Kent State University Press.
- Garrison, Fielding H. (1929). *An Introduction to the History of Medicine*. Philadelphia, Penn.: W.B. Saunders.
- Gioglio, Gerald R. (1989). *Days of Decision: An Oral History of Conscientious Objectors in the Military in the Vietnam War*. Trenton, N.J.: Broken Rifle Press.
- Giorgi, Piero (1999). *The Origins of Violence By Cultural Evolution*. Brisbane, Australia: Minerva E&S.
- Giovannitti, Len; Freed, Fred (1965). *The Decision to Drop the Bomb*. New York: Coward-McCann.
- Goldman, Ralph M. (1990). *From Warfare to Party Politics: The Critical Transition to Civilian Control*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Goodin, Robert E.; Klingemann, Hans-Dieter, Eds. (1996). *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenleaf, Robert K. (1977). *Servant Leadership: An Inquiry into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press.
- Gregg, Richard B. (1966; 1935). *The Power of Nonviolence*. New York: Schocken Books.
- Grisolia, James S. et al., Eds. (1997). *Violence: From Biology to Society*. Amsterdam: Elsevier.
- Grossman, Dave (1995). *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Boston, Mass.: Little Brown.

- Grossman, Dave; DeGaetano, Gloria (1999). *Stop Teaching Our Kids to Kill*. New York: Crown Publishers.
- Guetzkow, Harold (1955). *Multiple Loyalties: Theoretical Approach to a Problem in International Organization*. Princeton, N.J.: Center for Research on World Political Institutions, Princeton University.
- Guseinov, A. A., Ed. (1993). *Nyenasiliye: Filosofiya, Etika, Politika* (Não-violência: Filosofia, Ética e Política). Moscow: Nauka.
- Halberstam, David (1998). *The Children*. New York: Random House.
- Hallie, Philip (1979). *Lest Innocent Blood Be Shed*. New York: Harper & Row.
- Harries-Jenkins, Gwyn (1993). *Britain: from individual conscience to social movement*. In Moskos; Chambers (1993), pp. 67-79.
- Hawkey, Louise.; Juhnke, James C. (1993). *Nonviolent America: History through the Eyes of Peace*. North Newton, Kans.: Bethel College.
- Herman, A. L. (1999). *Community, Violence, and Peace*. Albany: State University of New York Press.
- Hess, G.D. (1995). An introduction to Lewis Fry Richardson and his mathematical theory of war and peace. *Conflict Management and Peace Science*, 14 (1), pp. 77-113.
- Hobbes, T. (1688; 1651). *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin.
- Hofstadter, Richard (1971). Reflections on violence in the United States. In Hofstadter Richard; Wallace, Michael, Eds. (1971): *American Violence: A Documentary History*. New York: Vintage, pp. 3-43.
- Holmes, Robert L., Ed. (1990). *Nonviolence in Theory and Practice*. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Horigan, Damien P. (1996). On compassion and capital punishment: a Buddhist perspective on the death penalty. *The American Journal of Jurisprudence*, 41, pp. 271-88.
- Horeman, Bart; Stolwijk, Marc (1998). *Refusing to Bear Arms: A World Survey of Conscription and Conscientious Objection to Military Service*. London: War Resisters International.
- Husain, Tariq (1997). *The Leadership Challenges of Human Development*. Paper presented at the United Nations University/International Leadership Academy, Amman, Jordan, June 1, (1997).
- Ishida, Takeshi. (1974; 1968). *Heiwa no seijigaku* (Ciência Política da Paz), Tokyo: Iwanami Shoten.
- Iyer, Raghavan N. (1973). *The Political and Moral Thought of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press.
- Jain, Sagarmal, Ed.; Varni, Jinendra, Comp. (1993). *Saman Suttam*. Rajghat, Varanasi: Sarva Seva Sang Prakashan.
- Josephson, Hannah G. (1974). *Jeannette Rankin: First Lady in Congress*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

