
Bases transformacionais para um novo paradigma do não matar

Joám Evans Pim
Center for Global Nonkilling
Itajaí – SC [Brasil]
jevans@nonkilling.org

O termo “não matar”, como apresentado por Paige (2002; 2009), faz referência a uma sociedade onde as mortes intencionais, ameaças de morte intencional e condições que possam levar a mortes intencionais estejam ausentes. Este marco descreve uma transformação profunda para a superação das premissas e presunções sociais fortemente arraigadas na aceitação generalizada da letalidade (em todas as suas formas), assim como a refutação da ciência majoritária que aceita a letalidade, desde as ciências biológicas até as humanidades. O não matar propõe um câmbio de paradigma total (seguindo a Kuhn, 1962), com novos princípios, nova linguagem, novos valores, novos critérios metodológicos e novas ferramentas para a análise dos problemas de pesquisa. Este trabalho apresenta esta nova perspectiva e os fundamentos para a transformação empírica e normativa para um outro paradigma que ela traz associada.

Palavras-chave: Não matar; Mudanças de paradigma; Revoluções científicas; Glenn D. Paige; Thomas Kuhn.

A Francisco Gomes de Matos,
fundador da linguística do não matar.

“Tudo o que existe é possível.”
1ª Lei de Kenneth Boulding

1 Introdução

As ideias que subjazem o conceito do não matar são muito antigas. Como explica o antropólogo Marvin Harris (1990:438), “o zoroastrismo, a religião do antigo Irã, é a mais velha religião do não matar da qual se tenha registros históricos”, remontando possivelmente ao século XI a.C. Segundo Harris, o jainismo, o budismo, o hinduísmo e o cristianismo também podem ser consideradas “religiões do não matar”, tendo todas elas um transfundo comum de incapacidade estatal para garantir o “bem-estar terrenal” (1990:444, tradução própria)¹. Os princípios do não matar também estão presentes em outras tradições espirituais como o confucionismo, o taoísmo, o islã, o judaísmo, o vodu etc. (veja-se Christopher, ed., 2007; Paige, Evans, eds., 2008). Líderes individuais como o Imperador Ashoka da Índia, que incluiu a noção do não matar nos seus *Editos* (aprox. 238 a.C.)², o líder maori Te Whiti (c. 1815-1907), o Sheik Ahmadou Bamba no Senegal (1853-1927) e outras figuras relativamente bem conhecidas como Leo Tolstói, Mahatma Gandhi, Abdul Ghaffar Khan, ou Martin Luther King, Jr. (veja-se Adolf, 2009), também assumiram os princípios do não matar ao longo da história em uma diversidade de culturas.

Embora o termo não seja usado tão extensivamente como poderia se esperar, o não matar tem ganhado cada vez uma presença maior na tradição acadêmica ocidental. O aumento do seu uso vai

além da discussão da filosofia oriental (neste caso, ver, por exemplo, Eby, 1944:46³), sendo que a sua introdução como cosmovisão e estratégia de transformação social aconteceu junto com o reconhecimento da não violência, nomeadamente após os êxitos desta perspectiva na Índia. Ainda assim, a não violência parece ter se adequado melhor à preferência intelectual por conceitos mais abstratos que ainda prevalece no Ocidente. Como nos lembra Collyer, a “palavra [já] familiar, não violência, quase resulta reconfortante na sua generalidade” enquanto “não matar nos confronta e assusta pela sua especificidade” (2003:371, tradução própria). No seu ensaio de 1963, *Disciplines of the Spirit*, o professor e ativista Howard Thurman explica como “não violência e não matar significam [...] essencialmente o mesmo”, já que ambas estão frontalmente opostas à “lógica do ódio que é matar”:

É traduzir a vontade de não existência de outrem no fato literal da sua exterminação. Homens que lutam entre si, se pretendem ser efetivos na sua empreitada, precisam odiar. Precisam desejar a não existência do outro (1963:115, tradução própria)⁴.

Recentemente, o termo vem ganhando uma presença maior, especialmente após a publicação, em 2002, do ensaio *Nonkilling Global Political Science*, obra do professor de Ciência Política da Universidade do Havaí, Glenn D. Paige. Significativamente, já foram publicadas traduções deste volume em 17 línguas⁵, gerando diversos projetos e iniciativas não só nos países onde foram lançadas, mas também em outros⁶. O professor Paige oferece uma definição concisa⁷, segundo a qual o não matar faz referência à ausência de mortes intencionais, ameaças de morte

e condições que derivem em mortes intencionais na sociedade humana (2009 [2002]:1). Ou, como explica a jornalista brasileira Thereza Halliday (2009), um “mundo sem morte matada”.

Analisando as suas causas, o não matar abrange os conceitos de paz (ausência de guerra e das condições que possam desembocar nela), não violência (psicológica, física e estrutural), e *ahimsā* (não machucar com pensamentos, palavras ou ações) (Paige, 2005). Sem excluir nenhuma das anteriores, o não matar oferece um enfoque diferente caracterizado pelo caráter mensurável dos seus objetivos e da natureza aberta da sua realização. Enquanto o uso de termos como não violência e paz frequentemente seguem a forma de argumentação clássica por meio de ideais abstratos que podem levar à passividade, o matar (e seu oposto, o não matar) pode ser quantificado e relacionado a causas específicas seguindo o enfoque da saúde pública (prevenção, intervenção e transformação pós-traumática), rumo à progressiva erradicação do matar (DeGue, Mercy, 2009; ver também *World report on violence and health*, publicado pela Organização Mundial da Saúde em 2002).

Por outra parte, como apresenta Paige, o não matar não estabelece nenhum caminho pre-determinado para chegar a uma sociedade livre de mortes intencionais, assim como o fazem algumas ideologias ou tradições espirituais que promovem a abstenção de tirar vidas humanas. Como enfoque aberto, apela à infinita criatividade e variabilidade humanas, estimulando explorações contínuas nos campos da educação, a pesquisa, a ação social e a construção de políticas, e desenvolvendo um amplo leque de alternativas científicas, institucionais, educativas, políticas, econômicas e espirituais à letalidade humana (Paige, 2005).

Ainda, apesar do seu enfoque específico, o não matar também aborda questões sociais mais amplas que incluem as condições estruturais do matar e do não matar. Em relação à agressão psicológica, aos ataques físicos e à tortura que tencio-nam aterrorizar com ameaças de morte, manifesta ou latente, o não matar implica a remoção das suas causas psicossociais. Enquanto a morte de seres humanos é decorrente de condições socioeconômicas estruturais estabelecidas a partir do desenvolvimento de capacidades letais (como resultado do desvio de recursos para tais fins), o não matar implica remover as privações ligadas à letalidade. Em relação às ameaças à viabilidade da biosfera, o não matar implica a ausência de ataques diretos contra os recursos que sustentam a vida e o fim da degradação ambiental indireta associada com a letalidade. Em relação às formas de matar acidentais, o não matar implica a criação e desenvolvimento das condições sociais e tecnológicas que levem à sua eliminação (Paige, 2005).

