

**DICIONÁRIO  
DE CIÊNCIA  
DA RELIGIÃO**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

**Angélica Ilacqua CRB-8/7057**

Dicionário de ciência da religião / organizado por Frank Usarski, Alfredo Teixeira, João Décio Passos. - São Paulo : Paulinas ; Loyola ; Paulus : 2022.  
920 p.

**Bibliografia**

ISBN 978-65-5808-118-0 (Paulinas)

ISBN 978-65-5562-484-7 (Paulus)

ISBN 978-65-5504-159-0 (Loyola)

1. Religião e ciência - Dicionário I. Usarski, Frank II. Teixeira, Alfredo  
III. Passos, João Décio

22-0683

CDD 215.03

**Índice para catálogo sistemático:**

1. Religião e ciência : Dicionário

1ª edição – 2022

---

*Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.*

---

Apoio:



**PUC-SP**

**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**



**CATOLICA**  
**INSTITUTO DE**  
**ESTUDOS DE RELIGIÃO**

**BRAGA · LISBOA · PORTO**

FRANK USARSKI  
ALFREDO TEIXEIRA  
JOÃO DÉCIO PASSOS  
(ORGS.)

# DICIONÁRIO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO



# V

**VALENTE, WALDEMAR →**

**Estudos afro-brasileiros**

**VASCONCELOS, JOSÉ Leite de →**

**Etnografia portuguesa**

**VEGETARIANISMO → Abstinência**

**VENERAÇÃO → Atitudes religiosas**

## **VIOLÊNCIA/NÃO VIOLÊNCIA**

Como a própria palavra denota, a não violência determina-se negativamente diante da violência, rejeitando-a, assumindo assim que, no plano histórico e conceptual, ela tem a primazia. Embora a violência seja um fenómeno exclusivamente humano, não confundível com a competição, a reação ou a agressividade do reino animal, muito menos com qualquer inospitalidade da natureza, é certo que, do ponto de vista da gênese do conceito, a *violentia* remete para a força (*vis*) destruidora do vento, como, por exemplo, numa tempestade, para depois se referir, de modo especial, em âmbito humano, à brutalidade e impetuosidade de uma vontade que, através da força física, coage e compele outra vontade que resiste e não consente. Daí decorre a ideia de violação. Com efeito, de *vis* (plural *vires*, “forças”), deriva o termo *virilia* para designar as partes sexuais dos machos. Desse modo, a violência e a galáxia semântica que lhe está associada supõe sempre uma potência que exerce coação extrínseca (física, ética, moral, mental, emocional, psicológica, económica, política, social, religiosa etc.) sobre outrem que, sem consentimento, padece tal opressão.

Opondo-se à espontaneidade da vontade ou a uma inclinação natural consentida, por definição não pode haver “violência boa”. Só analogicamente, pois, se falará de violência sobre a natureza (como na física aristotélica, que se refere aos movimentos violentos contra os movimentos naturais). Em âmbito humano, a violência é da ordem do espiritual, e a sua fenomenologia revela múltiplas expressões, que vão da ameaça e da chantagem até ao assassinato. Assim, numa primeira instância, a não violência começa por ser a denúncia, a rejeição e a recusa da fatalidade de as relações humanas se situarem no ciclo da violência que pede violência. Nesse sentido, é uma reação que pode ser interna (a vontade não cede à coação de outrem) ou exprimir-se externamente mediante atos concretos de resistência. Positivamente, contudo, o discurso e, sobretudo, as práticas da não violência apontam para a possibilidade

de organizar a vida em sociedade de modo diferente, quer como desejo, quer como promessa.