- Josephson, Harold, Ed. (1985). *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Kano, Takayoshi (1990). The bonobos' peaceable kingdom. *Natural History*, 11, pp. 62-70.
- Kant, Immanuel. (1939; 1795). *Perpetual Peace*. New York: Columbia University Press.
- Kapur, Sudarshan (1992). *Raising Up a Prophet: The African- American Encounter with Gandhi*. Boston, Mass: Beacon Press.
- Keeley, Lawrence H. (1996). *War Before Civilizations: The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, Petra K. (1984). *Fighting for Hope*. London: Chatto and Windus.
- Kelly, Petra K. (1989). Gandhi and the Green Party. *Gandhi Marg*, 11, pp. 192-202.
- Kelly, Petra K. (1990). *For feminization of power!*. Discurso ao Congresso da Organização Nacional para as Mulheres, San Francisco, 30 de junho, (1990).
- Kelly, Petra K. (1992). *Nonviolence Speaks to Power*. Honolulu: Center for Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i. Disponível em: <<http://www.globalnonviolence.org>>
- Kelly, Petra K. (1994). *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism, and Nonviolence*. Berkeley, Calif.: Parallax Press.
- Keyes, Gene (1982). Force without firepower. *CoEvolution Quarterly*, 34, pp. 4-25.
- Keyfitz, Nathan (1966). How many people have lived on earth. *Demography*, 3 (2), pp. 581-2.
- Khan, Abdul K. (1997). *The Khudai Khidmatgar (Servants of God)/Red Shirt Movement in the North-West Frontier Province of British India, 1927-47*. [Tese de doutorado]., History, University of Hawai'i.
- King, Martin Luther, Jr. (1998). *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*. New York: Warner Books.
- Kishtainy, Khalid (1990). *Violent and nonviolent struggle in Arab history*. In Crow, Grant; Ibrahim, S. (1990), pp. 41-57.
- Kohn, Stephen M. (1987). *Jailed for Peace: The History of American Draft Law Violators, 1658-1985*. New York: Praeger.
- Konrad, A. Richard (1974). Violence and the philosopher. *Journal of Value Inquiry*, 8, pp. 37-45.
- Kool, V. K., Ed. (1990). *Perspectives on Nonviolence: Recent Research in Psychology*. New York: Springer-Verlag.
- Kool, V. K., Ed. (1993). *Nonviolence: Social and Psychological Issues*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Kropotkin, Peter. (1972; 1914). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: New York University Press.
- Kuhlmann, Jürgen; Lippert, Ekkehard (1993). *The Federal Republic of Germany: conscientious objection as social welfare*. In Moskos; Chambers (1993), pp. 98-105.

- Lafayette Jr., Bernard; Jehnsen, David C. (1995). *The Briefing Booklet: An Introduction to The Kingian Nonviolence Reconciliation Program*. Galena, Ohio: Institute for Human Rights and Responsibilities.
- Lafayette Jr., Bernard (1996). *The Leader's Manual, A Structured Guide and Introduction to Kingian Nonviolence: The Philosophy and Methodology*. Galena, Ohio: Institute for Human Rights and Responsibilities.
- Lewer, Nick; Schofield, Steven, Eds. (1997). *Non-Lethal Weapons: A Fatal Attraction!* London: Zed Books.
- Lewis, John (1973; 1940). *The Case Against Pacifism*. New York: Garland.
- Ligt, Barthélemy de. (1972; 1938). *The Conquest of Violence: an Essay on War and Revolution*. New York: Garland.
- Locke, Hubert G. (1969). *The Detroit Riot of 1967*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press.
- Locke John. (1970; 1689). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopez-Reyes, Ramon (1998). *The fight/flight response and nonviolence*. In Satha-Anand; True (1998), pp. 34-82.
- Lynd, Staughton; Lynd, Alice, Eds. (1995). *Nonviolence in America: A Documentary History*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Lyttle, Bradford (1982). The apocalypse equation. *Harvard Magazine* (March-April), pp. 19-20.
- Mcallister, Pam (1982). *Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence*. Philadelphia, Pa.: New Society Publishers.
- Mcallister, Pam (1988). *You Can't Kill the Spirit*. Philadelphia, Pa.: New Society Publishers. Barbara Deming Memorial Series: Stories of Women and Nonviolent Action.
- Mccarthy, Colman (1994). *All of One Peace*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Mccarthy, Ronald M. (1997). *Methods of nonviolent action*. In Vogeley; Powers (1997), pp. 319-28. New York: Garland Publishing.
- Mccarthy, Ronald M.; Sharp, G. (1997). *Nonviolent Action: A Research Guide*. New York and London: Garland Publishing.
- Mcguiness, Kate (1993). Gene Sharp's theory of power: a feminist critique of consent. *Journal of Peace Research*, 30, pp. 101-15.
- Mcsorley, Richard (1985). *New Testament Basis of Peacemaking*. Scottdale, Penn.: Herald Press.
- Macgregor, G.H.C. (1960). *The Relevance of an Impossible Ideal*. London: Fellowship of Reconciliation.
- Machiavelli, Niccolo (1961; 1513). *The Prince*. Harmondsworth: Penguin.
- Maguire, Mairead Corrigan (1999). *The Vision of Peace*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