No mesmo ano em que o professor Paige publicou *Nonkilling Global Political Science*, John Kavanaugh também assinalou que “o princípio do não matar não é uma recomendação para a passividade”, uma vez que “o compromisso primordial com a dignidade inerente à vida individual requer a nossa intervenção em defesa dos indefesos ou das vítimas”, com o único limite moral residindo na “vontade intencional de matar o agressor” (2002:123, tradução própria). Indo mais além, Paige defende que o não matar não é apenas rejeitar o matar, mas implica o engajamento construtivo no processo de transformação social:

Isto implica o engajamento inequívoco na abolição da guerra e das suas armas, a erradicação da pobreza, a expressão do

não matar no marco dos direitos e responsabilidades humanas, a promoção ativa da sustentabilidade ambiental e a contribuição para os processos e a resolução de conflitos que respondam às necessidades humanas e evoquem o potencial criativo infinito nos indivíduos e na humanidade como um todo (2009:102, tradução própria).

Uma transformação tão profunda dessas premissas sociais apoiadas na aceitação da letalidade (em todas as suas formas) ultrapassa os limites de uma ideologia para a transformação social implicando um novo modelo científico baseado na refutação da ciência que aceita a letalidade. Com certeza, todas as teorias que serviram como catalizadores de mudanças de paradigma foram previamente desconsideradas como “utópicas”, “idealistas” ou “irrealistas” (Kuhn, 1962), sendo que neste caso as bem estabelecidas comunidades acadêmicas que aceitam a letalidade questionam precisamente a viabilidade, credibilidade e o caráter científico do não matar.

Como explica Ibáñez, a “ciência majoritária” sempre opera como um filtro seletivo da realidade, de forma que “passa apenas a porção que a ideologia dominante racional” (1985:33). Aproximações alternativas como o não matar tendem a ser consideradas desviadas quando não simplesmente des percebidas. Seguindo esta lógica, Ibáñez distingue entre ciências dogmáticas, sedentárias ou majoritárias e ciências críticas, nômades ou minoritárias.

Enquanto as primeiras assumem a perspectiva do poder e da unidade, as segundas adotam as perspectivas múltiplas daqueles que resistem desde a base do sistema hierárquico; enquanto as primeiras não desafiam a realidade existente, as segundas procuram a sua transformação; enquanto as primeiras

são responsáveis por reproduzir e manter o conhecimento que foi previamente gerado, as segundas criam alternativas de forma constante nos limites da ciência sedentária (que eventualmente as controla, assumindo-as como próprias); enquanto as primeiras consideram as segundas “pré-científicas”, “subcientíficas” ou “paracientíficas”, as segundas consideram as primeiras como “metacientíficas” e hilemórficas, já que “toda a passividade está do lado da matéria” e “não há mais produção além da reprodução” (1985:38-39).

Seguindo a orientação predominante na sociedade para a crença que afirma a inevitabilidade e legitimidade do matar nas relações humanas, a maior parte dos cientistas poderia ser classificada como “aceitadores da letalidade”. Usando a taxonomia gradual sugerida por Paige, este seria o possível espectro de orientações:

pró-matar (*prokilling*) – que consideram o matar de forma positiva como benéfico para a sociedade ou o indivíduo; propenso ao matar (*killling-prone*) – inclinado ao matar ou a apoiar o matar quando vantajoso; ambivalente em relação ao matar (*ambikilling*) – igualmente inclinado ao matar o ao não matar ou a apoiá-lo ou não; tendente a evitar o matar (*killling-avoiding*) – predisposto a não matar ou a não apoiá-lo, mas preparado para fazê-lo; não matar (*nonkilling*)—comprometido a não matar e a transformar as condições que levam à letalidade (2009:77, tradução própria).

No entanto, como aponta Sponsel (1996:113-114), as “ciências sociais e naturais podem estar próximas a uma mudança de paradigma, pela qual

a não violência e a paz seriam incluídas como matérias legítimas de pesquisa do mesmo jeito que a violência ou a guerra”. Sponsel faz um chamamento para considerar o não matar e a não violência de forma séria, sistemática e intensiva: “não se pode entender ou conseguir algo ignorando-o” (1996:14, tradução própria).

Este trabalho aborda o atual desenvolvimento deste novo paradigma do não matar. Em primeiro lugar, repassa-se a aplicabilidade do marco teórico para a mudança de paradigma e revoluções científicas desenhado por Kuhn (1962); em segundo lugar, apresentam-se as características da mudança de paradigma oferecidas por Paige (2009 [2002]); em terceiro lugar, exploram-se alguns dos descobrimentos interdisciplinares que oferecem novas provas e aplicações da teoria do não matar, apoiando as possibilidades de uma mudança de paradigma. Finalmente, discute-se o *status* do que acadêmicos, ativistas e observadores consideram como uma transformação de paradigma, assim como as suas perspectivas futuras.

2 Sobre as mudanças de paradigma

O conceito de mudança de paradigma foi introduzido por Thomas Kuhn, no seu *The Scientific Structure of Scientific Revolutions* (1962), como uma teoria para explicar as transformações epistemológicas através da história. Apesar dos seus pontos fracos, sucessivos debates e modificações levaram ao seu estabelecimento como um modelo amplamente aceite dos mecanismos que conformam as revoluções científicas (veja-se Lakatos; Musgrave, eds., 1970; Kordig, 1973; Fuller, 2000) e que, nos termos de Kuhn, supõem um “episódio não cumulativo de desenvolvimentos em que um paradigma antigo é

substituído, total ou parcialmente, por um novo paradigma que resulta incompatível” (1962:91, tradução própria).

Seguindo esta aproximação, a ciência normal está baseada nos êxitos sem precedentes reconhecidos por uma comunidade científica, que constituem um paradigma (1962:10). Os paradigmas determinam quais questões podem estar sujeitas ao escrutínio científico e quais perguntas e metodologias devem ser aplicadas para a sua resolução. Os paradigmas também servem como instrumentos de endoculturalização e formação doutrinária dentro da comunidade científica. A aceitação de uma doutrina específica pelos estudantes é um requisito prévio como parte da sua iniciação, criando-se, portanto, um consenso em relação às regras e padrões essenciais. Estes padrões também são consagrados e reforçados através de mecanismos institucionais como as sociedades profissionais ou as revistas acadêmicas e, eventualmente, pelo consenso generalizado de que as bases do paradigma não precisam mais ser discutidas (uma vez que já estão canonizadas nos livros).

No momento em que um paradigma alcança a sua posição como ciência normal, direcionará os seus esforços para o incremento das suas bases empíricas e teóricas, sem deixar espaço para a análise de anomalias ou desenvolvimento de novas teorias, uma vez que “está dirigido à articulação dos fenômenos e teorias que o paradigma oferece” (1962:24, tradução própria). No entanto, acabam por surgir anomalias que não podem ser compreendidas dentro do marco científico existente, criando discrepâncias entre fatos e teoria. Kuhn assume que existem anomalias em todos os paradigmas, ainda que tendam a ser considerados como margens aceitáveis de erro ou, mais frequentemente, simplesmente ignorados ou excluídos do foco de debate (1962:64). Na histó-

ria da ciência, sempre houve momentos em que o excesso de anomalias significativas colocaram em xeque os paradigmas científicos dominantes, levando-os a um estado de crise (veja-se Kuhn, 1962, Capítulo VII).

