



DOMENICO LOSURDO

La cultura de la no violencia

Una historia alejada del mito



TRADUCCIÓN DE HELENA AGUILÀ



EDICIONES PENÍNSULA

BARCELONA





Título original italiano: *La non-violenza*
© Gius, 2010. Laterza & Figli
Published by arrangement
with Marco Vigevani Agencia Letteraria

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47). Todos los derechos reservados.

Primera edición en castellano: septiembre de 2011
© de esta traducción: Helena Aguilà Ruzola, 2011
© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2011
Ediciones Península,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
info@edicionespeninsula.com
www.edicionespeninsula.com

VÍCTOR IGUAL · fotocomposición
REINBOOK · impresión
DEPÓSITO LEGAL: B. 23.380-2011
ISBN: 978-84-9942-099-8



ÍNDICE

ADVERTENCIA	9
INTRODUCCIÓN: DE LAS PROMESAS NO CUMPLIDAS DE PAZ PERPETUA A LA NO VIOLENCIA	11
1. Abolicionismo cristiano y pacifismo en Estados Unidos	19
2. Del abolicionismo pacifista a Gandhi y Tolstói	39
3. Gandhi y el movimiento socialista: ¿la violencia como línea de demarcación?	75
4. El movimiento anticolonialista, el partido de Lenin y el partido de Gandhi	115
5. La no violencia ante el fascismo y la Segunda Guerra Mundial	139
6. Martin Luther King como «Gandhi negro» y el radicalismo afroamericano	165
7. La fortuna de Gandhi en el mundo y la construcción del panteón de la no violencia	215
8. ¿De Gandhi al Dalai Lama?	231
9. «No violencia», «Revoluciones de Colores» y Gran Juego	275
10. Una no violencia realista en un mundo expuesto a la catástrofe nuclear	295
NOTAS	323
BIBLIOGRAFÍA	327
ÍNDICE ONOMÁSTICO	341



ADVERTENCIA

Las obras citadas con mayor frecuencia se abrevian del siguiente modo:

- A Gandhi, 1974 (los números incluidos antes de la barra remiten a las páginas de la edición original contenida en el vol. 44 de CW; los números posteriores, a las páginas de la traducción italiana utilizada por el autor).
- Ca Capitini, 1998.
- Cb Capitini, 1999.
- Cc Capitini, 1966.
- CW Gandhi, 1969-2001.
- EK Arendt, 1989.
- K King, 2000 y King, 2001 (los números incluidos antes de la barra remiten a las páginas de la edición original; los posteriores, a las páginas de la traducción italiana).
- LG Tendulkar 1990.
- LO Lenin 1955-1970.
- MEW Marx, Engels 1955-1989 (para la traducción italiana, el autor utiliza libremente las *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1972-1986, 16 vols.).
- TGd Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] 2009a.
- Tga Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] 2009b.

En las obras de varios volúmenes, el primer número remite al volumen, los posteriores, a las páginas.

ADVERTENCIA

En todas las citas, se han mantenido, suprimido o incluido cursivas según las necesidades dictadas por la exposición.

Me han ayudado en la búsqueda bibliográfica y la lectura del texto Stefano Azzarà, Paolo Ercolani, Giorgio Grimaldi (que además ha compilado el Índice de nombres) y Emanuela Susca. Vaya mi agradecimiento a todos ellos.



INTRODUCCIÓN

DE LAS PROMESAS NO CUMPLIDAS DE PAZ PERPETUA A LA NO VIOLENCIA

Un clima festivo acompañó el estallido de la Primera Guerra Mundial, sobre todo en Alemania. Las fotos nos ofrecen imágenes de jóvenes que corren a alistarse con el mismo entusiasmo que si acudieran a una cita erótica. También percibían el encanto de esta guerra «grande y maravillosa», según la definición de Max Weber, intelectuales de primerísima fila y amplios sectores de la población. Un testigo de excepción, Stefan Zweig (1968, p. 207), describió así el clima espiritual de Viena en los días inmediatamente posteriores a la declaración de guerra:



Cada individuo se disponía a echar en la gran masa ardiente su yo pequeño y mezquino para purificarse de todo egoísmo. En aquel momento grandioso, las diferencias de clase, lengua y religión se diluían en la gran corriente de la fraternidad.



La terrible prueba a la que se enfrentaba el país hacía necesaria la unidad coral del pueblo, una fusión de existencias y conciencias jamás experimentada hasta entonces. El inicio del gigantesco conflicto supuso:

la hora de la desindividualización (*Entselbstung*), del éxtasis común en el Todo (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). El amor ardiente por la comunidad rompe los límites del yo. Cada uno se convierte en una sola sangre y un solo cuerpo con los demás, todos unidos en fraternidad, dispuestos a anular el propio yo en el servicio.



INTRODUCCIÓN

Así se expresaba Marianne Weber (1926, p. 526), utilizando el lenguaje de la experiencia mística, ampliamente difundido en la cultura y la prensa de la época. Acudían al frente prestos a morir, sí, pero, especialmente en Alemania, la filosofía y la cultura dominantes concebían la lucha armada y la predisposición al sacrificio como una suerte de ejercicios espirituales, que librarían al individuo del pensamiento calculador, de la banalidad y vulgaridad de la existencia cotidiana, propiciando una comunión de los espíritus que, hasta ese momento, el conflicto social y el apego unilateral a los bienes materiales habían hecho imposible. En el frente, los soldados se veían obligados a soportar privaciones y sacrificios, a desafiar continuamente la muerte, pero tan duras pruebas constituían una beneficiosa pedagogía, que transformaba a chicos imberbes y faltos de solidez en hombres con personalidades firmes y maduras, con un sentido de la existencia más viril y profundo; naturalezas toscas e inconstantes volvían del frente ennoblecidas, con una percepción más aguda de los valores de la solidaridad y la vida asociativa.