- Mahaprajna, Yuvacharya (1987). *Preksha Dhyana: Theory and Practice*. Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati.
- Mahaprajna, Yuvacharya (1994). *Democracy: Social Revolution Through Individual Transformation*. Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati.
- Mahony, Liam; Eguren, Luis E. (1997). *Unarmed Bodyguards*. West Hartford, Conn.: Kumarian Press.
- Mann, Coramae Richey (1996). *When Women Kill*. Albany: State University of New York.
- Martin, Brian (1989). Gene Sharp's theory of power. *Journal of Peace Research*, 26, pp. 213-22.
- Martin, Brian, et al. (1991). *Nonviolent Struggle and Social Defence*. London: War Resisters International and the Myrtle Solomon Memorial Fund.
- Martin, Brian (1992). Science for non-violent struggle. *Science and Public Policy*, 19, pp. 55-8.
- Martin, Brian (2001). *Technology for nonviolent struggle*. London: War Resisters International.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1976; 1848). *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin.
- Mayor, Federico (1995). *The New Page*. Paris: UNESCO Publishing.
- Mercy, James A.; Saltzman, Linda E. (1989). Fatal violence among spouses in the United States 1976-85. *American Journal of Public Health*, 79 (5), pp. 595-9.
- Mogil, Christopher; Slepian, Ann; Woodrow, Peter (1993). *We Gave a Fortune Away*. Gabriola Island, B.C.: New Society Publishers.
- Morgan, Robin, Ed. (1984). *Sisterhood is Global*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.
- Morrisey, Will (1996). *A Political Approach to Pacifism*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.
- Morton, Bruce E. (2000). *The Dual Quadbrain Model of Behavioral Laterality*. Department of Biochemistry and Biophysics, School of Medicine, University of Hawai'i.
- Moser-Puangsuwan, Yeshua; Weber, Thomas (2000). *Nonviolent Intervention Across Borders: A Recurrent Vision*. Honolulu: Spark M.Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i.
- Moskos, Charles; Chambers, John W. II, Eds. (1993). *The New Conscientious Objectors: From Sacred to Secular Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagler, Michael N. (1982). *America Without Violence*. Covelo, Calif.: Island Press.
- Nagler, Michael N. (2001). *Is There No Other Way? The Search for a Nonviolent Future*. Berkeley, Calif.: Berkeley Hills Books.
- Nahal, Chaman (1997). *A sister remembered*. The Hindustan Times, New Delhi, November 10.

- Nakamura, Hajime (1967). *Basic features of legal, economic, and political thought in Japan*. In Moore, Charles A., Ed.: *The Japanese Mind*. Honolulu: East-West Center and University of Hawaii Press, pp. 143-63.
- Narayan, Jayaprakash (1975). *From socialism to sarvodaya*. In Jayaprakash Narayan, Ajit Bhattacharya. Delhi: Vikas, pp. 145-77.
- Narayan, Jayaprakash (1978). *Towards Total Revolution*. Bombay: Popular Prakashan.
- Nathan, Otto; Norden, Heinz, Eds. (1968). *Einstein on Peace*. New York: Schocken Books.
- Nautiyal, Annpurna (1996). Chipko movement and the women of Garhwal Himalaya. *Gandhian Perspectives*, 9 (2), pp. 9-17.
- Nobel Prize Recipients (1981). Manifesto of Nobel prize winners. *IFDA Dossier*, 25, pp. 61-63.
- Norman, Liane E. (1989). *Hammer of Justice: Molly Rush and the Plowshares Eight*. Pittsburgh, Pa.: Pittsburgh Peace Institute.
- Organization of American Historians (1994). Peacemaking in American history. *Magazine of History*, 8(3), pp. 1-96.
- Paige, Glenn D. (1968). *The Korean Decision: June 24-30, 1950*. New York: Free Press.
- Paige, Glenn D. (1971). Some implications for political science of the comparative politics of Korea. In. Riggs, Fred W., Ed.: *Frontiers of Development Administration*. Durham, N.C.: Duke University Press, pp. 139-68.
- Paige, Glenn D. (1977). *The Scientific Study of Political Leadership*. New York: Free Press.
- Paige, Glenn D. (1977). On values and science: The Korean Decision reconsidered. *American Political Science Review*, 71(4), pp. 1603-9.
- Paige, Glenn D. (1986). Beyond the limits of violence: toward non-violent global citizenship. In Choue, Young Seek, Ed.:. *Textbook on World Citizenship*. Seoul: Kyung Hee University Press, pp. 281-305.
- Paige, Glenn D.; Gilliatt, Sarah, Eds. (1991). *Buddhism and Nonviolent Global Problem-Solving: Ulan Bator Explorations*. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i. Disponivel em: <<http://www.globalnonviolence.org>>.
- Paige, Glenn D.; Satha-Anand, Chaiwat; Gilliatt, Sarah, Eds. (1993a). *Islam and Nonviolence*. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i. Disponivel em: <<http://www.globalnonviolence.org>>.
- Paige, Glenn D. (1993b). *To Nonviolent Political Science: From Seasons of Violence*. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i. Disponivel em: <<http://www.globalnonviolence.org>>.
- Paige, Glenn D.; Robinson, James A. (1998). *In memoriam: Richard Carlton Snyder. PS: Political Science & Politics*, 31, pp. 241-2.
- Paige, Glenn D. (1999). Gandhi as leader: a Plutarchan perspective. *Biography: An Interdisciplinary Quarterly*, 22 (1), pp. 57-74.