Essas anomalias inexoráveis, junto com as mudanças nos sistemas de crenças e conhecimentos socialmente construídos, assim como o crescente criticismo acadêmico, semeiam o terreno das revoluções científicas ou mudança de paradigma (transições do período de ciência normal para o período de ciência extraordinária). Um paradigma não está limitado às teorias dominantes, mas também engloba a cosmovisão da comunidade científica em determinado momento no tempo. De modo geral, a transformação da cosmovisão dos cientistas não é apenas uma consequência da acumulação de anomalias diversas dentro de uma disciplina, mas, sobretudo, é o resultado de profundas transformações das condições e possibilidades sociais, históricas e culturais.

Uma mudança de paradigma é, portanto, um processo social longo que implica alterações significativas no modo como as disciplinas funcionam, modificando perspectivas sobre o que é pensável ou impensável, alterando estratégias intelectuais para a resolução de problemas e modificando o uso da terminologia e os marcos conceituais em um novo universo discursivo. Quando as anomalias resultam mais amplamente reconhecidas, a falta de consenso, novas articulações do paradigma e novas descobertas proliferam. Como Kuhn expressa, “o mundo dos cientistas é transformado qualitativamente e enriquecido quantitativamente por novidades essenciais, seja no âmbito da teoria ou dos fatos” (1962:7, tradução própria). Neste ponto, novas ideias que previamente foram relegadas às margens do pensamento acadêmico são trazidas à tona e en-

frentam o marco teórico previamente aceitado em uma disputa epistemológica.

Os seguidores do paradigma institucionalizado que está sendo questionado cerram fileiras até que uma nova alternativa emerja e ganhe aceitação. A conversão de um paradigma a outro não é necessariamente imediata ou espontânea, mas, conforme Max Planck, é mais o resultado de um relevo geracional: “Uma nova verdade científica não triunfa convencendo os seus oponentes e fazendo que vejam a luz; ela triunfa porque os seus oponentes finalmente morrem e uma nova geração que já a assumiu toma conta” (*apud* Kuhn, 1962:151, tradução própria). Ao contrário, Kuhn acredita nas conversões, que ocorreriam pela própria condição humana dos pesquisadores (1962:152). Quando um paradigma alcança a sua crise e o consenso dentro do marco estabelecido (“ciência normal”) deixa de existir, inicia-se um período de “ciência revolucionária”, quando os membros mais audazes da comunidade científica começam a apontar debilidades e explorar alternativas em relação às assunções antes não questionadas. Desafiar um paradigma, com certeza requer audácia, uma vez que as ‘deserções’ suporão inicialmente a exclusão do âmbito da prática científica, tal como esta é definida pelo paradigma dominante (1962:34).

Qualquer comunidade científica terá no seu seio membros mais conservadores e mais audaciosos. Os primeiros resistirão firmemente a qualquer mudança teórica apontada pelos segundos, e assim terá início um período em que ambos os paradigmas coexistam em uma relação problemática. Durante este período inicial, o paradigma emergente (ainda precário e incompleto) será altamente criticado por ser incapaz de resolver anomalias aparentes, apenas substituindo o anterior (e, portanto, completando a mudança de paradigma), uma vez que

tenha superado suas inconsistências e alcançado unidade. O resultado desse processo não é apenas um modelo teórico melhorado, mas sim uma nova cosmologia, completamente transformada (e, portanto, segundo Kuhn, incomensurável em relação à anterior); por outras palavras, não estamos a “lidar com o mesmo feixe de dados, mas colocando-os em um novo sistema de relações através de um novo marco” (1962: 85, tradução própria). A inclinação para um novo paradigma não se baseia apenas nos seus êxitos passados (habitualmente ainda imaturos), mas na sua habilidade para “guiar a pesquisa em relação a problemas que nenhum dos paradigmas concorrentes pode ainda resolver” (1962:157, tradução própria).

Kuhn acreditava que a resolução de problemas é a base da ciência, dependendo, assim, o êxito de um novo paradigma da sua capacidade para “resolver algum problema extraordinário e reconhecido, que não pode ser abordado de nenhuma outra forma” (1962:168, tradução própria). Ou, resumindo, sendo capaz de resolver mais problemas e melhor do que o seu antecessor. Um novo paradigma implica a redefinição da ciência, uma vez que problemas anteriormente considerados triviais ou mesmo não existentes se convertem em pontos focais do desenvolvimento científico (1962:103). O paradigma emergente inicialmente terá um número reduzido de partidários (que serão desqualificados e considerados suspeitos pela comunidade científica majoritária), que carregam a responsabilidade pela melhora da proposta, explorando as suas possibilidades e convencendo outros a aderirem. Proporcionalmente ao aumento do número de cientistas comprometidos com o novo paradigma, também aumentará o número de livros, artigos, instrumentos e experimentos. Se exitoso, o paradigma emergente adentrará em sua fase de ciência normal, através de um processo espiral que será iniciado.

Neste sentido, as mudanças de paradigma mantêm paralelismos com as teorias de difusão de inovações, pelas quais novas descobertas e invenções são descritas, seguindo uma curva de inovação em que inicialmente há resistência, para em seguida surgirem inovações, depois adaptações, e em seguida submeterem-se ao uso majoritário para, finalmente, sofrerem um rechaço marginal. (Rogers, 1995).

3 A transição para o paradigma do não matar

No seu ensaio *Nonkilling Global Political Science* (2009 [2002]), Glenn D. Paige explora como seria a ciência resultante de uma transformação que substituísse a crença da inevitabilidade letal pela potencialidade do não matar ou, em outras palavras, uma mudança desde a perspectiva majoritária que aceita a letalidade para uma perspectiva do não matar (2009:73):

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 seria a interação com os outros nos processos de descoberta, criação, compartilhamento e uso do saber para produzir sociedades do não matar para um mundo sem mortes intencionais? (*idem*, tradução própria).

Paige defende que em uma “transformação disciplinar em direção à criatividade do não matar”, a aceitação da letalidade como um imperativo social, cultural, político, econômico, biológi-

co, tecnológico, etc. passa a ser impensável ou, no mínimo, problemática, uma vez que ambas as aproximações, recorrendo à lógica kuhniiana, seriam incompatíveis e incomensuráveis. Certamente, ao considerar-se inevitável e mesmo aceitável o matar no marco da comunidade acadêmica, poucos esforços serão realizados para aprofundar a compreensão deste fenômeno e as possíveis alternativas que levem à eliminação das condições que sustentam a letalidade. Considerando que o critério para determinar quais os problemas e soluções legítimos no âmbito da pesquisa também muda, Paige apela por uma maior ênfase na necessidade de entender a letalidade dentro de um marco de análise estruturado em quatro componentes. Este enfoque centra-se nas causas do matar; causas do não matar; causas das transições entre o matar e o não matar; e características das sociedades nas que o matar esteja ausente (2009:73).

Esta aproximação causal é extremamente importante, pois cada ocorrência do matar e do não matar deve ser analisada procurando entender os “processos subjacentes de causa e efeito, por mais complexos e interdependentes que sejam” (2009:74, tradução própria). É preciso não apenas saber “quem mata quem, como, onde, quando, por que e com que antecedentes, condições contextuais, significados individuais ou sociais e conseqüências”, mas também como e por que tantas vezes na história humana indivíduos e grupos escolheram a vida sobre a letalidade quando confrontados com as mais adversas circunstâncias e como e por que se produziram transições e oscilações individuais ou coletivas desde o matar ao não matar e vice-versa (sem assumir um modelo de progressão linear), tomando em consideração todas as variáveis, desde os processos individuais de tomada de decisões até os fatores estruturais do matar e do não matar (*idem*).