**I. No princípio era a violência.** Desde os mitos fundadores mais antigos (pense-se, por exemplo, no *Enuma Elish*, na *Epopeia de Gilgamesh*, no Livro do *Gênesis*) até ao pensamento moderno e contemporâneo, a violência, instauradora ou estabilizadora, tem marcado as formas de compreensão das sociedades humanas. No amplo contexto indo-europeu, tal violência excede mesmo o quadro das sociedades humanas, pois a violência fundadora funda-se amiúde na rivalidade entre deuses e humanos. Esses esquemas mitológicos, narrativos e religiosos (tão patentes ainda nos mitos gnósticos dos séculos II e III) colheram, depois, razões supostamente filosóficas através da dialética dos opostos, que determinava todos os indivíduos. Basta pensar aqui em Heráclito de Éfeso e nas releituras que dele fizeram os estoicos, na Antiguidade, ou, mais recentemente, o marxismo, mediante as doutrinas do materialismo histórico e dialético, o qual conduz à consagração da luta e da violência como parteiras da história, para termos um aspecto muito geral. Mas já antes Kant e Hegel haviam feito o elogio da saúde moral dos povos que a capacidade para a guerra atestaria. Mais recentemente, quer no plano biológico e social (ou no cruzamento de ambos no chamado “darwinismo social” ou na teoria do *selfish gene*), quer nos planos económico e político, nas relações internacionais, na nunca abandonada corrida ao armamento etc., sempre a violência aparece como aquela “sensatez maquiavélica” segundo a qual o que conta é ter boas armas. Nesse quadro, o único esquema de relação concebível é este: “Ou dominas ou és dominado”.

René Girard, autor de uma das mais influentes teorias do sagrado, elaboradas na segunda metade do século XX, encontra-se entre aqueles que estabelecem um vínculo genealógico entre a violência e o sagrado social. Trata-se de uma hipótese morfo-genética que se apresenta como modelo formal de autoinstituição e autorregulação do social. A instituição da cultura é apresentada por Girard como o movimento da indiferenciação à diferenciação social. A sua hipótese postula que o mecanismo vitimário opera no estado paroxístico da indiferenciação polarizando mimeticamente, sobre um único indivíduo, a violência epidémica que envolve todos em rivalidades simétricas. Este mecanismo, na hipótese de Girard, confunde-se com o próprio processo de hominização, uma vez que permite assinalar uma diferenciação primeira: a comunidade de um lado, a vítima do outro.

Na esteira de Durkheim, a sociedade humana é, para Girard, “religiogena”. O mesmo é dizer que

o sagrado  $\rho$  primitivo resulta dessa necessidade de transferir para uma transcendência aquela violência fundadora, e que essa transcendência não é mais do que o sentimento coletivo hipostasiado. Experimentando os efeitos benéficos daquela violência fundadora, a comunidade toma consciência  $\rho$  de si própria e encontra meios para perpetuar a identidade (re)construída nos contextos de crise. Neste quadro de análise, Girard  $\rho$  vai perseguir, nos mitos de fundação, os signos vitimários, bem como todos os traços sacrificais que se possam identificar nos diferentes sistemas rituais. O sacrifício  $\rho$  é a chave de compreensão desse sagrado  $\rho$  social, enquanto memória  $\rho$  da violência fundadora e recurso profilático que procura conter a sua emergência.

Para perceber os fenômenos contemporâneos de violência, associados a uma dimensão étnico-religiosa, parece essencial ter em conta dois traços da hipótese girardiana: essa violência nasce de uma situação aguda de crise e desenvolve-se através de operações simbólicas que transferem para o Outro a responsabilidade de tudo aquilo que ameaça a identidade. O reforço musculado dos fatores étnico-religiosos é aqui uma estratégia de proteção em face da ameaça, real ou imaginada, do Outro. No contexto dessa reflexão, é certamente significativo aquilo que Paul Ricœur  $\rho$  diz acerca da violência simbólica: essa tentativa de forçar a nascente a dobrar-se às dimensões do recipiente, numa operação que considera de autoproteção em face de tudo o que possa aparecer como ameaça do desbordamento ou ameaça do excesso. Ricœur  $\rho$  põe em destaque esse trabalho religioso de reforço das paredes do espaço de acolhimento perante esse excesso percebido como ameaça – segundo a perspectiva do filósofo, na impossibilidade de vedar o topo, reforçam-se os lados, vedam-se as fendas. A exacerbção das identidades religiosas pode ser vista como o sublinhado de uma linha de fronteira que, em vez de permitir a comunicação, quer fazer crer que para além da linha está o vazio. Reforçar as muralhas significa, neste caso, conter pela força os que estão dentro e expulsar todos os que não se deixam controlar.