- Paige, Glenn D. (1999). A question for the systems sciences: is a nonkilling society possible? In Rhee, Yong Pil, Ed.: *Toward New Paradigm of Systems Sciences*. Seoul: Seoul National University Press, pp. 409-16.
- Palmer, Stuart H. (1960). *A Study of Murder*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Parekh, Bhikhu (1989a). *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*. Newbury Park: Sage.
- Parekh, Bhikhu (1989b). *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*. London: Macmillan.
- Parkin, Sara. (1994). *The Life and Death of Petra Kelly*. London: Pandora, HarperCollins Publishers.
- PBS. (1993). *Fame in the 20th Century*. Part V.
- Peace News (1998). *Las Abejas: the Bees continue to fly*. July: 12-14.
- Pelton, Leroy H. (1974). *The Psychology of Nonviolence*. New York: Pergamon Press.
- Perrin, Noel (1979). *Giving up the Gun*. Boston: David R. Godine Publisher.
- Plato (1974). *The Republic*. Harmondsworth: Penguin.
- Plimak, E.G.; Karyakin, Y. U. F. (1979). *Lenin o mirnoi i nyemirnoi formakh revolyutsionnogo perekhoda v sotsializmu* (Lênin nas formas pacíficas e não-pacíficas de transação revolucionária ao socialismo). Artigo apresentado ao XI Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política, 12 a18 de Agosto.
- Plutarch (1967-75). *Plutarch's Lives*. 11 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Polner, Murray; Goodman, Naomi, Eds. (1994). *The Challenge of Shalom*. Philadelphia, Penn.: New Society Publishers.
- Polner, Murray; O'grady, J. (1997). *Disarmed; Dangerous: The Radical Lives and Times of Daniel and Philip Berrigan*. New York: Basic Books.
- Powers, Roger S.; Voegle, William B., Eds. (1997). *Protest, Power and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage*. New York & London: Garland Publishing.
- Radhakrishnan, N. (1992). *Gandhi, Youth & Nonviolence: Experiments in Conflict Resolution*. Mithrapuram, Paranthal Post, Kerala, India: Centre for Development & Peace.
- Radhakrishnan, N. (1997a). *Gandhian Nonviolence: A Trainer's Manual*. New Delhi: Gandhi Smriti; Darshan Samiti.
- Radhakrishnan, N. (1997b). *The Message of Gandhi through Universities*. New Delhi: Gandhi Smriti and Darshan Samiti.
- Ramachandran, G. (1984). *Adventuring With Life: An Autobiography*. Trivandrum, India: S.B. Press.
- Ramachandran, G.; Mahadevan, T. K., Eds. (1970). *Quest for Gandhi*. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