De la guerra que acababa de empezar, en la que Italia aún no intervenía, Benedetto Croce esperaba una «regeneración de la vida social presente». No obstante, este comunitarismo de guerra con tendencias místicas, esta búsqueda apasionada de la autenticidad, intensidad y plenitud espiritual en el frente bélico no sobrevivieron a la sucesiva experiencia dolorosa de las masas. En las trincheras solo les aguardaban el fango, la disciplina férrea y la muerte. Con todo, al otro lado del Atlántico, poco después del fin de las hostilidades, Herbert Hoover, alto exponente de la administración norteamericana y futuro presidente de Estados Unidos, atribuía al reciente conflicto una función de «purificación de los hombres». En realidad, no hacía más que retomar, tardía y artificiosamente, una cuestión que en aquel entonces poseía escasa repercusión en la conciencia de los hombres.¹

Veinte años después, ni siquiera las primeras victorias triunfales del *Blitzkrieg* hitleriano lograron resucitar el entu-

INTRODUCCIÓN

siasmo de julio y agosto de 1914. Sin ánimo de ofender a los posmodernos, que no pierden ocasión de menospreciar la idea de progreso, las grandes experiencias históricas, a menudo trágicas, no transcurren sin dejar huellas profundas y enseñanzas más o menos difundidas. Se puede y se debe insistir en el carácter extremadamente tortuoso del proceso histórico, pero hablar de progreso es, en última instancia, reconocer la capacidad de aprendizaje de los hombres y la irreversibilidad del tiempo histórico, la imposibilidad del retorno a un tiempo anterior y las experiencias históricas que han marcado a generaciones enteras de hombres. El clima entusiasta de julio y agosto de 1914 no se repetirá, pues se ha producido un desencanto que deja su impronta. La guerra ya no puede compararse a unos ejercicios espirituales, no se puede recibir como una fiesta o un momento necesario y positivo del proceso de formación y maduración de la existencia «auténtica». En palabras de Hegel, ya no se puede borrar la experiencia de la «seriedad» o del «dolor» de lo «negativo» (Hegel, 1969-1979, vol. III, p. 24).

Y lo mismo puede decirse de la revolución. En su momento, la caída del zarismo y los hechos de febrero de 1917 fueron recibidos en Rusia como una Pascua de Resurrección. Círculos cristianos y sectores importantes de la sociedad esperaban una regeneración total, el surgimiento de una comunidad espiritualmente renovada e íntimamente unificada. Ya no habría espacio para la división entre ricos y pobres, ni para el robo, la mentira, la blasfemia o la ebriedad. Meses después, dicho ambiente tuvo una réplica aún más enfática. «Se están haciendo realidad el cuarto salmo de las Vísperas Dominicales y el Magnificat: los poderosos despojados del trono y el pobre rescatado de la miseria»: así es como interpretaba el octubre bolchevique Pierre Pascal, un observador galo y ferviente cristiano. Y, lejos de Rusia, el joven Ernst Bloch, en la primera edición de *El espíritu de la utopía*, esperaba la desaparición de la «moral mercantil, que consagra lo peor que hay en el



INTRODUCCIÓN

hombre» y la «transformación del poder en amor» (cf. Losurdo, 2008, pp. 56-57 y 67).

El ingenuo entusiasmo, estimulado por la caída de un Antiguo Régimen universalmente odioso y, en octubre, por el fin (o la aproximación al fin) de una carnicería bélica que todo el mundo consideraba intolerable y monstruosa, no pudo evitar que surgieran contradicciones y conflictos sangrientos dentro del nuevo sistema. Al igual que el comunitarismo de guerra con tendencias místicas o la concepción de la lucha armada y de la vida en el frente en clave espiritual y existencial, las exaltadas esperanzas revolucionarias de renovación total de la sociedad y la existencia humana también padecían el terrible impacto del desarrollo histórico real. En ambos casos, se advertía de modo imborrable la experiencia de la «seriedad» y del «dolor» de lo «negativo».

El siglo xx está lleno de guerras y revoluciones que, de distintas formas, prometen conseguir la paz perpetua, es decir, está lleno de violencias que afirman querer erradicar de una vez por todas el azote de la violencia. En 1900, el general francés H. N. Frey definió la expedición conjunta de las grandes potencias que reprimieron despiadadamente el levantamiento de los bóxers en China, donde perpetraron auténticas masacres, como el cumplimiento del «sueño de unos políticos *idealistas*, los *Estados Unidos del mundo civilizado*», como el principio de un mundo sin fronteras estatales ni conflictos entre Estados (LO, 39; 654). La unidad de los países «civilizados» en la lucha contra la barbarie «asiática» reforzaba dicha esperanza. En realidad, catorce años después, el horror de la Primera Guerra Mundial se hallaba ante los ojos de todo el mundo, y sus protagonistas eran, en primer lugar, esos países «civilizados» que, anteriormente, se habían propuesto garantizar el orden y la paz con sus expediciones punitivas. Pese a todo, la ideología según la cual la guerra promovía la causa de la civilización y la paz no se extinguió. En Italia, Gaetano Salvemini (1963, p. 361) pedía así la intervención de su país en la carni-



INTRODUCCIÓN

cería que acababa de empezar: «Esta *guerra* tiene que acabar con la *guerra*». No era lícito desertar de «la guerra por la paz», por emplear la expresión que da título al artículo citado. Es la ideología de la Entente que, más tarde, con la intervención de Estados Unidos, suscribirá Wilson: la derrota de los imperios centrales, estigmatizados como sinónimo de autoritarismo, y la consiguiente difusión a gran escala de la «libertad política» y la «democracia» harán posible la «paz definitiva (*ultimate*) del mundo» (Wilson, 1927, vol. I, p. 14).

Lenin no tuvo dificultad en mostrar la falsedad de tal consigna: Alemania, que constituía el objetivo principal de la cruzada de la Entente por la causa de la democracia y la paz, también enarbolaba la bandera de la lucha contra el despotismo belicista, y la enarbolaba contra un país que formaba parte de la coalición antialemana: la Rusia zarista. El hecho de apelar por todos los medios a la difusión de la libertad y la democracia, lejos de promover la «paz definitiva», funcionaba a la perfección como ideología de guerra para ambos bandos, es decir, servía para alimentar una carnicería interminable. Por tanto, a los ojos de Lenin, solo se podía alcanzar la paz perpetua a través de un camino distinto: abatir el sistema político-social que, tanto en Alemania como en la coalición antialemana, había impulsado las ambiciones expansionistas y hegemónicas, la carrera armamentista y la guerra. Así, las raíces del desastre se extirparían de una vez por todas, y seguiría el triunfo universal no ya de la democracia «burguesa», sino del socialismo. Solo que, una vez más, el desarrollo histórico resultó muy distinto: al final, el «campo socialista» se disolvió a causa de tensiones agudas, conflictos armados y guerras entre países que, sin embargo, habían dejado atrás el capitalismo.