Aqui se descobre um eixo de aproximação entre Girard  $\rho$  e Ricœur  $\rho$ : a violência religiosa é uma tentativa de proteção contra a ameaça de desenraizamento, contra o medo da indiferenciação. No contexto dos monoteísmos  $\rho$ , o eixo Girard  $\rho$ -Ricœur  $\rho$  talvez possa ver reforçada a sua pertinência. Os exemplos podem ser procurados na luta do *yavismo* contra Baal, os massacres dos sacerdotes de Baal, segundo o Livro de Josué, na competição entre a Sinagoga e a Igreja  $\rho$  dos primeiros séculos, na expansão guerreira do Islã, nos assassínios rituais de judeus na Europa cristã da Idade Média ou nas guerras de religião no interior da cristandade, do século XVI ao século XVIII.

Se a história dessa violência for cruzada com a antropologia dos mitos, depressa são descobertos os traços de uma figura extraordinariamente poderosa, que se poderia apelidar de “mito do semelhante-des-

semelhante”. Diz respeito ao efeito de captação, talvez mesmo fascinação, que a alteridade exerce sobre o indivíduo, paradoxalmente tão próximo e tão distante. O “pagão” (o camponês), o “selvagem”, o “negro” constituíram sucessivamente esse arquétipo  $\rho$ . Mas também esse “outro interior”, o judeu, o semelhante-dessemelhante, por excelência – já que a figura do radicalmente não semelhante, o “outro exterior”, foi preenchida pelo turco, pelo muçulmano, empurrado para o lado de lá de uma fronteira vigiada militarmente e guardada em toda a sua extensão. Numa geografia em que todos eram cristãos, o “judeu” era o único que praticava e confessava uma religião ao mesmo tempo próxima e radicalmente incompatível.

A obra de Carlo Ginzburg, *Storia Notturna* (1989), apresenta inúmeros testemunhos da história europeia do século XIV que exemplificam o processo de recomposição da sociedade numa particular relação entre poder, projeção da falta e designação de uma alteridade que possa apresentar-se como objeto de perseguição. Nesse período, a Europa foi gravemente afetada por ciclos alargados de crise, sempre acompanhados de vagas de encrespamento da violência sobre os grupos marginais. Uma crônica de 1321 indica que, por “toda a cristandade”, os leprosos eram queimados, porque, dizia-se, estavam a tentar tomar o poder pouco a pouco, por todo lado. Ao rumor de que as águas teriam sido envenenadas em vários lugares estratégicos, junta-se a acusação de uma espécie de conluio entre os leprosos, os judeus e os reis muçulmanos, aos quais irão juntar-se frequentemente os loucos, os mendigos e os criminosos. As estratégias de exclusão e perseguição passavam pela mobilização dos indicadores de perigo, pela designação da culpa e pela desfiguração – os leprosos, para além de contagiosos, eram fétidos, os judeus cheiravam mal e contaminavam os alimentos. Tais acontecimentos repetiram-se, com uma amplitude ainda maior, quando, em meados do século XIV, a Europa experimentou os efeitos nefastos de um incontrolável surto epidêmico. No início do século XV, estão disponíveis novos recetáculos para a violência dos estereótipos de perseguição, como os feiticeiros  $\rho$  e magos, detentores de um saber proibido. Sobre eles se diz que honram o diabo, abjuram a fé em Cristo, profanam a cruz, praticam magia  $\rho$ , comem crianças e fazem orgias sexuais. É a imagem  $\rho$  de um mundo às avessas que se projeta nessa encenação do medonho, representações reconstruídas a partir da obsessão de uma sociedade que se acreditava cercada por um conluio perigoso.

