

“Tenemos que inventar, tenemos que hacer descubrimientos”. El *futuro* en el pensamiento de Martin Luther King Jr.

*“We have to invent, we have to make discoveries”. The Future in Martin Luther King Jr.’s Thought*

## Ezequiel Gatto

**Ezequiel Gatto** es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Investigaciones Socio Históricas Regionales, Argentina.  
E-mail: ezequiel.gatto@gmail.com

### resumen

Este artículo sostiene que para comprender aspectos centrales del pensamiento de Martin Luther King Jr., un líder político cuya iconicidad ha jugado contra una lectura profunda de sus ideas, es fundamental analizar los modos en que lidió con el *futuro*. En lugar de considerar solamente las imágenes de futuro que enunció, el artículo intenta ir y venir entre dichas imágenes y otros elementos no necesariamente figurativos para entender, al menos parcialmente, *el vínculo de Martin Luther King Jr. con la futuridad*. El artículo construye su archivo con discursos, sermones, notas periodísticas y las tres memorias políticas de King. Allí, se intenta detectar consideraciones respecto del futuro, en especial en su abordaje de problemas centrales para la política —las imágenes de futuro, la acción colectiva, los afectos, el enemigo, la victoria, la violencia, las estructuras sociales, las relaciones raciales, la justicia—, que permiten afirmar que King *subordinó la producción de imágenes de futuro a un principio estratégico más amplio*. Esto le permitió tener en cuenta cambios, creaciones y posibilidades inimaginadas, así como abogar por una ética política y una actividad social que no redefinieran la relación entre lo posible y la justicia, sino que propiciaran su apertura bajo la idea de “un principio de vida creativa”.

### palabras clave

futurización / futuridad / política / violencia / estrategia / Movimiento por los Derechos Civiles

### summary

This article states that in order to understand some crucial features of Martin Luther King’s thought, a leader whose iconicity goes against a deeper reading of his ideas, is fundamental to analyze the ways he dealt with the *future*. Instead of considering just the images of future which he talked about, the article comes and goes between those images and other elements not necessarily figuratives in order to understand, at least partially, Martin Luther King’s link with futurity. The article examines discourses, sermons, journal notes and MLK’s three political memoirs, detecting considerations about the future, particularly those regarding crucial problems for politics (images of the future, collective action, affects, enmity, victory, violence, social structures, racial relations, justice), which allows us to say that *Martin Luther King subordinated the production of images of future to a broader principle of strategy*. This allowed him to take into account changes, creations and unimagined possibilities, while call to an ethics of politics and social action that do not predefine the relation between possible and justice but open that relation through a “principle of creative living”.

### keywords

futurization / politics / violence / strategy / Civil Rights Movement

## 1. La proyección condicionada

*For a period a movement may follow a straight line  
and then it encounters obstacles and the path bends.*

Marthin Luther King, 1967

En 1958, King<sup>1</sup> escribió que la tarde del 5 de diciembre de 1955 pensó mucho sobre las palabras que utilizaría esa noche, cuando le llegara el turno de dar su primer discurso como referente del boicot, ya en curso, al transporte público en Montgomery. La ciudad se empezaba a convertir en una superficie tensa, las violencias profundas del racismo eran enfrentadas con nuevas estrategias, en las que resonaban procesos políticos ya activos en otros lugares del país, a los que la experiencia de Montgomery pronto aportaría novedades.<sup>2</sup> Esa tarde, King, que todavía no presidía la *Montgomery Improvement Association* (MIA), formada esa misma noche de diciembre de 1955 con el objeto de darle organización al boicot, reflexionaba sobre el contenido del discurso que daría esa noche:

¿Cómo podía hacer un discurso que fuera, a la vez, lo suficientemente militante para mantener a la gente rebelada y dispuesta a la acción positiva y lo suficientemente moderado para mantener el fervor dentro de límites controlables y cristianos? Sabía que mucha de la gente negra era víctima de una amargura que fácilmente podía elevarse a proporciones abrumadoras. ¿Qué podía decir que los mantuviera con coraje y preparados para acciones positivas y, simultáneamente, libres de odio y resentimiento? ¿Podían lo militante y lo moderado ser combinados en un mismo discurso? (1958: 59).<sup>3</sup>

Con estas preguntas, King hacía partícipe a su lector de 1958 de una especulación de 1955, el dilema con el que se había enfrentado en la búsqueda por propiciar ciertos movimientos y disuadir otros: demasiada intensidad podía derivar en un estallido racial, indeseado y riesgoso; demasiada poca, podía mostrarlo como un Tío Tom<sup>4</sup> que enfriara la situación y repusiera una desigualdad racial pacificada a base de violencias, silencios, concesiones y acomodacionismo. Sin embargo, su apuesta no era por un futuro de guerra ni por un futuro que repitiera las estructuras racistas y sus consecuencias.