Después de las tragedias que se produjeron a lo largo del siglo xx, después de las promesas que incumplieron guerras y revoluciones, nos sentimos inclinados a repetir lo que dijo Karls Valentin (en Magris, 2001, p. xii), el cabaretero amigo de Brecht: «¡Antes el futuro era mejor!». El futuro no aparece



INTRODUCCIÓN

tan brillante como para justificar la violencia (bélica o revolucionaria) que podría hacerlo realidad. Ahora bien, tampoco estamos asistiendo a la desaparición de las extraordinarias construcciones ideológicas, de las «grandes narraciones del siglo xix» que menciona Jean-François Lyotard (1985, p. 70). En este sentido, el progreso, en contra de lo que teorizan los posmodernos, es decir, los grandes críticos de la idea de progreso, resulta parcial y frágil. En la actualidad, sigue teniendo consecuencias nefastas la «gran narración» según la cual la difusión universal de la democracia, incluso mediante la fuerza de las armas, sesgaría de una vez por todas las raíces de la guerra, allanándole así el camino a la paz perpetua. En nombre de tan exaltante perspectiva se despliegan «operaciones policiales internacionales» devastadoras y sangrientas. Con todo, estas guerras, pese a contar con un sofisticado aparato mediático que las publicita y las maquilla, ya no son capaces de suscitar el entusiasmo coral y el encanto del pasado.

Las decepciones que ha suscitado el desarrollo real del siglo xx provocan un estado de ánimo y una actitud que podrían sintetizarse así: en vez de posponer la no violencia hasta un futuro político-social tan problemático, ¿no sería mejor practicarla en el presente? Si recurrimos a las armas con el fin de producir cambios en el plano interior e internacional, ¿no va a ocurrir lo mismo que con otras prácticas violentas —la caza de brujas, la esclavitud, los duelos— que gozaron de gran fortuna en el pasado y, en cambio, ahora resultan difícilmente comprensibles?

En 1896, León Tolstói, tras pronosticar un mundo sin guerra, argumentaba: «Ese tiempo está cerca [...] Solo quedará un vago recuerdo de la guerra y del ejército en la forma en que hoy existen» (Tolstói, 1983, pp. 35-38). Es una profecía formulada poco antes del inicio del siglo xx, la centuria en la que estallaron guerras en todos los lugares del mundo, con modalidades particularmente monstruosas. En 1905, mientras Rusia vivía una revolución que amenazaba la autocracia zarista,



INTRODUCCIÓN

Tolstói formuló otra profecía: «La revolución se sobrevive a sí misma», (*ibid.*, pp. 118-119). Se había cerrado un ciclo y se abría otro, dentro del cual la transformación radical de la sociedad se llevaría a cabo por vía pacífica. Huelga decir que los acontecimientos sucesivos, tanto en Rusia como en el resto del mundo, también desmintieron esta segunda profecía.

Sabemos las lágrimas y la sangre que se han derramado por culpa de los proyectos (de distinta índole y con variados resultados) de transformación del mundo mediante guerras o revoluciones. A partir de 1921, tras la publicación del ensayo de Walter Benjamin, la filosofía del siglo xx entró de lleno en la «crítica de la violencia», aun cuando ésta pretendiera ser un «medio con fines justos» (Benjamin, 1982, p. 5). Pero ¿qué sabemos de los dilemas, «traiciones», decepciones y auténticas tragedias con que ha tropezado el movimiento inspirado en el ideal de la no violencia?





I

ABOLICIONISMO CRISTIANO Y PACIFISMO EN ESTADOS UNIDOS

¿DEL CRISTIANISMO ORIGINARIO AL PACIFISMO ABOLICIONISTA CRISTIANO?

En Estados Unidos emergen los primeros grupos que se proponen construir un sistema político-social basado en la no violencia. En 1812, mientras arrecian las guerras napoleónicas y Estados Unidos está en guerra contra Gran Bretaña, un ferviente cristiano, David L. Dodge, publica lo que podríamos considerar el primer manifiesto del incipiente movimiento de la no violencia: *War Inconsistent with the Religion of Jesus Christ*, tal es el llamativo título del libro, en el cual se afirma que es necesario abstenerse de la violencia y de tomar parte en ella en todos los casos, aunque sea indirectamente. Y que es necesario desafiar sin vacilaciones a los gobiernos que no respeten la ley divina. «El espíritu del martirio es el verdadero espíritu del cristianismo», y debe considerarse «criminal» cualquier acto que contradiga el «Sermón de la Montaña» y que pretenda legitimar la violencia (en Ziegler, 1992, pp. 3, 21, 27 y 30-31).

En 1828, se constituye la American Peace Society, de la que, diez años después, se separa un grupo de orientación más radical, la New England Non-Resistance Society. La intención proclamada del movimiento es volver al cristianismo originario, aunque dos de sus declaraciones programáticas resultan llamativas. En primer lugar, afirman que, para recuperar el mensaje evangélico en toda su pureza, es necesario distanciarse del Antiguo Testamento y del tema, muy presente en el mismo, de las guerras santas o guerras del Señor. En segundo



lugar, sostienen que Dios no «limitó los preceptos del Evangelio a los individuos», sino que también son aplicables a los Estados; por tanto, en el ámbito social debe condenarse la guerra y cualquier forma de violencia (Ziegler, 1992, pp. 27-29). Resultan, pues, claras las novedades con respecto al cristianismo de los primeros siglos, en el cual existían líneas de continuidad con el Antiguo Testamento y no se condenaba el servicio militar; cuando los primeros cristianos no lo hacían, era para no prestar juramento de obediencia a un emperador que, en la situación de emergencia provocada por las invasiones bárbaras, solía dejar que lo adorasen como a una divinidad. Y la negativa a prestar juramento, más que un proyecto de construcción de una sociedad nueva, constituía un testimonio de fidelidad al único Dios verdadero y a la auténtica religión.

Es importante señalar que, en el movimiento que nos ocupa, «la abolición de la esclavitud es parte integrante de la doctrina de la no resistencia», como declara solemnemente la Non-Resistance Society (en Ziegler, 1992, p. 75), lo cual supone otro elemento nuevo. No es una vuelta al cristianismo originario, ni tampoco a los cuáqueros. Estos últimos, pese a sus méritos, también legitimaron durante mucho tiempo la esclavitud: William Penn «compró y poseyó esclavos»; en las primeras décadas del siglo XVIII, «un gobierno de Pensilvania con mayoría cuáquera promulgó duras leyes para los esclavos» (Davis, 1971, p. 349). En cuanto a la política internacional, los cuáqueros condenaron la violencia con la mirada puesta en el Occidente cristiano, tal como se evidencia en el ensayo de 1693 en el que Penn aboga por restablecer «la paz en Europa», entre otras cosas, para hacer frente a la amenaza de los turcos (Raumer, 1953, pp. 321-341). Hoy, al leer a los abolicionistas pacifistas estadounidenses, vemos tras ellos la acción de la Revolución francesa, que abolió la esclavitud y nutrió la esperanza de que la caída del Antiguo Régimen significara el fin de las guerras de gabinete e incluso de las guerras propiamente dichas.