- Ramsey, L. Thomas. (1999). How many people have ever lived, Keyfitz's calculation updated [em-linha]. Disponível em: <<http://www.math.hawaii.edu/ramsey/People.html>>.
- Randle, Michael (1993). *Civil Resistance*. London: Fontana Press.
- Restak, Richard M. (1979). *The Brain: The Last Frontier*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Robarchek, Clayton; Robarchek, Carole (1998). *Waarani: The Contexts of Violence and War*. Fort Worth, Tex.: Harcourt Brace College Publishers.
- Roberts, Adam (1967). *The Strategy of Civilian Defense: Non-Violent Resistance to Aggression*. London: Faber & Faber.
- Roberts, Adam (1975). Civilian resistance to military coups. *Journal of Peace Research*, 12(1), pp. 19-36.
- Rolland, Romain (1911). *Tolstoy*. New York: E.P. Dutton.
- Roodkowsky, Mary (1979). *Feminism, peace, and power*. In Bruyn; Rayman (1979), pp. 244-66.
- Rosenberg, Mark L.; Mercy, James A. (1986). Homicide: epidemiologic analysis at the national level. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 62, pp. 376-99.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1966;1762). *Du contrat social*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (1994; 1762). *The Social Contract*. Oxford: Oxford University Press.
- Roussell, Vincent (s/d). *Jacques de Bollardière: De l'armée à la non-violence*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Royal Swedish Academy of Sciences (1983). *Ambio 12*. Número especial sobre pesquisa ambiental e prioridades de administração para a década de 80.
- Royce, Joseph (1980). Play in violent and non-violent cultures. *Anthropos*, 75, pp. 799-822.
- Rummel, Rudolph J. (1994). *Death by Governments*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Sagan, Eli (1979). *The Lust to Annihilate: A Psychoanalytic Study of Violence in Greek Culture*. New York: Psychohistory Press.
- Salla, Michael E. (1992). *Third Party Intervention in Interstate Conflict: The International Implications of Groups Committed to Principled Nonviolence in the Thought of M.K. Gandhi, Martin Luther King, Helder Camara & Danilo Dolci*. [Tese de doutorado], Government, University of Queensland.
- Santiago, Angela S. (1995). *Chronology of a Revolution, 1986*. Manila: Foundation for Worldwide People Power.
- Satha-Anand, Chaiwat. (1981). *The Nonviolent Prince*. [Tese de doutorado], Political Science, University of Hawai'i.
- Satha-Anand, Chaiwat (Qader Muheideen) (1990). *The nonviolent crescent: eight theses on Muslim nonviolent action*. In Crow, Grant,; Ibrahim, S. (1990), pp. 25-40.

- Satha-Anand, Chaiwat; True, Michael, Eds. (1998). *The Frontiers of Nonviolence*. Bangkok and Honolulu: Peace Information Center and Center for Global Nonviolence. Em cooperação com a Nonviolence Commission, International Peace Research Association (IPRA).
- Satha-Anand, Chaiwat (1999). Teaching nonviolence to the states. In Tehranian, Majid, Ed.: *Asian Peace: Regional Security and Governance in the Asia-Pacific*. London: I.B. Taurus Publishers, pp. 186-95.
- Schlüssel, Louise (1968). *Conscience in America: A Documentary History of Conscientious Objection in America 1757-1967*. New York: E.P. Dutton.
- Schmid, Alex P. (1985). *Social Defence and Soviet Military Power: An Inquiry Into the Relevance of an Alternative Defence Concept*. Leiden: Center for the Study of Social Conflict, State University of Leiden.
- Schwartz, Stephen I., Ed. (1998). *Atomic Audit: The Costs and Consequences of U.S. Nuclear Weapons Since 1940*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Schwarzschild, Steven et al., (s/d). *Roots of Jewish Nonviolence*. Nyack, N.Y.: Jewish Peace Fellowship.
- Sebek, Viktor (1983). Bridging the gap between environmental science and policy-making: why public policy often fails to reflect current scientific knowledge. *Ambio*, 12, pp. 118-20.
- Selective Service System (1950). *Conscientious Objection*. Special monograph, n.º. 11, Vol. I.
- Semelin, Jacques (1994). *Unarmed Against Hitler: Civilian Resistance in Europe, 1939-1943*. Westport, Conn.: Praeger.
- Sethi, V. K. (1984). *Kabir: The Weaver of God's Name*. Punjab, India: Radha Soami Satsang Beas.
- Sharp, Gene (1960). *Gandhi Wields the Weapon of Moral Power*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Sharp, Gene (1973). *The Politics of Nonviolent Action*. Boston, Mass.: Porter Sargent.
- Sharp, Gene (1979). *Gandhi As a Political Strategist*. Boston, Mass.: Porter Sargent.
- Sharp, Gene (1980). *Social Power and Individual Freedom*. Boston, Mass.: Porter Sargent.
- Sharp, Gene (1989). *The Historical Significance of the Growth of Nonviolent Struggle in the Late Twentieth Century*. Artigo apresentado ao Instituto de História Mundial da Academia de Ciências da União Soviética, Moscou, 21 a 23 de Novembro.
- Sharp, Gene (1990). *Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sharp, Gene (1993). *From Dictatorship to Democracy*. Cambridge, Mass.: The Albert Einstein Institution.
- Sharp, Gene (1994). *Nonviolent Struggle: A Means toward Justice, Freedom and Peace*. Apresentação durante a missa de 18 de Janeiro de 1994, Dia da Educação Pública, patrocinado pela Comissão de Paz e Justiça da União de Superiores da Igreja Católica, Roma.