Cuando llegó el momento, King subió al púlpito para hablar como referente político y no solo como pastor de iglesia. El discurso avanzó entre gritos de aprobación y aplausos. Al llegar al cierre, dijo:

Sí ustedes protestan con valentía, pero también con dignidad y amor cristiano, cuando se escriban los libros de historia en las generaciones futuras, los historiadores deberán hacer una pausa y decir: “Vivió un gran pueblo –un pueblo negro– que inyectó nuevo sentido y dignidad en las venas de la civilización”. Este es nuestro desafío y nuestra inmensa responsabilidad (1958: 51).

Se detecta un cambio. Antes del discurso, en el umbral, a King le preocupaba que sus palabras no surtieran el efecto deseado, o surtieran un efecto adverso que socave las posibilidades de la lucha. Sus palabras finales, en cambio, parecían venir del futuro consumado. En esas palabras, King hacía un viaje relámpago a la investigación historiográfica por venir y volvía con un juicio positivo sobre el pueblo negro y su lucha. No estaba profetizando: no era Dios quien le daba ese conocimiento, no era un mensajero<sup>5</sup>, no sancionaba la manifestación de una verdad divina (Bull, 1995). Tampoco era una visión que le llegaba desde afuera. Era, más bien, una *proyección* que presentaba las posibles consecuencias futuras de algo que estaba sucediendo, o comenzando a suceder. King ofrecía lo que llamaré una *futurización*, *entendiendo por ello* “la postulación de un mundo en el futuro”. Prefiero el término *futurización* a *imagen de futuro* porque no toda *futurización* es una *imagen* (p. e., una *infraestructura* –una *autopista* o un *lenguaje de programación*– *postula* un mundo sin ser estrictamente una *imagen proyectada*); y prefiero *futurización* a *utopía/distopía* porque aquella no se limita a mundos deseados/indeseados sino que puede asumir formas fragmentarias, detalladas (Gatto, 2018). La *futurización* que postuló King aquella noche era *retroactiva*, como si el presente ya hubiera expresado sus consecuencias futuras. No era un destino, era una *futurización* cuya realización dependía de condiciones –luchar con coraje, sin violencia física, con amor cristiano y dignidad– que King buscaba activar en la situación actual. Esa condicionalidad es decisiva para comprender la preferencia de la *proyección política* por sobre la *profecía religiosa* en el discurso de King. Era una posibilidad realizable, una *proyección condicionada*, algo que podía pasar, o no.

Esa *futurización específica* –postular un futuro con la intención de condicionar el presente– fue frecuente en los discursos, textos y sermones de King. Lo utilizó, por ejemplo, en 1958 con el objetivo de presionar a los liberales blancos del sur del país para que exigieran la integración:

Si los moderados del sur no actúan ahora, la historia deberá registrar que la mayor tragedia de este período de transición social no fue el clamor estridente de la gente malvada, sino el terrible silencio de la gente buena. Nuestra generación deberá arrepentirse no solo por los actos y palabras de los niños de la oscuridad sino también por los miedos y apatías de los niños de la luz (1958: 196).

Siguió *futurizando* de este modo años más tarde, al referirse a la contradicción que signaba la carrera espacial. King advirtió entonces que si el desarrollo tecnológico no se condecía con mejoras sociales, “podemos estar seguros de que, en unos pocos años, cuando pongamos un hombre en la Luna, este, con un telescopio adecuado, podrá ver los barrios marginales de la Tierra, con su congestión, decadencia y turbulencias cada vez mayores” (1967: 113).<sup>6</sup>

Hasta el final de su vida recurrió King a esa manera de condicionar el presente. En 1967, en una coyuntura marcada por el fortalecimiento de los nacionalismos culturales y los socialismos racializados que caracterizaron al Black Power, *ag-giornó* sus palabras de 1955:

En el futuro, los historiadores deberán decir que vivió un gran pueblo – un pueblo negro– que cargó el peso de la opresión bajo el calor de muchos días y que, con tenacidad y compromiso creativo, inyectó nuevos sentidos en las venas de la vida estadounidense (1967: 142).