Bem interessante é o quarto ponto deste marco, em que se defende a necessidade de entender como são na realidade as sociedades do não matar. Lembrando a primeira lei de Kenneth Boulding (“Tudo o que já existe é possível”), Paige (assim como os estudos antropológicos contemporâneos) nos lembra como este tipo de sociedade existe, sim, embora elas tenham passado despercebidas à comunidade científica. Seguindo a natureza de fim-aberto que traz o conceito, não se propõe nenhum modelo específico, mas se lança um chamado à criatividade e infinita variabilidade humana, apelando a “explorações progressivas do eticamente aceitável, potencialmente alcançável e, às vezes, das condições hipoteticamente previstas da vida individual, social e global” (2009:75). As demonstrações empíricas das experiências históricas e contemporâneas “precisam ser estendidas 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” (*idem*).

Na sua proposta, Paige também identifica cinco zonas (apresentadas como um “funil do matar” e um “leque extensível das alternativas do não matar”) em que as alternativas transformacionais práticas devem ser desenvolvidas em processos de aplicação do conhecimento teórico derivado do marco de análise do não matar⁸: a zona do matar (onde se produz o derramamento de sangue); a zona de socialização (onde se aprende a matar); a zona de condicionamento cultural (onde a aceitação do matar como legítimo e inevitável é predisposta); a zona de fortalecimento estrutural (onde se proporcionam as relações sócio-econômicas, as instituições e os meios materiais que predispoem e apoiam o matar.); e a zona de capacidades neurobioquímicas (que inclui os fatores físicos e neurológicos que

contribuem para ambos comportamentos). O ponto focal da pesquisa científica do não matar reside na necessidade de desenvolver aplicações transformacionais efetivas no âmbito de atuação deste “funil do matar”.

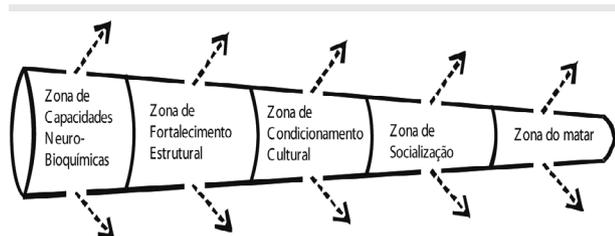


Figura 1: Leque extensível das alternativas do não matar

Fonte: O autor.

Para a emergência destas alternativas é preciso uma mudança empírica e normativa desde o imperativo do matar ao imperativo do não matar por meio de um processo cumulativo e interativo de descobertas éticas e empíricas. Como explicou Kuhn, o advento de uma revolução científica não é resultado de um simples processo de acumulação, mas o resultado da transformação profunda das generalizações teóricas fundamentais (1962:85). Para isso, é preciso uma série de transformações (ou revoluções) normativas, factuais, teóricas, aplicadas, educativas, institucionais e metodológicas do não matar. A progressão ética normativa deverá implicar uma transição desde a crença de que “o matar é imperativo”, a “o matar é questionável”, a “o matar é inaceitável”, até “o não matar é imperativo”. De forma paralela, a transformação empírica progredirá desde “o não matar é impossível”, a “o não matar é problemático”, a “o não matar é explorável”, até “o não matar é possível” [veja-se a figura 2] (2009:75-79).

Como revolução factual, o novo paradigma intensifica a reunião de provas que mostrem as capacidades e inclinações humanas para o não matar,

Mudança normativa	Processo de interação	Mudança empírica
Matar é imperativo	↔	Não matar é impossível
↓		↓
Matar é questionável	↔	Não matar é problemático
↓		↓
Matar é inaceitável	↔	Não matar é explorável
↓		↓
Não matar é imperativo	↔	Não matar é possível

Figura 2: Processo de mudança do paradigma normativo empírico do não matar

Fonte: O autor.

habitualmente descartadas ou ignoradas pela ciência normal, que aceita a letalidade e que as considera anomalias triviais, se é que chega a identificá-las. Como revolução teórica, o novo paradigma encontra-se ante o desafio de articular teorias normativas e empíricas que possam abordar de forma efetiva os problemas com os quais se confronta. Como revolução aplicada, o novo paradigma deve colaborar para a transição global rumo a sociedades do não matar, propondo formas possíveis de correlacionar o conhecimento teórico às necessidades de resolução de problemas, dentro do “leque extensível das alternativas do não matar”. Como revolução educacional, o novo paradigma deve questionar a autoridade das tradições acadêmicas que aceitam a letalidade, uma vez que se não se ampliar o horizonte de normas e padrões dentro da comunidade acadêmica para incluir as alternativas e competências para a pesquisa, a docência, a consultoria, a liderança, a reflexão crítica ou a ação cívica, dificilmente poderá romper-se o consenso hoje majoritário em relação à letalidade. Como revolução metodológica, o novo paradigma deve ultrapassar não apenas o marco

conceitual e teórico que limita a compreensão das capacidades do não matar, mas também os impedimentos metodológicos que condicionam a seleção, avaliação, crítica e análise dos dados sobre o matar e o não matar. Finalmente, uma revolução institucional implicará o estabelecimento do não matar como ciência normal, desenhando novas perspectivas organizacionais para a definição e interação entre disciplinas e subdisciplinas, não apenas com ênfase acadêmica, mas sobretudo na aplicação social (Paige, 2009: 79-85).

4 Bases interdisciplinares para o não matar

Em 1986, vinte cientistas de um amplo leque de disciplinas se reuniram em Sevilha para produzir o que viria a chamar-se “Declaração de Sevilha sobre a Violência”⁹. Este documento, assumido formalmente pela Conferência Geral da UNESCO dois anos depois, rebatia firmemente “a noção de que a violência humana generalizada esteja biologicamente condicionada”. Criticando o “pessimismo violento”, o documento classificou como “cientificamente incorretas” crenças comuns como aquelas que afirmam que os humanos têm uma tendência instintiva para a guerra, um “cérebro violento”, ou que o comportamento violento está programado geneticamente na nossa condição humana. No seu capítulo “Nonkilling Human Biology”, Piero P. Giorgi (2009) expande essa noção, mostrando provas consistentes que rejeitam a natureza como um determinante primário ou condicionador da agressividade.

Por exemplo, estudos realizados entre os chimpanzés pigmeus (os bonobos, *Pan paniscus*), uma das espécies animais mais próximas aos humanos, revelaram que os níveis de agressividade

tanto em liberdade como em cativeiro não são nem comparáveis com os atuais níveis de violência entre humanos. Os bonobos, por exemplo, recorrem ao comportamento sexual como uma forma de evitar e reduzir as tensões grupais (Giorgi, 2009). Outros primatologistas desafiaram sistematicamente o mito do “homem guerreiro” (“*man the warrior*”), oferecendo contra-argumentos para a suposta propensão biológica dos humanos à violência e o matar (veja-se Sussman, ed., 1999; Hart; Sussman, 2009). Como sugere a Declaração de Sevilha, a violência seria um produto da mente humana. Mas será que é?