En París, Mirabeau proclamó que, tras la conquista de la «libertad general», desaparecerían los «celos insensatos que atormentan a las naciones» y surgiría la «fraternidad universal». ¹ Tras señalar el despotismo, la ambición y la sed de dominio de las cortes feudales como causas de las incesantes guerras que, hasta entonces, habían azotado a la humanidad, numerosos protagonistas de la revolución vieron perfilarse el cumplimiento del «sueño filantrópico del abad de Saint-Pierre», es decir, de la paz perpetua. ² Este clima espiritual halló su más alta expresión en el tratado de Kant *La paz perpetua*, publicado en 1795:

En una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, y que, por tanto, no es republicana, la guerra es lo más fácil del mundo, porque el soberano no es un miembro del Estado, sino su propietario. Y éste no renuncia a sus banquetes, cacerías, casas de placer, fiestas de corte, etc., a causa de la guerra, y puede declarar la guerra como una especie de juego, por causas insignificantes (Kant, 1965, p. 294).

Todo cambiaría con la proclamación a escala europea o mundial de la constitución «republicana» o representativa, es decir, con la introducción de un sistema político capaz de controlar el poder desde abajo, como había sucedido en Francia.

Aquí nos hallamos ante la que, históricamente, es la primera promesa de paz perpetua cimentada en una revolución y una transformación radical de las relaciones políticas. Y vemos cómo, en los albores de la historia contemporánea, antes del siglo xx, ya se manifiesta la dialéctica de las promesas incumplidas de paz perpetua. A partir del Termidor, el país protagonista de la revolución dio muestras de un irrefrenable impulso expansionista. El carácter problemático del discurso de la Revolución francesa y del propio Kant resultaba muy evidente, sobre todo en el continente americano. Allí, entre 1812 y 1815, tuvo lugar una guerra entre Estados Unidos y Gran Bretaña,

países que, en ese momento, poseían las más avanzadas constituciones representativas o «republicanas» en el sentido kantiano del término. Ello no evitó el estallido de las hostilidades; de hecho, el conflicto se desarrollaba con tal furor ideológico que Thomas Jefferson llegó a declarar que solo concluiría definitivamente con el «exterminio» de una de las partes contendientes (*cf.* más adelante, cap. X, § 5).

La posibilidad de superar la condición de violencia y alcanzar la paz perpetua, apoyándose en el cambio político y la comunión de las instituciones «republicanas», resultó ser un proyecto ilusorio. El movimiento pacifista y abolicionista cristiano no podía ignorar dicho resultado, como tampoco lo hizo, más tarde, Friedrich Engels en el *Anti-Dübring*: «La paz perpetua que habían prometido se transformó en una guerra de conquistas sin fin» (MEW, 20; 239). Con todo, el movimiento socialista —y Marx y Engels— sigue abrazando la idea de los revolucionarios franceses y de Kant: la paz perpetua se alcanza derrocando el sistema político-social en el que hunde sus raíces el azote de la guerra; solo que ahora dicho sistema no es el Antiguo Régimen feudal y absolutista, sino la sociedad basada en la opresión de clases, ya sea feudal o capitalista. En cambio, la American Peace Society y la Non-Resistance Society consideran que, para resolver el problema, es necesario redescubrir el mensaje cristiano «originario» y hacer que penetre de forma progresiva en la conciencia de los hombres.

Pese a todo, los dos movimientos estadounidenses también heredan algo de la Revolución francesa y del período ilustrado que constituyó su preparación ideológica. No debe infravalorarse el significado de la ruptura con el tema de las guerras del Señor del Antiguo Testamento, un tema muy utilizado por los pastores protestantes estadounidenses con el fin de presentar como «santas» las guerras contra los pieles rojas y contra franceses e ingleses. También es relevante el proyecto de construcción de un sistema político que no se caracterice por la violencia en el plano internacional ni en el plano interior. Y, sobre

todo, da que pensar la vinculación entre guerra y esclavitud. Durante mucho tiempo, se legitimó dicho vínculo apelando al derecho de guerra que el vencedor ejercía sobre el perdedor (baste recordar a Grozio). Por su parte, Rousseau, autor que gustaba mucho a los jacobinos, denunció la esclavitud como una continuación del estado de guerra. Y, en *La paz perpetua*, Kant afirma admirar a la Revolución francesa por haber abolido la esclavitud en las colonias y haber sentado las bases para hacer realidad el ideal de paz (Kant, 1965, pp. 303-305). Dentro del pacifismo abolicionista cristiano practicado en Estados Unidos, la condena de la guerra como expresión total de la violencia va estrechamente unida a la denuncia de la esclavitud. Una denuncia tan clara e intransigente que les parece «fanática» a los ideólogos del Sur esclavista, quienes no dudan en comparar a los abolicionistas cristianos estadounidenses con los jacobinos franceses.

Confirma el vínculo indisoluble entre ambas causas la agresión que, poco antes de la mitad del siglo XIX, Estados Unidos inflige a México. En un Texas anexionado a la república norteamericana, los vencedores introducen de nuevo la esclavitud abolida durante la guerra de independencia contra España. Es el momento de gloria del movimiento pacifista americano, en estos años unido —pese a sus articulaciones y divisiones internas— por el desdén hacia la «guerra por la esclavitud» y la «depravación sin escrúpulos» (Ziegler, 1992, pp. 109 y 112). Los acontecimientos vienen a confirmar el programa político e ideológico del movimiento pacifista en su conjunto, aunque permanece en la sombra la cuestión de los pieles rojas; según parece, la violencia contra un pueblo «paganos» no suscita la misma carga de indignación que la esclavitud impuesta a un pueblo ampliamente cristianizado.