- Shridharani, Krishnalal. (1962;1939). *War without Violence*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Shub, David (1976). *Lenin*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sibley, Mulford Q., Ed. (1963). *The Quiet Battle: Writings on the Theory and Practice of Non-violent Resistance*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Simon, David (1991). *Homicide: A Year on the Killing Streets*. Boston, Mass.: Houghton Mifflin.
- Sivard, Ruth Leger (1996). *World Military and Social Expenditures, 1996*. Washington, D.C.: World Priorities..
- Snyder, Richard C.; Bruck, Henry W.; Sapin, Burton, Eds. (1962). *Foreign Policy Decision-Making: An Approach to the Study of International Politics*. New York: The Free Press of Glencoe, Macmillan.
- Snyder, Richard C.; Wilson, H. H. (1949). *Roots of Political Behavior*. New York: American Book Company.
- Solomon, George F. (1970). *Psychodynamic aspects of aggression, hostility, and violence*. In Daniels, Gilula.; Ochberg, T. (1970), pp. 53-78.
- Sorokin, Pitirim A. (1948). *The Reconstruction of Humanity*. Boston: Beacon Press.
- Sorokin, Pitirim A. (1954). *The Ways and Power of Love*. Boston: Beacon Press.
- Soros, George (1997). The capitalist threat. *The Atlantic Monthly*, February: 45-58.
- Sponsel, Leslie E. (1994a). *The mutual relevance of anthropology and peace studies*. In Sponsel; Gregor (1997), pp. 11-19.
- Sponsel, Leslie E.; Gregor, Thomas, Eds. (1994b). *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.
- Sponsel, Leslie E. (1996). Peace and nonviolence. In Levinson, David; Ember, Melvin, Eds.: *The Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt, pp. 908-12.
- Stanfield, John H., II. (1993). *The dilemma of conscientious objection for African Americans*. In Moskos; Chambers (1993), pp. 47-56.
- Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Oxford: Oxford University Press.
- Steger, Manfred B. (2000). *Gandhi's Dilemma*. New York: St. Martin's Press.
- Steger, Manfred B.; Lind, Nancy S, Eds. (1999). *Violence and Its Alternatives*. New York: St. Martin's Press.
- Stein, Michael B. (1997). *Recent approaches to the concept of creativity and innovation in political and social science: a summary assessment*. Artigo apresentado no XVII Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política, Seul, Coréia.
- Steinson, Barbara J. (1980). The mother half of humanity: American women in the peace and preparedness movements of World War I. In Berkin, Carol R.; Lovett, Clara M., Eds.: *Women, War, and Revolution*. New York and London: Holmes & Meier, pp. 259-284.

- Stephenson, Carolyn M. (1997). *Greenpeace*. In Vogele; Powers (1997), pp. 220-2.
- Stevens, John (1987). *Abundant Peace: The Biography of Morihei Ueshiba Founder of Aikido*. Boston: Shambala.
- Stone, I.F. (1989). *The Trial of Socrates*. New York: Anchor Books.
- Summy, Ralph (1988). Towards a nonviolent political science. In Sewell, S.; Kelly, A., Daws, L., Eds.: *Professions in the Nuclear Age*. Brisbane: Boolarong Publications, pp. 161-172.
- Summy, Ralph (1991). Vision of a nonviolent society: what should be society's aims. *Balance*, 3(4), pp. 3-8.
- Summy, Ralph (1994). Nonviolence and the case of the extremely ruthless opponent. *Pacifica Review*, 6(1), pp. 1-29.
- Summy, Ralph; Saunders, Malcolm (1995). Why peace history?. *Peace & Change*, 20, pp. 7-38.
- Summy, Ralph (1997). *Australia, a history of nonviolent action*. In Powers; Vogele (1997), pp. 25-32.
- Summy, Ralph (1998). Nonviolent speech. *Peace Review*, 10 (4), pp. 573-8.
- Sutherland, Bill; Meyer, Matt. (2000). *Guns and Gandhi in Africa*. Trenton, N.J.; Asmara, Eritrea: Africa World Press.
- Tarasoff, Koozma J. (1995). Doukhobor survival through the centuries. *Canadian Ethnic Studies/Etudes Ethniques au Canada*, 27(3), pp. 4-23. Número Especial: Desde a Rússia, com amor: os Doukhobors.
- Tayyebulla, M. (1959). *Islam and Non-Violence*. Allahabad: Kitabistan.
- Tendulkar, D.G. (1967). *Abdul Ghaffar Khan: Faith is a Battle*. Bombay: Popular Prakashan.
- Thompson, Henry O. (1988). *World Religions in War and Peace*. Jefferson, N.C. and London: McFarland & Company.
- Tobias, Michael (1991). *Life Force: The World of Jainism*. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press.
- Tolstoy, Leo (1974; 1893 - 1894-1909). *The Kingdom of God and Peace Essays*. London: Oxford University Press.
- Trocme, André (1974). *Jesus and the Nonviolent Revolution*. Scottdale, Penn.: Herald Press.
- True, Michael (1995). *An Energy Field More Intense Than War: The Nonviolent Tradition and American Literature*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Tsai, Loh Seng (1963). Peace and cooperation among natural enemies: educating a rat-killing cat to cooperate with a hooded rat. *Acta Psychologica Taiwanica*, 3, pp. 1-5.
- Twain, Mark (1970; 1923). *The War Prayer*. New York: Harper & Row.
- United Nations (1978). *Final Document of Assembly Session on Disarmament*, 23 May-1 July 1978. S-10/2. New York: Office of Public Information.