Para perceber as relações entre religião  $\rho$  e violência não basta, no entanto, a explicação genealógica – a explicação acerca das origens, como fez René Girard  $\rho$ . No âmbito das perguntas sobre as relações entre a violência e a religião  $\rho$ , é necessário não subestimar a força das condicionantes históricas que fazem prevalecer as tendências mais irênicas ou mais erísticas de uma determinada tradição religiosa. Só assim poderemos perceber como é que tradições

essencialmente irênicas, ou até quietistas, podem desenvolver, em certas situações históricas, formas agressivas de adaptação ao meio social.

A título de exemplo, tenha-se em conta o caso particular dos manuscritos de Qumran. Especialmente a passagem da *Regra da Comunidade*, onde se prega o ódio a todos os que não fazem parte da comunidade, mas se proclama também que esse ódio deve permanecer secreto até ao “dia da vingança”. Ora, não se esqueça de que os essênios eram conhecidos pelo seu pacifismo. Flávio Josefo chama-lhes “ministros da paz” e Filon de Alexandria punha em destaque a concórdia que reinava entre a comunidade e os seus vizinhos. No entanto, nesses textos são evidentes os traços de uma violência escatologizada – os membros da comunidade veem-se rodeados de inimigos, sabem que a sua verdade vencerá a perversão do mundo, mas que é necessário manter os inimigos na ignorância até que se dê a redenção final. É o exemplo de grupo religioso introvertido, quietista, cujo pacifismo esconde a expectativa esotérica de uma guerra final em que a comunidade dos eleitos vencerá os impuros. Nesse contexto é necessário, sob o ponto de vista histórico e social, perguntar: Que acontece a esta violência metafórica se o grupo religioso, em condições históricas diferentes, passa a dispor de poder? Muitas dessas imagens, que davam corpo a uma conflitualidade escatologizada, podem agora traduzir-se literalmente em formas políticas. Este fato leva a supor que é o anacronismo da leitura que possibilita, frequentemente, a passagem do exclusivismo não agressivo à intolerância ativa.

**II. O ideal da paz e a não violência.** Sempre se levantaram vozes e protestos contra a banalidade ou a inevitabilidade da violência, em nome da primazia da paz. Esse desejo de paz pode encontrar-se tanto em edênicos mitos de origem como em promessas messiânicas e aspirações escatológicas. Desde logo, contra a dimensão trágica que o agir violento e as guerras introduzem nas sociedades humanas, o ideal de paz apresenta-se como decisivo para manter o futuro em aberto e para que a vida possa continuar, com vencidos e vencedores. De acordo com a leitura profética e providencialista cristã, Jesus Cristo – entre outras imagens, apresentado como o “Príncipe da Paz” – nasceu no tempo da *Pax Augusta*, a paz de Augusto, estando Israel ocupado e subjogado pelo Império Romano, o qual, conforme o mote virgiliano, poupava os vencidos (*parcere subiectis*), impunha-lhes hábitos da paz (*pacisque imponere morem*), dava-lhes proteção e procurava integrar as suas diferenças. Mas a paz social entre grupos humanos requer a justiça, requer a construção de equilíbrios, instâncias de diálogo, de negociação e de reciprocidade. Historicamente, a utopia da “paz perpétua” foi experimentada quase sempre apenas como ausência de guerra ou interim entre duas batalhas, ou preparação para a guerra.

Naturalmente, tal paz adveniente do rescaldo das guerras não se confunde nunca nem com o ideal

profético de paz nem com a prática deliberada da não violência, como em Mahatma Gandhi, por exemplo. Por outro lado, diante do horror e da monstruosidade das guerras, há quem, justamente por excesso e no auge da luta, se converta à não violência. E é mesmo de uma conversão individual que se trata: a paz pode ser feita, os seus termos negociados etc. Mas a não violência é um processo individual de mudança de consciência, uma decisão pessoal pela recusa de qualquer forma de violência como princípio de relação (muitos dos seus praticantes morreram violentamente). A construção de narrativas e movimentos sociais marcados pelo ideário da não violência não é uma via exclusivamente religiosa. No entanto, no século XX várias personalidades marcaram, de forma indelével, a cultura da não violência.