La cita sirve para notar diferencias y continuidades: el “nuevo sentido” en las venas de la civilización seguía vigente, aunque ahora definido en clave nacional, pero a finales de la década de 1960 era necesario recordar las opresiones sufridas y, fundamentalmente, hacer el balance de una década de tenacidad y “compromiso creativo” (un adjetivo clave para King, que exploraré más adelante). El pedido de 1955, de protestar con valentía, dignidad y amor, se había convertido en el compromiso efectivo, tenaz y creativo.

Ese modo de futurizar retroactivamente buscaba incidir en la condición actual de la proyección para poder cumplirla. En los mencionados discursos el hecho se presenta consumado en el porvenir como manera de incidir sobre el presente. Esa estrategia fue recurrente: MLK mostraba hacia dónde llevaría uno de los caminos posibles –el coraje en la lucha, el silencio de las iglesias, un desarrollo tecnológico sin justicia, etcétera– y hacia dónde el otro. Ofrecía una *proyección condicionada* –de lo que se quería o no se quería– para propiciar una decisión. Instalaba al presente frente a dos –o más– porvenires opuestos: el futuro aparecía como el resultado de una decisión a partir de una bifurcación, una encrucijada actual.<sup>7</sup>

“Cualquier discusión sobre el rol actual de los ministros cristianos debe enfatizar la necesidad de profecía”, exigió King (1958: 205). Es posible encontrar enunciados suyos basados en esta convicción. Sin dudas, este aspecto formó parte de sus concretas disputas político-teológicas con sectores de las iglesias y con interpretaciones de los textos bíblicos. Asimismo, hizo uso constante de los libros proféticos (Amos, Isaiah, Ezekiel) como reservorio de imágenes, parábolas y metáforas. Como a tantos otros antes y después de él, la Biblia sirvió a MLK para modelizar sus objetivos (Miller, 2013). Sin embargo, quisiera proponer una interpretación del valor de los elementos proféticos en King que no hace énfasis en los contenidos bíblicos y en las disputas teológicas sino en la temporalidad que caracterizó sus proyecciones a futuro. Al analizar dichas proyecciones a partir del vínculo específico que mantuvieron con el futuro, no es una profecía lo que se detecta, sino un discurso pleno de condiciones y condicionales, que reconocía la *no inevitabilidad* de lo proyectado. Los pronósticos a futuro no eran calculables, fechables o inexorables (Bull, 1995). Estos rasgos impactaron en la perspectiva de MLK sobre el devenir histórico; por ejemplo, en un pasaje de sus memorias menciona a Walter Rauschenbusch, un teólogo estadounidense influyente en su formación, para discrepar con él diciendo “que ha sido víctima del ‘culto del progreso inevitable’ del siglo XIX, que lo condujo a un optimismo superficial respecto a la naturaleza humana” (King, 1958: 78). Los discursos mencionados hasta aquí –1955, 1958 y 1967– ilustran su modo de utilizar la proyección en términos de una futurización no inevitable que buscaba propiciar una acción (posible pero tampoco inevitable). “Incluso una mirada superficial a la historia revela que ningún avan-

ce social gira sobre las ruedas de la inevitabilidad” (1958: 191), concluyó King, tomando distancia del optimismo decimonónico, pero también de una salvación ineluctable.