- United Nations (1993). *Agenda 21: The United Nations Programme of Action from Rio*. New York: United Nations.
- United Nations (1996). *Report of the Fourth World Conference on Women*, Beijing, 4-15 September (1995). New York: United Nations.
- Unnithan, N. Prabha; Huff-Corzine, Lin; Corzine, Jay; Whitt, Hugh P. (1994). *The Currents of Lethal Violence: An Integrated Model of Suicide and Homicide*. Albany: State University of New York Press.
- Unnithan, T. K. N.; Singh, Yogendra (1969). *Sociology of Non-Violence and Peace*. New Delhi: Research Council for Cultural Studies, India International Centre.
- Unnithan, T. K. N. (1973). *Traditions of Nonviolence*. New Delhi: Arnold- Heinemann India.
- Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO). (1998a). *Nonviolence and Conflict: Conditions for Effective Peaceful Change*. The Hague: Office of the Secretary General, UNPO. Disponivel em: <<http://www.unpo.org>.>
- Unrepresented Nations and Peoples Organization (UNPO) (1998b). *Yearbook (1997)*. The Hague: Kluwer Law International.
- Villavencio-Paurom, Ruby (1995). Nature/gunless society: utopia within reach. In Almario, Emelina S. ; Maramba, Asuncion D., Eds.: *Alay sa Kalinaw: Filipino Leaders for Peace*. Makati City: Aurora Aragon Quezon Peace Foundation and UNESCO National Commission of the Philippines, pp. 146-51.
- Waal, Frans de (1989). *Peacemaking Among Primates*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Waal, Frans de (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Waal, Frans de (1997). *Bonobo: The Forgotten Ape*. Berkeley: University of California Press.
- Walker, Charles C. (1979). *Nonviolence in Africa*. In Bruyn; Rayman (1979), pp. 186-212.
- War Resisters League (1989). *Handbook for Nonviolent Action*. New York: War Resisters League.
- Washington, James M., Ed. (1986). *A Testament of Hope: the Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* New York: HarperCollins Publishers.
- Wasserman, Harvey (1982). *Killing Our Own: The Disaster of America's Experience With Atomic Radiation*. New York: Delacorte Press.
- Watson, Peter (1978). *War on the Mind: The Military Uses and Abuses of Psychology*. New York: Basic Books.
- Weber, Max (1958; 1919). Politics as a vocation. In Gerth, H.H; Mills, C. Wright, Eds: *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, pp. 77- 128.
- Weber, Thomas (1989). *Hugging the Trees: The Story of the Chipko Movement*. New Delhi: Penguin.
- Weber, Thomas (1996). *Gandhi's Peace Army: The Shanti Sena and Unarmed Peacekeeping*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