O termo *ahimsā*, do sânscrito, remete para um conceito do bramanismo antigo. Literalmente, trata-se do “não desejo de provocar qualquer dano”. Os estudos etimológicos e lexicográficos sublinham que os campos semânticos mobilizados evocam não só a condição de não se ser uma ameaça para outro, como também a atitude ativa de acolhimento em segurança. Trata-se, efetivamente, de uma vontade ativa de não matar, e interpretando tais substratos semânticos é que Gandhi apresentava a não violência como um conceito positivo, não como a negação de algo, sublinhando a necessidade de denunciar aquilo que legitima a violência.

É necessário não perder de vista que o sacrifício védico, enquanto violência ritualizada, era central, enquanto instrumento de ordenamento do mundo, na Índia antiga. A partir dessa centralidade do sacrifício, a não violência assume a figura da dádiva de si próprio. São reconhecíveis, historicamente, tendências para a afirmação de práticas ascéticas de substituição dessa violência ritual, o que é particularmente evidente no desenvolvimento do jainismo. De forma mais restritiva do que no Budismo, por exemplo, o jainismo promoveu um conjunto de observâncias quotidianas, para além da prática do vegetarianismo, que visavam impedir a morte accidental do mais pequeno inseto. Gandhi liga-se a uma linha ascética, interior às tradições hindus, na qual o sacrifício se metaforiza na dádiva, mas interioriza, também, a tradição jainista, recebida da sua mãe, nessa condição de um amor a tudo o que faz parte da criação, por mais ínfimo que seja.

A interdependência dos seres é um tema recorrente nas sabedorias ou profecias da não violência. É dessa forma que Gandhi compreende a sociedade humana e a Verdade – enquanto sinónimo de Deus. A salvaguarda dos outros passa pelo sacrifício de si. Gandhi afirmava que, do mesmo modo que era preciso aprender a matar para praticar a violência, assim se tinha de aprender e estar preparado para morrer para praticar a não violência. O sacrifício pelo outro funciona, assim, como um limitador da reciprocidade violenta, ou seja, a simetria da violência. Em alternativa, privilegia-se a reciprocidade do

dom. O mundo é visto como uma cadeia infinita de dádivas recíprocas – esta é a ordem moral necessária.

A não violência é uma via de aperfeiçoamento pessoal, concretizando uma ética pessoal que pode ser mobilizada como técnica de “combate” jurídico-político. Em determinadas situações de conflito, pode assumir a forma de resistência passiva, de não colaboração etc. Na visão de Gandhi, a não violência, *ahimsā*, constituía, de fato, o segundo pilar da doutrina de *Adesão à Verdade* (*Satyagraha*), não desligável do primeiro – buscar a verdade –, nem do terceiro – livre aceitação do sofrimento que decorre dos outros dois. Portanto, a prática da não violência requer que o seu praticante aceite mergulhar transparentemente dentro de si, da sua memória $\rho$ , da sua inteligência, da sua vontade, imaginação, das suas motivações profundas, do seu orgulho e dos seus defeitos etc. Sem a vontade de verdade sobre si próprio, de modo a reconhecer o fundo de violência que habita o eu-mesmo, não se pode ser um verdadeiro praticante da não violência.

Por sua vez, o ideal de não violência perseguido pelo pastor Martin Luther King partia também de uma concepção de reciprocidade humana: tudo o que afeta um, afeta todos. Essa visão da interdependência universal associava-se a uma noção de liberdade enquanto possibilidade de expressão de todas as capacidades do ser humano. Tal possibilidade não é viável sem os outros. A realização de si implica a realização dos outros. Esse plano de argumentação poderia situar-se num plano exclusivamente laico, mas não é o caso da visão de Luther King.