El período feliz del movimiento contra la violencia de la guerra y la esclavitud no durará mucho. Pronto aparecen los primeros síntomas de crisis: ¿qué actitud conviene adoptar frente a la revolución que agita toda Europa en 1848? En Fran-



LA CULTURA DE LA NO VIOLENCIA

cia, la rebelión comporta la abolición definitiva de la esclavitud en las colonias (que Napoleón había restaurado) y la proclamación de una república decidida a relanzar las esperanzas y las promesas de paz perpetua surgidas en la Gran Revolución de 1789. A diferencia de lo ocurrido durante la guerra de Estados Unidos contra México, ahora pacifismo y abolicionismo viven en la contradicción, pues se consigue abolir la esclavitud e izar la bandera de la paz mediante una revolución violenta. Ante la dificultad de la nueva situación, la American Peace Society recurre a un subterfugio: celebra los resultados, pero pasa por alto la revolución que los ha provocado (*ibid.*, p. 126).

LA REPRESIÓN DE LOS CIPAYOS: ¿GUERRA U OPERACIÓN POLICIAL?

Los dilemas políticos y morales que se obviaron en 1848 aparecieron de forma más aguda nueve años después. En la India, los cipayos, soldados indios reclutados por el poder colonial, inician una rebelión salvaje y, en ocasiones, ciegamente sanguinaria, a la que siguió una represión no menos feroz, caracterizada por una crueldad más sistemática. La voz autorizada de la indignación unilateral por los «horrores» de los insurgentes es la de Tocqueville, quien asegura que una nueva caída de la India en la «barbarie» sería «desastrosa para el porvenir de la civilización y el progreso de la humanidad». Por ello, el país guía de Occidente en aquel momento debe actuar enérgicamente con el fin de restablecer el orden público en la colonia: «En nuestros días, no hay casi nada imposible para la nación inglesa, siempre que ésta invierta todos sus recursos y toda su voluntad».³

Las tendencias dominantes en Occidente también influyen en la American Peace Society. La mayoría argumenta de este modo: el dominio de Inglaterra sobre la India tiene un origen legítimo, y sus gobernantes tienen la obligación de mantener



el orden y hacer que se respete. En otras palabras, los rebeldes cometen el error de recurrir a la violencia, de violar las normas legales vigentes, de ser, en última instancia, criminales al margen de la ley. Así pues, no es una guerra, sino un enfrentamiento entre delincuencia común y fuerzas del orden. El apoyo a estas últimas no compromete la causa pacifista, la causa de un movimiento cuya misión es luchar en contra de las guerras propiamente dichas, de los conflictos armados entre Estados. Puede parecer una réplica de la actitud que adoptaron en 1848. Y, realmente, hay un elemento de continuidad: en el primer caso ignoran las guerras civiles (las revoluciones) y en el segundo, las guerras que declara la potencia colonial dominante. Por otra parte, no debemos perder de vista el fuerte elemento de discontinuidad: si bien con ciertas reticencias, nueve años antes habían visto con buenos ojos el movimiento revolucionario, mientras que ahora apoyan abiertamente a las fuerzas de represión. En 1848, respaldaron, aunque de modo incierto e implícito, la revolución que prometía la paz perpetua; en cambio, ahora el principio general de la no violencia se centra en la rebelión violenta de los oprimidos, sin criticar siquiera los (brutales) métodos empleados para restablecer el orden.

Y ahí se produce una dolorosa ruptura: la sociedad hermana constituida en Inglaterra, la London Peace Society, no comparte la actitud de la American Peace Society, y, tras disociarse de esta última, no duda en hablar de guerra al referirse al conflicto de la India y, por ende, en condenar la violencia del gobierno inglés. Tal denuncia se concentra ante todo en «la desmesurada codicia y ambición» de la potencia colonial, sus «desvergonzadas agresiones», su pretensión de «gobernar la India con espada» y la «degradación de 150 millones de personas (Ziegler, 1992, pp. 127-128). Así, mientras que una facción del movimiento pacifista no está dispuesta a subsumir en la categoría de violencia la represión del levantamiento, la otra facción se niega a recurrir a dicho subterfugio. Sin embargo, aunque la London Peace Society condena las distintas formas



LA CULTURA DE LA NO VIOLENCIA

de violencia que despliega cada parte contendiente, al final acaba por jerarquizarlas, y señala con el dedo en primer lugar la violencia colonialista.

No diverge mucho la postura de Marx frente a la «catástrofe», el cual reconoce que los insurgentes son responsables de acciones horribles y, a un tiempo, desprecia la indignación moral en sentido único que muestran los partidarios del colonialismo y la civilización occidental: «Por abominable que sea, la conducta de los cipayos es un reflejo, en forma concentrada, de la conducta de los ingleses en la India», quienes siguen ejerciendo despiadadamente un poder sobre la vida y la muerte y, en su correspondencia, acostumbran a jactarse de las infamias que protagonizan (MEW, 12; 285-287).

GUERRA CIVIL Y ESCISIÓN DEL MOVIMIENTO PACIFISTA

A la crisis del movimiento en ambas orillas del Atlántico se añade otra crisis, más grave cuanto más se condensan las nubes que anuncian la tormenta de la Guerra de Secesión en Estados Unidos.

En 1850, se aprueba la *Fugitive Slave Law*, que permite a los propietarios del Sur recuperar a los esclavos refugiados en el Norte y comporta el riesgo de que los negros libres considerados esclavos fugitivos acaben esclavizados. Es una situación nueva, que plantea un dilema moral. Durante mucho tiempo, los seguidores de la «no resistencia» habían incitado a los esclavos a la desobediencia pacífica frente a una ley injusta y tiránica, y les habían aconsejado huir. Y ahora, ¿qué comportamiento había que sugerirles a los esclavos? Con la entrada en vigor de la nueva ley, su única esperanza residía en prolongar su fuga hasta Canadá. El problema era que, para llegar a la tierra prometida, tenían que burlar —a veces con el apoyo de los blancos abolicionistas— a las fuerzas del orden dispuestas a hacer que se respetara la ley y, por tanto, a capturarlos. Así,



el principio de la no resistencia vive un momento crítico, tal como demuestran los enfrentamientos que se producen durante las cacerías organizadas para recuperar al ganado humano que ha huido de sus «legítimos» propietarios. Para no caer en la violencia, ¿es necesario cambiar la línea de conducta e inducir a los esclavos fugitivos a entregarse dócilmente a las fuerzas del orden, es decir, al poder absoluto (y tal vez a la venganza) de sus amos? En este caso, los abolicionistas cristianos logran mantener su pureza y coherencia no violentas, aunque lo hacen colaborando indirectamente con la violencia de la esclavización o reesclavización, e imponiendo a los esclavos fugitivos una suerte de penitencia obligatoria (Ziegler, 1992, pp. 132-137).