A psicóloga Rachel MacNair (2002) cunhou o termo “estresse traumático induzido por perpetração” (*Perpetration-Induced Traumatic Stress* ou PITS) para descrever uma subcategoria do estresse pós-traumático caracterizada por um quadro sintomático que afeta aqueles que foram causadores ativos de traumas, incluindo soldados, algozes, policiais e mesmo médicos envolvidos na prática de abortos e eutanásia. Frente aos argumentos que defendiam a existência de instintos naturais para a agressividade, as descobertas que levaram à definição do PITS sugerem que “a mente humana, ao contrário do que algumas ideologias políticas, não apenas não está bem adaptada para o matar, senão que a própria mente tende a considerá-lo repulsivo” (MacNair, 2009, tradução própria). Como aponta a autora, “o não matar não é apenas uma boa ideia do ponto de vista ético”, mas também uma “condição necessária para a saúde mental” (*idem*). Curiosamente, esta perspectiva é compartilhada pelos pesquisadores enquadrados nas instituições militares, onde a resistência humana ao matar pode resultar problemática, tendo sido estudada com grande detalhe. Como explica o também psicólogo Tenente Coronel David Grossman (1995:295), um dos desafios mais complexos para os militares é treinar os recrutas “para

superar a profunda resistência que o indivíduo normal terá ao matar”. Grossman adverte ainda que após uma situação de combate, 98% dos indivíduos sofrerão consequências psicológicas, sendo que o 2% restantes já carregariam alguma patologia (habitualmente psicopatia) antes da sua participação.

Giorgi (2009) sugere que a transição global de sociedades do não matar para sociedades do matar teria sido um “acidente puramente cultural que aconteceu oito mil anos atrás”. A situação atual, em que a morte intencional de outros humanos é algo considerado comum, constituiria uma interrupção de “uma bem estabelecida tradição humana do não matar com mais de noventa mil anos”. Trata-se de uma contradição que teríamos tentado resolver, “convencendo-nos de que os humanos são violentos por natureza e seguem matando-se entre si desde o começo”. Segundo a perspectiva da evolução biocultural, o nosso cérebro ainda estaria adaptado a uma cultura de caçadores-coletores que, segundo Sponsel (2009), “tipificam os atributos da sociedade do não matar proposta por Paige”. Então, o que aconteceu?

Contrastando com o suposto imperativo biológico que confirmaria a visão hobbesiana da natureza humana, as novas descobertas antropológicas parecem apoiar mais decididamente a visão do “bom selvagem” proposta por Rousseau. As sociedades de caçadores-coletores não só tenderiam a manter estruturas menos hierárquicas e mais igualitárias, mas estariam fundamentadas em um “ethos de cooperação, reciprocidade e resolução não violenta de conflitos”, como ilustram os san, mbuti ou semai (Sponsel, 2009; visite também *Encyclopaedia of Peaceful Societies*¹⁰). Considerando que os humanos viveram exclusivamente como caçadores-coletores durante 99% da sua existência (Hart; Sussman, 2009), as propostas de Margaret Mead (1940) que apontariam para a guerra como um fenômeno de

recente aparição (durante o Neolítico) e o ainda mais recente estabelecimento de instituições de tipo militar (juntamente com o estado, há aproximadamente cinco mil anos) parecem apoiar, no fim das contas, a suposição de Rousseau¹¹.

Obviamente, não se pretende afirmar que os humanos devam voltar aos sistemas de caçadores-coletores, mas, com certeza, estas descobertas confirmam as capacidades humanas para o não-matar através da revisão dos modelos heurísticos sócio-culturais. Como explica Sponsel, em muitas ocasiões “a paz parece difícil de alcançar, não porque não existam sociedades relativamente pacíficas e não violentas (elas existem), senão porque raramente a paz e a não violência têm sido o foco de pesquisa na antropologia e outras disciplinas” (1996:114, tradução próprias). Este enviesamento afeta também outras disciplinas nas ciências sociais e humanidades, incluindo história, sociologia, geografia, economia, educação ou direito (veja-se Evans, ed., 2009).

Assim, no âmbito das humanidades, surgiram também desafios a esta ‘profecia auto-realizável’. Comins Mingol e Paris Albert (2009), por exemplo, defenderam uma “filosofia do não matar” que deveria estar “comprometida com a recuperação e com o reconhecimento do potencial humano para a paz”, ambos “trabalhando para construir e reconstruir discursos que legitimem e promovam o não matar”, “visualizando e removendo o véu cultural do matar, com os seus discursos que marginalizam, excluem e, em último termo, servem para legitimar a letalidade cultural e estrutural”. Os pesquisadores brasileiros Patrícia Friedrich e Francisco Gomes de Matos (2009) defendem também o desenvolvimento de uma “linguística do não matar”, arguindo que em “uma sociedade do não matar, a linguagem deve exercer um papel fundamental como ferramenta para a paz”.

De forma similar, o também brasileiro Ubiratan D'Ambrosio (2009) enfatiza a natureza das matemáticas como “um instrumento para lidar com as pulsões humanas de sobrevivência e transcendência”. No modelo que propõe, uma “matemática do não matar”, na qual prevaleça a semântica sobre a sintaxe e procure “resistir à cooptação e favoreça os seus usos humanitários e dignificadores” deve estar crítica e historicamente fundamentada. No âmbito da Física, Drago (2009) rebate algumas das lógicas inclinadas para a violência que se associem com a mecânica newtoniana através das noções de L. Carnot que defendem o princípio de maior eficiência atuando de forma reversível (“nunca desenvolver uma ação que não possa ser subsequentemente revertida sem perda de trabalho”). A aplicação desta noção resultou não apenas no desenvolvimento da termodinâmica, em que a máxima eficiência implica o mínimo de entropia ($\Delta S = \min$), mas também em diversas aplicações na área de resolução de conflitos e defesa (por exemplo, o conceito de defesa alternativa ou *Soziale Verteidigung*), com especial significação para o não matar, uma vez que “a morte humana é o processo mais irreversível de todos” (Drago, 2009). Como aponta Mihai Nadin (2009), teórico no campo dos sistemas antecipatórios, a ciência e tecnologia do não matar “não significariam a abolição das pedras ou punhais, senão as causas primárias que levam ao matar”.

Outro campo extremamente relevante e que tem sido responsável por grandes progressos no giro para o não matar tem sido o da saúde pública. De forma significativa, em 2002 a Organização Mundial da Saúde publicou o *World Report on Violence and Health*, documento que define a violência como uma “doença prevenível” (Krug; Dahlberg; Mercy; Zwi; Lozano, eds. 2002). O informe não apenas recolhe informações esta-

tísticas sobre a magnitude das mortes intencionais no mundo (incluindo homicídios, suicídios e mortes relacionadas com a guerra), mas também analisa os seus custos econômicos em áreas como o atendimento médico, policiamento, serviços judiciais e redução da produtividade (questões que, por outro lado, estão sendo cada vez mais estudadas no âmbito da economia¹²). Este documento oferece ainda um amplo leque de estratégias de prevenção primária (que preveem o matar antes que aconteça), seguindo o modelo socioecológico. Como explicam DeGue e Mercy (2009), o matar é um problema multifacetado que “resulta da complexa interação de fatores biológicos, psicológicos, ambientais e sociais” e, para a sua redução, requer uma “variedade de intervenções que tenham como alvo os fatores de risco e proteção em cada nível da ecologia social”. Ainda assim, a “criação de comunidades do não matar é o objetivo último da perspectiva da saúde pública”¹³.