A partir de lo dicho hasta aquí, quisiera proponer que King apeló estratégicamente al discurso profético sin obedecer absolutamente a las características de dicho discurso (Bull, 1995; Cohn, [1957] 2019). En MLK no primaba el “propósito divino”, ni la función-mensajero, ni prometió la venganza profética.<sup>8</sup> Invocaba a profetas y profecías pero, desde su perspectiva, los signos de los tiempos nunca eran unívocos y lo inminente, un rasgo compartido por muchas escatologías, no era el advenimiento sino la necesidad de actuar. King postulaba futurizaciones para que operaran como insumos de una decisión en el presente (o, mejor dicho, en el futuro inmediato). Hacía énfasis en lo que Werner Lemke definió como *el aspecto vigilante de la profecía*, a través del cual se limita a ser una advertencia que las personas pueden tomar o dejar (Mays, 1987). Dicho énfasis, articulado en una minuciosa lectura histórica de la cuestión racial, geopolítica y económica permiten ver que sus futurizaciones eran *proyecciones condicionadas*, que evitaban a King el optimismo ingenuo y la certeza absoluta. Le permitían recordar riesgos y ambivalencias, y criticar la ficción progresista de la justicia inexorable.

Todo esto incidía en su percepción del tiempo histórico y político. No había una cualidad milagrosamente sanadora en el paso del tiempo: “Hay una sola cosa cierta respecto al tiempo, y es que no espera a nadie. Si no es usado constructivamente, te pasa por alto” (King, 1967: 136). A distancia del optimismo y la inexorabilidad —ya sea en la lucha contra la segregación en los primeros años de la década de 1960 o contra la pobreza metropolitana en sus últimos años—, King persistió toda su vida en lo que Rita Segato ha definido como la “fe histórica”, es decir, “la creencia de que la historia se encuentra abierta, indecisa y expuesta a la voluntad colectiva” (2015: 241). Una fe sin garantías. Esos desvíos y reflujos, esas apuestas y riesgos, llevaron a MLK a comprender la humanidad como ambivalente, capaz de lo bueno y lo contrario (1958: 87). La proyección, al incluir condiciones, no invocaba el destino; en cambio, revelaba la posibilidad y su contingencia.

Sin embargo, puesto que “la desesperanza de hoy es un cortafierro pobre para tallar la justicia de mañana” (1967: 49), MLK creía que no era posible ni deseable sustraerse a la esperanza. La no inevitabilidad histórica encontraba su contraparte en el deber de esperanza. “Debemos creer que surgirá un camino donde no hay camino” (1958: 151); si la realización de la proyección de un mundo mejor estaba sujeta a condiciones, la creencia en la posibilidad de realizarlo no lo estaba. Era un pensamiento espiralado: donde no había proyecciones, había que crearlas; y donde no se podía crearlas, había que creer posible crearlas. “Es esta determinación a ‘seguir escalando’ la que transformará la oscuridad en luz” (1967: 129), exhortaba King: la decisión de continuar, y no la inevitabilidad objetiva del resultado, transformaría la situación. Por eso la esperanza de MLK no coincide con la espera ni la paciencia, sino con la determinación de avanzar: “Nuestro camino más provechoso es el de permanecer firmes, avanzar sin violencia, aceptar los desacuerdos y aferrarse a la esperanza (...). A través del reconocimiento de la necesidad de sufrir

por una causa justa, puede que logremos la humanidad más alta” (1967: 48). Esa forma dinámica de la esperanza tenía consecuencias en la temporalidad de la política de King. Por ejemplo, tal como ha resaltado Mario Feit (2016), se identifica en su discurso un elogio de la impaciencia, que no se oponía a la esperanza, sino que la conjugaba. Por un lado, buscaba acelerar la concreción de lo esperado —que otros sectores sociales pugnaban por demorar— y, por otro, dotaba al presente de un matiz de inminencia. El hecho de que no hubiera garantía de salvación social eliminaba la posibilidad de una espera confiada e incrementaba la impaciencia política en pos de alcanzar la justicia. Tanto por el lado de las proyecciones (y sus condiciones) como por el lado de la determinación de actuar como soporte de la esperanza, las futurizaciones de King estuvieron fuertemente marcadas por un uso estratégico en el presente.