Todo ello suscita un debate en el que se percibe una marcada y comprensible tendencia a la escisión. Tendencia que se agrava cuando la guerra civil incubada en la Unión deja de ser algo latente para convertirse en un hecho manifiesto. En 1854, en Kansas, el enfrentamiento entre defensores y detractores de la esclavitud desemboca en la formación de dos gobiernos opuestos y dos bandos armados hostiles. Y, una vez más, el movimiento de la no violencia y la no resistencia debe afrontar un dilema moral. Durante mucho tiempo, en el movimiento se creyó que la esclavitud, al ser un fenómeno exclusivo del Sur, acabaría extinguiéndose tras un proceso que se intentaba acelerar al máximo mediante una rebeldía incesante, aunque pacífica. Entonces, ¿cómo afrontar el proyecto cada vez más perfilado del Sur, es decir, su pretensión de ampliar, incluso con la fuerza de las armas, el territorio donde instaurar un estatus que era, esencialmente, sinónimo de violencia? Hombres y mujeres que, en muchos casos, se habían formado leyendo la prensa publicada por un movimiento que llevaba décadas en la vanguardia del abolicionismo, luchaban contra dicho proyecto, y a menudo eran víctimas de agresiones de las bandas sudistas. ¿Ahora iban a dejar solos a esos luchadores?

Una pregunta que angustia a Charles Stearns, una de las figuras más rigurosas del movimiento no violento y abolicionista. En 1840, se negó a formar parte de la milicia y a pagar la multa que le imponían por incumplir dicha obligación, de modo que terminó en la cárcel. A diferencia de otros exponentes del movimiento, más dúctiles o pragmáticos, Stearns consideraba inadmisibile el hecho de recurrir no solo a la violencia propiamente dicha, sino a la «fuerza física no injuriosa» para neutralizar a un delincuente. En septiembre de 1855, aún se muestra esperanzado: «Siempre pueden practicarse la no resistencia y el rechazo a obedecer al diablo». Pero no tarda en sucumbir a una crisis irremediable: ¿los seguidores de la no violencia pueden asistir sin reaccionar a la expansión de la esclavitud? ¿Pueden ver cómo hieren y matan a quienes intentan oponerse a ella? En diciembre del mismo año, Stearns declara: «No participo en los preparativos de la guerra, pero temo que, si estalla la lucha, no seré capaz de permanecer al margen y ver morir a mis hombres sin coger un fusil y apretar el gatillo». Es lo que ocurre poco después: a principios de 1856, Stearns cruza el Rubicón. No obstante, persiste en su intento de conciliar la profesión de fe no violenta con su participación en la lucha armada. Tras afirmar que no podía permanecer inerte mientras los esclavistas, en Kansas, asesinaban abolicionistas a sangre fría, prosigue así:

La no resistencia solo prohíbe quitarle la vida a un ser humano. Pero Dios no se refería a estos demonios, descendiente de Satanás, a quienes se debe matar como si fueran leones y tigres. Siempre he dicho que mataría a un animal salvaje. Si ataco a los seres infernales procedentes de Missouri, lo haré basándome en el mismo principio [...] No lo haría si fuesen enemigos corrientes, pero ellos no son hombres, sino animales salvajes [...] Siempre he amado a todos los hombres, pero estos locos sinvergüenzas, borrachos por más señas, no son hombres (en Ziegler, 1992, pp. 116-117).

Para Stearns, no existe contradicción entre el principio de la absoluta inviolabilidad de la vida humana y su decisión de empuñar las armas contra los esclavistas, debido a que éstos no pertenecen a la categoría humana, sino que son animales o demonios. De este modo, salva la coherencia formal, aunque la violencia no disminuye en absoluto; al deshumanizar al enemigo, Stearns no parece sospechar que consignas semejantes a las que él ha lanzado presidieron el genocidio de los pieles rojas.

Por otra parte, hay que considerar la proclamación de la secesión en el Sur y la formación de la Confederación esclavista. Está muy claro que solo existen dos opciones: recoger el guante que han lanzado los propietarios de esclavos y sofocar por la fuerza su rebelión, o bien consentir que se eternice la violencia inherente a la esclavitud. Inicialmente, la American Peace Society se muestra favorable a una separación no violenta de las dos partes de la Unión. Algunos, incluso, ven dicha perspectiva como un momento de inflexión en la historia universal, un paso importante hacia el estado de paz perpetua. Tal como escribe George Beckwith en el *American Advocate of Peace*, es la ocasión de demostrar que siempre es posible evitar la guerra. Estados Unidos, un ejemplo de organización política fundada en el autogobierno y la democracia (sin tener en cuenta la suerte que corren pieles rojas y negros), puede «dar a las naciones atónitas otra lección más sublime: una nación puede dividirse o rebelarse sin derramamiento de sangre». Pero lo cierto es que después de Fort Sumter, es decir, después de que la Confederación iniciara las hostilidades al atacar militarmente y expugnar a las tropas de la Unión que ocupaban su territorio, se esfuma la posibilidad de un conflicto pacífico. Algunos, al comprender que ya no hay espacio para la profesión de fe no violenta ni en el Norte ni en el Sur, huyen a Londres. Pero esta huida del país y de las propias responsabilidades no es universalizable. A pesar de las constantes polémicas y las acusaciones de traición, la American Peace Society toma partido mayoritariamente a favor de Lincoln.

En este caso, para justificar su postura, el movimiento en defensa de la no violencia vuelve a recurrir a la estrategia argumentativa utilizada durante la rebelión de los cipayos: no se trata de una guerra, sino de una insurgencia criminal y de su justa represión; los soldados de la Unión, más que militares propiamente dichos, son policías al servicio del orden público. El planteamiento suscita comentarios irónicos, debido al inusitado alcance de la supuesta operación policial, en la que cientos de miles de hombres libran batallas que, durante años, devastan gran parte del territorio y conllevan grandes derramamientos de sangre. En cualquier caso, si el ejército de la Unión es un cuerpo de policía que intenta restablecer el orden, entonces los soldados de la Confederación son comparables a delincuentes comunes, y la justicia debe perseguirlos incluso después del fin del conflicto. Así, los pacifistas aparentemente más coherentes acaban siendo los más proclives a rechazar cualquier medida de clemencia para los vencidos, y en primer lugar para el presidente de la Confederación (Ziegler, 1992, pp. 150-156). En cierto modo, la no violencia se ha transformado en su opuesto, es decir, en un incremento y una prolongación de la violencia.