5 Apontamentos finais

Kuhn havia apresentado uma analogia entre o marco das revoluções científicas que desembocam em mudanças de paradigma e o das revoluções políticas que provocam transformações sociais (veja-se Capítulo IX). Considerando que ambas implicam uma transformação da cosmovisão dos participantes e suas comunidades, não é estranho observar como ao longo da história as revoluções políticas e científicas tenham estado intimamente relacionadas em algumas ocasiões. A do não matar possivelmente não seja uma exceção, uma vez que as suas implicações ultrapassam claramente as esferas da política ou da pesquisa acadêmica, questionando e potencialmente trans-

formando (ou talvez reabilitando) as relações humanas. O movimento para o não matar (seja utilizando este termo ou simplesmente adotando a ideia que o respalda) já é, de fato, uma realidade palpável nos campos da ação cívica, educativa, política e científica.

Será extremamente interessante ver como ele evolui, age e se relaciona, embora, como aponta Kuhn, as mudanças de paradigma sejam habitualmente processos invisíveis (veja-se Capítulo XI), vistos não necessariamente como processos traumáticos, senão como acréscimos e revisões graduais do conhecimento científico existente, como apontava Ibáñez ao explicar o modo como a ciência majoritária assume algumas das contribuições das “ciências nômades”. De alguma forma, os descobrimentos apresentados neste trabalho respondem também a esta lógica.

Kuhn argumentou que os livros de texto e volumes de referência, como veículos pedagógicos e simbólicos, supõem uma ‘prova dos nove’ para o êxito de um paradigma (1962:136). Significativamente, nos últimos anos, diversas entradas sobre o não matar foram incorporadas na *Encyclopedia of Life Support Systems* (2004), realizada sob os auspícios da UNESCO, na *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict* (2008) e na *International Encyclopedia of Peace* (2009) da Oxford University Press. Além disso, a popular *Wikipedia* já inclui entradas para o não matar em mais de 25 línguas¹⁴ assim como o seu projeto paralelo *Wiktionary*, que oferece 40 traduções do termo¹⁵.

Também recentemente, a Oitava Cimeira Mundial de Prêmios Nobel da Paz incluiu o termo na sua histórica “Carta por um Mundo sem Violência”,¹⁶ que “chama a todos para trabalhar juntos por um mundo justo livre de mortes intencionais onde se tenha o direito de não ser mortos e

a responsabilidade de não matar”. No seu parágrafo final, a “Carta” afirma:

Para atender a todas as formas de violência, alentamos a pesquisa científica nos âmbitos da interação e diálogo humanos, convidando à comunidade acadêmica, científica e religiosa a nos ajudar na transição para sociedades não violentas e do não matar.

Um estudo, ainda inédito, do Center for Global Nonkilling sobre as dissertações doutorais relacionadas com o não matar e a não violência identificou mais de 1300 trabalhos produzidos entre 1940 e 2009, incluindo contribuições às disciplinas de criminologia, história, educação, psicologia, ciência política ou comunicação, entre muitas outras. Por outra parte, o Center for Global Nonkilling estabeleceu também uma rede de Comitês de Pesquisa do Não matar abordando 20 disciplinas e agrupando quase trezentos acadêmicos do mundo inteiro¹⁷. Significativamente, a participação brasileira está crescendo de forma considerável, incluindo mais de 20 pesquisadores de 10 universidades. Outras iniciativas recentes incluem um colóquio exploratório sobre não matar e neurociências (Julho 2009) e uma ‘Academia’ de duas semanas em que líderes de todo o mundo são orientados sobre as possibilidades de implementação de alternativas do não matar.

Apesar destes notáveis progressos e outras ações importantes em áreas como a saúde pública, as ciências aplicadas do não matar têm ainda um árduo caminho pela frente. Este desafio resulta ainda mais complexo pela pouca disponibilidade de fundos (praticamente nula na maioria dos casos) para as imponentes necessidades de pesqui-

sa que precisam ser resolvidas no âmbito da prevenção de mortes violentas. De forma similar a como a Sessão sobre o Desarmamento das Nações Unidas (1978) criticou o “gasto descomunal” de recursos associados com o matar, a quantidade de recursos dedicados para atividades de pesquisa relacionadas com a letalidade (e não falamos daquelas que aceitam a letalidade, mas as que a promovem) é verdadeiramente chocante, especialmente se comparadas com os recursos praticamente inexistentes destinados à pesquisa vinculada com o não matar. Só em 2009 e só nos Estados Unidos, o orçamento para investigação e desenvolvimento militar é de US\$ 79.6 bilhões, formando parte de um orçamento de defesa de US\$651.2 bilhões¹⁸. Mais de meio milhão de cientistas em todo o mundo trabalham exclusivamente em investigações relacionadas ao setor militar, tomando conta de 30% dos recursos globais destinados à pesquisa (cinco vezes mais do que se gasta em pesquisa na área da saúde e 10 vezes mais do que se investe em pesquisa relacionada com o setor agrícola; veja-se *Campaña por la paz, 2005 and SIPRI's Annual Yearbook*).

Entretanto, ações como a campanha global para o estabelecimento de ministérios e departamentos de paz em governos por todo o mundo resultam promissoras em relação a possíveis mudanças de conjuntura. As histórias de sucesso em países como o Nepal, Ilhas Salomão, Catalunha ou País Basco, onde ministérios e departamentos da paz já foram criados estabelecendo linhas de ajuda à pesquisa associadas com as suas áreas de competência, constituem um exemplo a seguir, existindo de fato campanhas ativas para a criação deste tipo de estruturas em outros 30 países¹⁹. Outras ações simbólicas, como a “Cláusula do Não matar para a Objeção de Consciência Científica”, elaborada como uma ferramenta para os pesquisadores, estão em processo de

desenvolvimento, envolvendo a comunidade científica através do seu compromisso ético²⁰.

Resumindo, os argumentos apresentados neste trabalho, embora esquemáticos e exploratórios, aportam bases que sustentam a possibilidade de uma mudança de paradigma desde uma ciência que majoritariamente aceita a letalidade para um novo paradigma do não matar, eticamente orientado e inserido em uma transição social e cultural rumo a sociedades onde as mortes intencionais sejam parte do passado. Este texto também salienta o fato de tratar-se de um processo em curso, embora requeira um compromisso muito maior da comunidade científica e da sociedade em geral para se realizar completamente.

As mudanças são inevitáveis e com final aberto, senão permanentes na sua natureza contínua. O não matar com certeza não suporá nenhum estágio final para a ciência normal, mas sim um ponto crucial na sua história, ajudando ainda na progressão a novas redefinições ante as quais este paradigma ficará provavelmente obsoleto, ao confrontar-se com perspectivas mais holísticas (talvez a da ‘não violência’, talvez finalmente a da ‘paz’), que os humanos assumirão como essenciais, quando for chegado o momento.