- Weber, Thomas (1997). *On the Salt March: The Historiography of Gandhi's March to Dandi*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- Weeks, John R. (1996). *Population*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing.
- Weinberg, Arthur; Weinberg, Lila (1963). *Instead of Violence: Writings of the Great Advocates of Peace and Nonviolence throughout History*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Whipple, Charles K. (1839). *Evils of the Revolutionary War*. Boston, Mass.: New England Non-Resistance Society.
- Whipple, Charles K.(1860a). *Non-Resistance Applied to the Internal Defense of a Community*. Boston, Mass.: R.F. Wallcut.
- Whipple, Charles K. (1860b). *The Non-Resistance Principle: With Particular Attention to the Help of Slaves by Abolitionists*. Boston, Mass.: R.F. Wallcut.
- Whitman, Walt. 1855. *Song of myself, Leaves of Grass*, 42. Norwalk, Conn.: The Easton Press, pp. 33-42
- Wilcock, Evelyn (1994). *Pacifism and the Jews*. Landsdown, Gloucestershire: Hawthorn Press.
- Wilson, H. Hubert (1951). *Congress: Corruption and Compromise*. New York: Rinehart.
- Wittner, Lawrence S. (1993). *One World or None: A History of the World Nuclear Disarmament Movement Through 1953*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Wittner, Lawrence S. (1997). *Resisting the Bomb: A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954-1970*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- World Bank (1997). *World Development Report, 1997: The State in a Changing World*. Oxford: Oxford University Press.
- World Bank (1999). *Press briefing, Poverty Update*. Washington, D.C., June 2.
- World Wildlife Fund. (1986). *The Assisi Declarations: Messages on Man and Nature From Buddhism, Christianity, Hinduism, Jainism & Judaism*. Gland, Switzerland: WWF International.
- Wrangham, Richard; Peterson, Dale (1996). *Demonic Males: Apes and Origins of Human Violence*. New York: Houghton Mifflin.
- Yoder, John H. (1983). *What Would You Do? A Serious Answer to a Standard Question*. Scottdale, Penn.: Herald Press.
- Young, Andrew (1996). *An Easy Burden: The Civil Rights Movement and the Transformation of America*. New York: HarperCollins Publishers.
- Young, Art (1975). *Shelley and Nonviolence*. The Hague: Mouton.
- Youth Division of Soka Gakkai (1978). *Cries for Peace: Experiences of Japanese Victims of World War II*. Tokyo: The Japan Times.
- Zahn, Gordon (1964). *In Solitary Witness: The Life and Death of Franz Jägerstätter*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Zaveri, Zetha Lal S.; Kumar, Mahendra (1992). *Neuroscience & Karma: The Jain Doctrine of Psycho-Physical Force*. Ladnun, Rajasthan: Jain Vishva Bharati.

Zhang, Yi-Ping (1981). Dui feibaoli zhuyi ying jiben kending (Nós, decididamente, podemos afirmar a não-violência). *Shijie lishi (World History)*, 16(3), pp. 78-80.

Zimring, Franklin E.; Hawkins, Gordon E. (1986). *Capital Punishment and the American Agenda*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zinn, Howard (1980). *A People's History of the United States*. New York: Harper & Row.

Zunes, Stephen; Kurtz, Lester R.; Asher, Sarah Beth, Eds. (1999). *Nonviolent Social Movements: A Geographical Perspective*. Oxford: Blackwell Publishers.



PUBLICAÇÕES DO
INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS DE
DE SEGURANÇA INTERNACIONAL E DA PAZ

Ensaio sobre Paz e Conflitos

1. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Eds. (2005).
Contributos para a comprensión. 215 pp. ISBN 84-689-5984-7.
2. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Paz e seguranga para o século XXI. 259 pp. ISBN 84-689-9071-X.
3. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Entender os conflitos para acadar a paz. 247 pp. ISBN 84-689-9069-8.
4. Suárez Canal, Xosé Luis; Evans Pim, Joám, Eds. (2006).
De imagens de guerra a guerra de imagens. 185 pp. ISBN 84-689-9070-1.
5. Kant, Immanuel [edição em Português de J. Evans e B. Kristensen] (2006).
Para a paz perpetua. 116 pp. ISBN 84-690-0279-1.
6. Kant, Immanuel [edição em Galego de J. Evans e B. Kristensen] (2006).
Cara á paz perpetua. 114 pp. ISBN 84-690-0278-3.

Estudos Internacionais

1. Ponsonby, Arthur [edição em Português de Joám Evans] (2006).
A falsidade em tempos de guerra. 220 pp. ISBN 84-690-0277-5.
2. Ponsonby, Arthur [edição em Galego de Joám Evans] (2006).
A falsidade en tempos de guerra. 220 pp. ISBN 84-690-0276-7.

Estudos da Paz

1. Paige, Glenn D. [edição em Português de Bárbara Kristensen] (2006).
Sem matar é possível. Para uma nova ciência política... 250 pp. ISBN 84-690-0275-9.
2. Paige, Glenn D. [edição em Galego de Bárbara Kristensen] (2006).
Sen matar é posíbel. Cara unha nova ciencia política... 250 pp. ISBN 84-690-0274-0.

Série Atlântica

1. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Essays on Atlantic Studies. Rediscovering the Atlantic... 296 pp. ISBN 84-690-0272-4.
2. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Estudos Atlânticos. Novos rumos para uma matriz... 306 pp. ISBN 84-690-0273-2.

Outras publicações

1. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar (2005).
Pesquisa para o entendimento global. 111 pp. ISBN 84-689-5976-6.
2. Evans, J. [Dir. exec.]; Crespo, O. [Dir. assoc.]; Kristensen, B. [Secr.] (2006:1/2).
Asteriskos. Revista de Estudos Internacionais e da Paz. 280 pp. ISSN 1886-5860