LA DIFÍCIL EVOLUCIÓN DE WILLIAM L. GARRISON

Más compleja y atormentada es la evolución de William L. Garrison, el líder más prestigioso del movimiento abolicionista y no violento. En la época de la crisis de Kansas, Garrison criticó duramente a Stearns y a los partidarios de la resistencia armada contra las bandas sudistas, pues, al justificar la violencia empleada contra los «animales salvajes», argumentan exactamente igual que los esclavistas, deshumanizando a los negros para poder privarlos de su libertad. Además, ello contraviene los principios evangélicos, que imponen «amar» y no «matar» a los enemigos (Garrison 1885-1889, vol. III, pp. 436-437).

En los años inmediatamente posteriores, Garrison denuncia el hecho de que los abolicionistas «sean cada vez más belicosos y tiendan a repudiar los principios de la paz», se dejen llevar por el «espíritu de la violencia», cometan «actos sangrientos» y comprometan así su «poder moral». Todo ello es inaceptable: «Por mucho que deteste la opresión que ejerce en el Sur el propietario de esclavos, éste sigue siendo un hombre, para mí, sagrado. Es un hombre, y no es lícito que le haga daño, ni con mi mano ni con mi consentimiento». Además, declara: «No creo que las armas de la libertad hayan sido nunca ni puedan ser las armas del despotismo» (*ibid.*, p. 473).

Por otra parte, durante la noche del 16 al 17 de octubre de 1859, irrumpe en Virginia John Brown, ferviente abolicionista del Norte, e intenta desesperadamente que los esclavos del Sur se subleven, pero fracasa. Es el momento del punto de inflexión en la evolución de Garrison. El 21 de octubre, desde las páginas de *Liberator*, órgano del movimiento que él mismo dirige, tras definir el plan de Brown como una iniciativa «mal concebida, salvaje y, según parece, insana, aunque desinteresada y bien intencionada», añade:

Nuestro punto de vista sobre la guerra y el derramamiento de sangre, aunque sea por la mejor de las causas, es de sobra conocido, y no es necesario repetirlo aquí. Ahora bien, quienes están orgullosos de la lucha revolucionaria de 1776 no pueden negarles a los esclavos el derecho a seguir el ejemplo de nuestros antepasados (*ibid.*, p. 486).

En otras palabras, persiste la condena al hecho de que Brown recurriese a la violencia, aunque pocos pueden pronunciarla en Estados Unidos, donde se rinde culto universal a los Padres Fundadores, protagonistas de la sangrienta revuelta de 1776. Es decir, si se justifica la revolución americana por la independencia, no hay motivo para no justificar la revolución antiesclavista.

Tras la muerte de Brown en la horca, la satisfacción del Sur por el orden restablecido impulsa a Garrison a dar un paso más:

Soy un no resistente, y creo en la inviolabilidad de la vida humana en cualquier circunstancia. Por tanto, en nombre de Dios, yo desarmo a John Brown y a todos los esclavos del Sur. Y no me detengo ahí; si lo hiciese, sería un monstruo. También desarmo, en nombre de Dios, a todos los propietarios de esclavos y a todos los tiranos del mundo [...] Soy un no resistente, deseo la abolición pacífica de la esclavitud y he trabajado incesantemente para conseguirla, apelando a la razón y la conciencia del propietario de esclavos. Sin embargo, pese a ser un hombre de paz a ultranza, estoy dispuesto a desear el éxito de cualquier insurrección de esclavos en el Sur y en cualquier otro país esclavista [...]

Dondequiera que haya una contienda entre oprimidos y opresores y ambas partes vayan armadas, Dios sabe que mi corazón siempre está junto al oprimido y en contra del opresor. Por tanto, una vez que han comenzado, solo puedo desear el éxito de todas las insurrecciones de esclavos. Doy gracias a Dios cuando los hombres que creen en su derecho y deber de empuñar armas carnales son lo bastante avanzados para trasladar dichas armas del campo del despotismo al campo de la libertad. Ello es un indicio de progreso, un signo positivo de crecimiento moral. Es un camino hacia la sublime ideología de la no resistencia, y es el método de Dios para hacer llegar el castigo a la cabeza del tirano. Antes que ver hombres llevando sus cadenas con espíritu cobarde y servil, yo, como hombre de paz, preferiría ver cómo éstos le rompen la cabeza al tirano con sus cadenas (*ibid.*, pp. 491-492).

En la medida en que es posible orientarse en este laberinto de dudas, oscilaciones y escisiones, podemos sintetizar así la idea que emerge: la no resistencia sigue siendo la ideología «sublime», divinamente inspirada; y por eso Brown, a pesar de sus intenciones nobles y su comportamiento heroico, es culpable. Pero ¿qué actitud debe adoptarse ante una insurrección de esclavos emprendida de forma autónoma? En tal caso, los esclavos

vistas aún tienen menos derecho a erigirse en garantes de la legalidad y el orden contra los ataques perpetrados por los defensores de la violencia. En realidad, las autoridades del Sur que se ocupan de mantener el *statu quo* no son menos violentas que los esclavos empeñados en cambiarlo. Y, ante un conflicto en el que ambos bandos recurren a «armas carnales», uno solo puede tomar partido distinguiendo entre opresores y oprimidos y, claro está, deseando la victoria de los segundos. Por otra parte, los oprimidos, al sublevarse —aunque sea de forma inmadura y reprochable— contra una condición que es la expresión más concentrada de la violencia y la violación de la ley divina, demuestran una sensibilidad moral de la que carecen tanto los propietarios de esclavos como quienes bajan la cabeza ante la injusticia. En este sentido, la violencia de los rebeldes constituye un progreso moral, y puede que sea el instrumento divino para castigar una infamia intolerable.

Después de Fort Sumter, Garrison no tiene dudas. El ataque de las tropas del Sur provoca una ola de indignación patriótica y furor bélico en el Norte que suscita el entusiasmo del ex teórico de la no resistencia, quien afirma: «Una sublevación así en todas las ciudades, pueblos y aldeas del Norte, sin distinción de secta o partido, es algo similar a una resurrección general de la muerte». El lenguaje evangélico ya no sirve para condenar cualquier forma de violencia, sino para manifestar entusiasmo por el comunitarismo de guerra:

La poderosa corriente de sentimientos populares avanza imparable hacia el Sur, con la fuerza y el ímpetu de mil Niágaras, en abierto conflicto con el altivo y pérfido Poder Esclavista, que durante tanto tiempo ha gobernado la república con mano de hierro para sus fines mezquinos y satánicos.