Agradecimentos

Devo agradecer primeiramente aos colegas Thomas A. Fee e Julio Cesar Fernandes Vila Nova pelos seus valiosos comentários e correções: *Mabalo* e Obrigado! Também não posso esquecer-me do amigo Francisco Gomes de Matos, pioneiro do não matar no Brasil... e no mundo. E muito especialmente à minha esposa Bárbara pela compreensão constante e apoio na revisão.

Transformative Bases for a New Nonkilling Paradigm

Nonkilling, as presented by Paige (2002; 2009), refers to a form of society where killing, threats to kill and conditions conducive to killing are absent. This framework describes a deep transformation away from long held societal premises and presumptions rooted in the widespread acceptance of lethality (in all of its forms), and a refutation of mainstream killing-accepting science, in all disciplines from the biological sciences to the social sciences. Nonkilling proposes a complete paradigm shift (following Kuhn, 1962), with new principles, new language, new values, new methodological criteria, and a set of new tools for analysis of problems. This paper describes this new perspective and the basis for this normative and empirical shift of paradigm.

Key words: Nonkilling; Paradigm shifts; Scientific revolutions; Glenn D. Paige; Thomas Kuhn.

Notas

- 1 Seguindo a perspectiva do materialismo cultural, Harris explica como as religiões do não matar emergiram em uma confluência de guerras brutais e custosas, degradação ecológica, crescimento populacional e urbano, falta de comida, altos níveis de pobreza e estruturas sociais rígidas (1990:444). Um cenário bem similar ao do início do séc. XXI.
- 2 “But it is by persuasion that progress among the people through Dhamma has had a greater effect in respect of harmlessness to living beings and *nonkilling* of living beings” (Dhammika, ed., 1993). Na China, o monge budista Chu-hung (1535-1615) “actively promoted nonkilling and the release of life” (*fang shen hui*), dois preceitos enfatizados na *Sutra da Rede de Brabma* (Yü Chün-Fang, 1998:933; ver também Sharma (1994:276).
- 3 “One element which is valid without reference to this Indian triad of premises is the emphasis upon ahimsa, nonkilling and noninjury of any living creature” (Eby, 1944:46).

- 4 Thurman continua com a sua argumentação: “In the second place, nonviolence may be a rejection not merely of the *physical* tools of violence—since their use is aimed at the destruction of human life, which is the ultimate denial of the need to be cared for—but also of the *psychological* tools of violence as well. Here we assume that, even if the tools of physical violence were available and could be of tactical significance, their use would be renounced because their purpose is to kill—to make good the will for the nonexistence of another human being. And this is to cut off his chances of actualizing his potential sometime in his living future by dealing with him in the present” (1963:115).
- 5 A listagem completa de traduções (incluindo-se a primeira tradução para o português lançada na Galiza em 2006) com ligações associadas está disponível em: <<http://www.nonkilling.org/node/18>>.
- 6 Exemplos recentes são o Centro Alemão para o Avanço do Não matar (*Zentrum zur Förderung des Nichttötens – Nonkilling Deutschland*; veja-se <<http://www.nonkilling.de/>>) e a Iniciativa Cidadã Indiana para o Não matar (*Citizens Initiative for a Nonkilling India*) apresentado pelo Indian Council of Gandhian Studies. Outras iniciativas incluem o *Centre Caraïbéen pour la Non-Violence Globale et le Développement Durable* no Haiti (<<http://www.ccngd.org/>>) ou o *Center for Global Nonviolence Nigeria*. Ainda no Brasil existem polos significativos de pesquisa sobre esta temática em Pernambuco, Santa Catarina e São Paulo. A publicação de *Towards a Nonkilling Filipino Society* (2004), uma coleção de 18 exames por líderes e acadêmicos filipinos, ou as atas resultantes do Primeiro Foro Global para uma Liderança do Não matar, celebrado em 2007, são também projetos significativos.
- 7 Uma versão desta definição foi disponibilizada sob a licença GFDL e já foi traduzida para mais de 30 línguas, mostrando a universalidade do conceito (veja-se <http://pt.wikipedia.org/wiki/Não-matar>).
- 8 “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 o matar.” (Paige, 2009:76).
- 9 Disponível em: <http://en.wikisource.org/wiki/Seville_Statement_on_Violence>.
 - 10 Disponível em: <<http://www.peacefulsocieties.org/>>
 - 11 Deve-se mencionar também que as armas especificamente desenhadas para a guerra ou provas arqueológicas que demonstrem guerras regulares aparecem relativamente tarde na pré-história humana (Sponsel, 2009). A prática de guerras sem matar (“*nonkilling warfare*”) também tem sido estudada entre diversas sociedades de índios norte-americanos (os Sioux por exemplo) entre as quais era comum o “*counting coup*”, onde “tocar um inimigo, entrar na batalha sem armas ou tirar as armas e cavalo do adversário eram consideradas os maiores demonstrações de coragem que poderiam se realizar” (Houar *apud* Mayton, 2009:131).
 - 12 Veja-se, por exemplo, *Economists for Peace and Security*: <<http://www.epsusa.org/>>.
 - 13 No âmbito das ciências da saúde, assim como em outras disciplinas (o jornalismo de paz é também um bom exemplo), tem-se começado a revisar as premissas iniciais de colocar o foco sobre a doença e não na saúde, na disfunção e não na função, nas debilidades ou deficiências e não nas fortalezas, nas tecnologias para matar e não nas alternativas não letais. . .
 - 14 Veja-se a entrada em português: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Não-matar>>.
 - 15 Disponível em: <<http://en.wiktionary.org/wiki/nonkilling>>.
 - 16 Disponível em: <http://en.wikisource.org/wiki/Charter_for_a_World_without_Violence>.
 - 17 Veja-se: <<http://www.nonkilling.org/node/7>>.
 - 18 Veja-se: <<http://www.gpoaccess.gov/usbudget/fy09/pdf/budget/defense.pdf>>.
 - 19 Visite a *Global Alliance for Ministries and Departments of Peace* em <<http://www.mfp-dop.org/>>.
 - 20 A Cláusula foi concebida como uma ‘manifestação’ para ser aplicada em trabalhos acadêmicos: “Fica estritamente proibido usar, desenvolver ou aplicar, seja direta ou indiretamente, qualquer uma das contribuições científicas do autor contidas neste trabalho para fins que possam

resultar em mortes intencionais, ameaças de morte, condições que possam derivar em mortes ou justificações para o matar na sociedade humana, incluindo ameaças para a viabilidade da biosfera e outros recursos essenciais para a vida, condições socioeconômicas que incitem a letalidade, ou a criação ou omissão de condições tecnológicas ou sociais que possam conduzir a mortes acidentais preveníveis. Esta cláusula apenas poderá ser revogada obtendo o consentimento escrito da totalidade dos habitantes deste planeta.”

Referências

- Abueva, José. V., ed. (2004). *Towards a Nonkilling Filipino Society: Developing an Agenda for Research, Policy and Action*. Marikina City: Kalayaan College
- Adolf, Antony (2009). *Peace: A World History*. Cambridge: Polity Press
- Amnesty International (2009). “Figures on the death penalty.” Disponível em [consultado em maio de 2009]: <<http://www.amnesty.org/en/death-penalty/numbers>>.
- Bhaneja, Balwant (2006). “A Nonkilling Paradigm for Political Problem Solving”. *Asteriskos. Journal of International and Peace Studies*, Vol. 1, p. 273-277.
- Bhaneja, Balwant (2008). “Nonkilling Political Science”. Kurtz, Leslie, ed. *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*. San Diego: Elsevier.
- Campaña por la paz (2005). *Investigación militar: la cara oculta de la ciencia (I). La investigación militar en el mundo*. Barcelona: Campaña por la paz: No a la investigación militar. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <<http://www.noalainvestigacionmilitar.org/>>.
- Collyer, Charles E. (2003). “A Nonkilling Paradigm for Political Scientists, Psychologists, and Others”. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 9, Issue 4, pp. 371-372.