Tal interdependência humana não resulta do acaso, mas de uma intencionalidade do Deus criador. Na sua inteligência da mensagem cristã, o pecado é a separação, concretizado na pulsão para agir como um ser separado, em competição com o outro – esta é a sua concepção de “pecado original”. Na sua perspectiva, a ideia de um Deus $\rho$  que apela ao agir humano como agir comunitário pode transcrever-se, de forma secular, na necessidade de um todo harmonioso que supere as contradições negadoras da justiça $\rho$  e da liberdade. Assim, o seu comprometimento com a não violência relaciona-se com a sua concepção de amor universal. Escolher a não violência é optar pela reconciliação da comunidade humana consigo própria.

O monge Thich Nhat Hanh é, no universo do Budismo, uma das figuras contemporâneas mais destacadas no que diz respeito à afirmação de uma via espiritual de não violência. Tornou-se promotor de um “Budismo comprometido” numa mudança sociopolítica baseada em alguns princípios do Budismo. As suas propostas privilegiam o conceito de “inter-ser”, a partir do qual se postula a radical interdependência de todos os fenômenos. Trata-se de uma releitura do princípio budista de “vazio”, enquanto explicitação de uma mundividência na qual nada existe por si mesmo – todas as coisas dependem de outras para existir. O “vazio” significa, aqui, paradoxalmente, estar “cheio” de tudo. Daqui decorre a ideia de que todos os

humanos – tanto os que cometem injustiças como os que as sofrem – estão em cada um de nós. Fazer mal a alguém é fazer mal a si mesmo; o amor de si é o amor dos outros, já que nós não “somos”, mas “inter-somos”.

A moderna reflexão religiosa sobre a violência tem fontes diversas. Mas o fato de se ter desenvolvido no quadro de uma geografia humana marcada por dinâmicas diversas de mundialização torna evidentes alguns eixos de aproximação, mesmo quando não decorre de uma via ativa de aproximação religiosa. Em termos gerais, pode-se afirmar que recusar a violência tende a traduzir-se como uma decisão, um ato da vontade, o que supõe um lento trabalho de libertação $\rho$  dos desejos $\rho$ , especialmente o de glória, sobretudo do “arquimedo” da morte $\rho$ . Um conseqüente praticante da não violência não deseja a morte $\rho$ , mas aceita morrer se essa for a conseqüência da sua decisão de não matar. A não violência lida com situações extremas, mas não é necessariamente maniqueísta, não demoniza o adversário; deseja e reconhece-o como capaz de conversão; ama-o precisamente ao rejeitar o princípio a partir do qual ele age. Nesse sentido, como explicitam Gandhi ou Luther King, para um militante da não violência não há inimigos. Tome-se como exemplo dessa concepção sapiencial de não violência um dos mais comentados ditos de Jesus de Nazaré: “Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem” (cf. Mt 5,44).

**Bibliografia:** BUTIGAN, K. et al. *Franciscan Nonviolence: Stories, Reflections, Principles, Practices, and Resources*. Las Vegas: Pace e Bene Nonviolence Service. 2003; CARMO, H. *Não-violência activa e sistema político*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa, ISCS, 1984; DALTON, D. *Mahatma Gandhi: Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996; GINZBURG, C. *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989. GIRARD, R. *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset, 1972; KING, M. L. *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.* New York: Harper Collins, 1991; LANZA DEL VASTO, G. *Techniques de la non-violence*. Paris: Denoël-Gonthier, 1971; MACCOBY, H. *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*. London: Thames and Hudson, 1982; MULLER, J.-M. *O princípio da não-violência: percurso filosófico*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998; HANH, T. N. *Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change*. Berkeley, CA: Parallax Press, 1993; REID, B. E. *Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence*. *The Catholic Biblical Quarterly*, 66, n. 2 (2004) p. 237-255; RICCEUR, P. A religião e a violência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (2000) p. 25-35; ROSA, J. M. S. A não-violência como horizonte de convivência. In: *Poética do mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*. Lisboa: Colibri, 2001. p. 807-819; VERMES, G.; GOODMAN, M. (Eds.). *The Essenes According to the Classical Sources*. Sheffield: JSOT Press, 1988; WEBEL, C.; Galtung, Johan (Eds.). *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London/New York: Routledge, 2007.

ALFREDO TEIXEIRA  
JOSÉ MARIA SILVA ROSA