La no resistencia cede su puesto a la violencia, y a una violencia incentivada por el furor teológico. Si los secesionistas y esclavistas son satánicos, Lincoln, los soldados y el pueblo del

Norte, «fundidos en un gancho mortal contra la oligarquía esclavista del Sur» constituyen «instrumentos en las manos de Dios» (*ibid.*, vol. IV, pp. 19 y 21). Resultan inútiles e inoportunos los reproches por el embravecimiento de la guerra. Durante mucho tiempo, los abolicionistas habían puesto en guardia a la nación: si no liberaban a los esclavos, «los visitaría un Dios justo, con tribulaciones y castigos proporcionales a su gran iniquidad». Desde esta perspectiva, incluso las violaciones del *jus in bello*, de las normas que imponen respetar a los prisioneros y a la población civil, pueden tener una justificación o una consagración teológica. En cualquier caso, Garrison se pronuncia a favor del castigo ejemplar para quienes sean culpables de «perfidia, perjurio o traición siniestra con el peor de los propósitos» (*ibid.*, pp. 23 y 14).

La trayectoria del líder del movimiento en defensa de la abolición de la esclavitud y la no resistencia está vinculada al esfuerzo de toda una generación. Pensemos en Harriet Beecher Stowe, la autora de *La cabaña del tío Tom*. El protagonista del libro era un esclavo que, evangélicamente, se limitaba a ponerle la otra mejilla al amo blanco que lo abofeteaba. Y sin embargo, al final de la novela se alude a la «profecía» que «une temiblemente el día de la venganza y el día de la redención», y se recuerda «esa ley implacable por la cual la injusticia y la crueldad provocan la cólera de Dios omnipotente hacia las naciones». Por tanto, no debe sorprendernos que, al estallar la Guerra de Secesión, Beecher Stowe adopte como modelo a Nat Turner (Paludan 1998, p. 26), el esclavo insurrecto más famoso de la historia de Estados Unidos. Éste se rebeló en 1831, convencido de que una voz divina lo incitaba a llevar a cabo la «gran obra» de emancipación de los esclavos negros, y no vaciló en derramar grandes cantidades de sangre de los opresores blancos. Derrotado y capturado, Nat se enfrentó a la muerte con valentía y sin mostrar signos de remordimiento.

Al igual que ocurría con Stearns, en los casos analizados en esta sección, al final de un trayecto más o menos atormen-

tado, el rechazo inicial a la violencia se transforma en una consagración teológica, más o menos acentuada, de la violencia misma.

LA LUCHA ARMADA COMO «MAL MENOR»

Algo más comedido se muestra Henry David Thoreau (1993, p. 44), quien, diferenciándose del movimiento pacifista mayoritario, adopta tonos laicos y defiende un culto de la naturaleza de inspiración pagana. En la época en que Estados Unidos invadió México, Thoreau también declaró que se debía oponer resistencia «a la guerra y a la esclavitud»:

Cuando una sexta parte de los habitantes de una nación que pretende ser el refugio de la libertad son esclavos, y un ejército extranjero invade y somete injustamente un país imponiendo la ley marcial, creo que los hombres honestos deben rebelarse sin dudar y hacer la revolución.

La revolución que invocaba no era una rebelión armada, sino la «desobediencia civil» (*civil disobedience*), la nueva técnica de lucha que daba título al texto citado.

Pese a ello, Thoreau empleaba un tono muy radical: «Este pueblo debe poner fin a la esclavitud y a la guerra contra México, aunque ello le cueste su existencia como pueblo». Se trataba de hacer una «revolución pacífica», siempre que ello fuera «posible», pero ¿y si el enfrentamiento se endurecía y provocaba derramamientos de sangre? ¿No sería peor el remedio que la enfermedad? La respuesta no se hizo esperar: «Si el remedio es peor que la enfermedad, es por culpa del gobierno, que es quien lo empeora» (*ibid.*, pp. 45, 52-53, 58). Por decirlo brevemente, la violencia más grave era la que se ejercía desde hacía siglos esclavizando a los negros, violencia que se agravó tras la guerra contra México, al despojar a este país de



territorios donde se introdujo de nuevo la esclavitud. A partir de su oposición radical al poder esclavista, Thoreau pasa sin dificultades de la «desobediencia civil» entendida como «revolución pacífica» a un decidido apoyo moral y político a Brown, el profeta armado de la anhelada rebelión de esclavos sudistas.

En aquellos años, tal vez quien adoptó una actitud más lúcida y sobria fue Angelina Grimké. Frente a la ley de los esclavos fugitivos y los conflictos agudos que la misma provocaba, esta militante con una tradición cuáquera a sus espaldas afirma con total franqueza que, en tales circunstancias, resulta inevitable violar el principio general de la no violencia. Tal como explica en una carta dirigida a Garrison, se ha creado una situación trágica, en la cual se evidencia una fuerte contradicción entre dos valores igual de absolutos e irrenunciables, y hay que elegir entre ambos:

El derramamiento de sangre humana repugna profundamente a mi espíritu, [...] pero me repugna mucho más abandonar pasivamente a una víctima indefensa a su destino de esclavo [...]. Creo que, en este caso, es como si nos viéramos obligados a elegir entre dos males, y todo cuanto podemos hacer es elegir el mal menor, bautizando la libertad en sangre si es necesario [...] Actualmente, desespero por completo de la posibilidad de lograr el triunfo de la justicia y la humanidad sin derramamiento de sangre. Una guerra temporal es un mal incomparablemente menor que la esclavitud permanente (en Ziegler, 1992, p. 134).

Todavía faltan unos años para que estalle la guerra de Secesión, aunque, de algún modo, el conflicto ya ha sido invocado. Al teorizar acerca de la necesidad ineludible de recurrir a la violencia, Grimké evita la criminalización o deshumanización de los enemigos, actitud en la cual, como hemos visto, incurren los seguidores de la no violencia empeñados en mantener una coherencia formal que los induce a equiparar a los enemigos a criminales comunes, animales salvajes o instru-



ABOLICIONISMO CRISTIANO Y PACIFISMO EN ESTADOS UNIDOS

mentos de Satanás. Con todo, salta a la vista la paradoja, pues lo que Grimké considera un «mal incomparablemente menor» es un enfrentamiento armado que acabará provocando más víctimas estadounidenses que los dos conflictos mundiales juntos.