- Comins Mingol, Irene; Paris Albert, Sonia (2009). “Nonkilling Philosophy”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Philosophy>.
- D'Ambrosio, Ubiratan (2009). “A Nonkilling Mathematics?”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Mathematics>.
- DeGue, Sarah; Mercy, James A. (2009). “Nonkilling Public Health”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Public_Health>.
- Dhammika, S., ed. (1993). *The Edicts of King Ashoka*. Kandy: Buddhist Publication Society. Available at [verified May 2009]: <<http://www.cs.colostate.edu/~malaiya/ashoka.html>>
- Drago, Antonino (2009). “Nonkilling Science”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Science>.
- Edwards, Clayton K. (2007). “The Basis of the Nonkilling Belief”. *Asteriskos. Journal of International and Peace Studies*, Vol. 2, p. 33-39.
- Evans Pim, Joám (2009). “Nonkilling, A New Paradigm”. In Young, Nigel, Ed., *The Oxford International Encyclopedia of Peace*. New York: Oxford University Press.
- Evans Pim, Joám, ed. (2009). *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Eze, Paschal (2003). “Is a nonkilling society possible?”. *West Africa*, Issue 4366, pp. 40-41.
- Friedrich, Patricia; Gomes de Matos, Francisco (2009). “Toward a Nonkilling Linguistics”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Linguistics>.
- Fry, Douglas P. (2007). *Beyond War: The Human Potential for Peace*. New York: Oxford University Press.
- Fuller, Steve (2000). *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press
- Giorgi, Piero P. (2009). “Nonkilling Human Biology”, Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Human_Biology>.
- Halliday, Thereza (2009). “Mundo sem morte matada”. *Diário de Pernambuco*, 2 de março de 2009.
- Harris, Marvin (1990). *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*. San Francisco: Harper Perennial.
- Hart, Donna; Sussman, Robert W. (2009). *Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution*. Boulder: Westview Press.
- Ibáñez, Jesús (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Kavanaugh, John F. (2002). *Who Count As Persons? Human Identity and the Ethics of Killing*. Washington: Georgetown University Press.
- Keever, Beverly Ann Deepe (2007). “De-escalating Media Language of Killing: An instructional module”. *Conflict and Communication Online*, Vol. 6, No. 1.
- Kordig, C. R. (1973). “Discussion: Observational Invariance”. *Philosophy of Science*, 40: 558–569.
- Krug, E.; Dahlberg, L.; Mercy, J.; Zwi, A.; Lozano, R., eds. (2002). *World Report on Violence and Health*. Geneva: World Health Organization.

- Kuhn, Thomas (1962). *The Scientific Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, Imre; Musgrave, Alan, eds. (1970). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacNair, Rachel (2009). "Psychology of Nonkilling", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Mayton, Daniel (2009). *Nonviolence and Peace Psychology*. New York: Springer.
- Mead, Margaret (1940). "Warfare: It's Only an Invention- not a Biological Necessity". *Asia* ,15:402-405.
- Mihai, Nadin (2009). "A Utopia Worth Pursuing", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Paige, Glenn D. (1977). *The Scientific Study of Political Leadership*. New York: The Free Press.
- Paige, Glenn D. (1993). *To Nonviolent Political Science: From Seasons of Violence*. Honolulu: Center for Global Nonviolence.
- Paige, Glenn D. (1996). "To Leap Beyond yet Nearer Bring". From War to Peace to Nonviolence to Nonkilling". *Peace Research. Canadian Journal of Peace Studies*, Vol. 28, No. 4.
- Paige, Glenn D. (2000). "Political Science: To Kill or Not to Kill?". *Social Alternatives*, Vol. 19, Issue 2
- Paige, Glenn D. (2000b). "The Case for Nonkilling Global Political Science in Service to Nonkilling Global Transformation". *Columbia International Affairs Online* (CIAO).
- Paige, Glenn D. (2002). "A Nonkilling Korea: From Cold-War Confrontation to Peaceful Coexistence". *Social Alternatives*, Vol. 21, Issue 2.
- Paige, Glenn D. (2005). "Nonkilling Global Society", in Aharoni, Ada, ed., *Encyclopedia of Life Support Systems (Peace Building)*. Oxford: Eolss Publishers.
- Paige, Glenn D. (2006). "Korean Leadership for Nonkilling East Asian Common Security". *Korea Observer*, Vol. 37, No. 3, p. 547-563.
- Paige, Glenn D. (2009 [2002]). *Nonkilling Global Political Science*. Honolulu: Center for Global Nonkilling.
- Paige, Glenn; Evans Pim, Joám, eds. (2008). *Global Nonkilling Leadership First Forum Proceedings*. Honolulu: Center for Global Nonviolence; Matsunaga Institute for Peace, University of Hawai'i.
- Rogers, Everett M. (1995). *Diffusion of Innovations*. New York: Free Press.
- Sharma, Arvind (1994). *Our Religions: The Seven World Religions Introduced by Preeminent Scholars from Each Tradition*. San Fransico: HarperOne.
- Sharp, Gene (1973). *The politics of nonviolent action*. Manchester: Sargent Publisher.
- Smith-Christopher, Daniel L., ed. (2007). *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*. XXX: Orbis Books.
- Sponsel, Leslie E. (1996). "The Natural History of Peace: A Positive View of Human Nature and Its Potential." In Gregor, Thomas, ed. *A Natural History of Peace*. Nashville: Vanderbilt University Press, p. 95-125.
- Sponsel, Leslie E. (2009). "Reflections on the Possibilities of a Nonkilling Society and a Nonkilling Anthropology", Evans Pim, Joám, ed., *Toward a Nonkilling Paradigm*. Honolulu: Center for Global Nonkilling. Disponível em [consultado em maio de 2009]: <http://en.wikiversity.org/wiki/Nonkilling_Anthropology>.
- Sussman, Robert W., Ed. (1999). *The Biological Basis of Human Behavior: A Critical Reader*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Thurman, Howard (1963). *Disciplines of the Spirit*. Richmond: Friends United Press.

United Nations (1978). *General Assembly resolution S-10/2 of 30 June 1978*. New York: United Nations.
Disponível em [consultado em maio de 2009]: <<http://daccess-ods.un.org/TMP/2013297.html>>.

Younger, Stephen M. (2007). *Endangered Species. How We Can Avoid Mass Destruction and Build a Lasting Peace*. New York: Ecco Press.

Yü Chün-Fang (1998). “Ming Buddhism”, in Twitchett, Denis C.; Mote, Frederick W., eds. *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368-1644*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 893-950.

recebido em 13 maio 2009 / aprovado em 15 out. 2009

Para referenciar este texto:

PIM, J. E. Bases transformacionais para um novo paradigma do não matar. *Dialogia*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 185-203, 2009.