## 2. La Comunidad amada

*Will we be extremists for hate or for love?*  
MLK, 1964

Sin perder de vista la condicionalidad de sus proyecciones, King, lector de relatos utópicos y fanático de *Star Trek*<sup>9</sup>, propuso una suerte de mundo deseado. “Nuestra meta final es la integración, que significa una vida genuinamente intergrupala e interpersonal” (King, 1958: 215), afirmó, dando a entender una equiparación social, individual y colectiva de la condición ciudadana de todas las adscripciones racializadas. Incluso en el auge separatista del Black Power, a finales de los años sesenta, y frente al impulso disciplinante de la estructura blanca, que consistía en incluir a unos pocos negros, MLK insistió con la integración. Sin embargo, contra una proyección meramente aditiva, advertía: “No pensemos en nuestro Movimiento como uno que busca integrar al negro en todos los valores de la sociedad estadounidense” (King, 2015: 147). En cambio, pedía “ser esos disidentes creativos que llamaremos a nuestra amada nación a un destino más alto, a un nuevo escenario de compasión, a una expresión más noble de humanidad” (King, 2015: 147). No se trataba de adaptar a los afroestadounidenses a la estructura social y política sino renovarla en función de la integración racial igualitaria. El proceso político no tenía por objetivo sumar un elemento a una estructura que se mantendría estable —y deseable— sino negar la estructura, modificando los elementos que la componían.

Esa integración, en tanto proyección, King la denominó “Comunidad amada” [*Beloved community*]. Esta comunidad parece haber oscilado entre una sociedad pluri-racial y una sociedad des-racializada. En ese sentido, como postula Della Torre (2017), la “Comunidad amada” puede leerse como la propuesta de un objetivo compartible por negros y blancos. Se trata de una futurización apropiable por otras identidades racializadas, además de la afroamericana. A mi entender, la “Comunidad amada”, que Della Torre caracteriza como su aspiración a ver “al amor y el poder trabajando en dinámica armonía” (2017: 3), fue el más promi-

nente enclave utópico (Jameson, 2009) de King. Entendemos dicho enclave como el producto de imágenes de lo deseado que, en contextos de aceleradas transformaciones sociales, tiene como objetivo desacelerar y gobernar parcialmente esos cambios.

Ese enclave utópico debía funcionar, en el presente, como la posibilidad de construir diálogos y acercamientos en pos de una política de desmantelamiento del racismo. Entre los elementos necesarios para dicho acercamiento –y como producto del mismo acercamiento– estaba un tipo particular de amor –*Ágape*– que King definió y distinguió de otros (*Philia* y *Eros*). Para King, *Ágape*, un antiguo término griego, designaba un amor incondicional y reflexivo que consideraba solo el bien del ser amado, que podía ser colectivo. No era un amor desinteresado sino despersonalizado. “No distingue amigo de enemigo”, escribió MLK (1958: 89). El *Ágape* era lo más cerca que el amor humano podía estar del amor divino. Se trataba de un afecto –o una educación del afecto–, pero también una ética, un modo de orientar la acción. “*Ágape* es la voluntad de ir todo lo lejos que haga falta para restablecer la comunidad” (King, 1958: 90).

La comunidad era la consecuencia del amor y la reparación. En palabras de Calheiros, “era un deber para con toda la comunidad, no sólo la comunidad negra, sino también la blanca” (2016: 11). En ese sentido, la futurización “Comunidad amada” funcionaba, a la vez, como objetivo y como modelador de lo necesario para alcanzarlo. La articulación entre *Ágape* y “Comunidad amada” instalaba el futuro en el presente y el presente en el futuro. A diferencia de otras estrategias políticas que se permitían medios y fines no coincidentes –guerra, paz / fuerza, consenso / sufrimiento, disfrute–, King planteaba la necesidad moral y política de encarnar los fines en los medios porque “el tiempo siempre es propicio para hacer lo correcto” (King, 1964: 296). En ese sentido, se puede pensar su ideario como un antecedente de las “políticas prefigurativas” (Farber, 2014; Ouviaña, 2013): la proyección del futuro en el presente, y no del presente en el futuro.

El *Ágape* de King era un componente de la proyección de un mundo deseado (es decir, formaba parte de la imagen de lo deseado)<sup>10</sup> y una sensibilidad capaz de detectar y crear las posibilidades para transformar una situación de injusticia. Era un afecto cuya expectativa apuntaba a la reparación de la comunidad, la reunión de lo separado, sin reducirse a ser una amalgama neutra o una técnica. El *Ágape* transformaba los términos a reunir. Podría decirse que para MLK amar era reunir transformando.<sup>11</sup> Quizá allí radique un elemento central en la no inevitabilidad de sus proyecciones: el *Ágape* era un trabajo continuo, un modo de relacionarse más que un simple objetivo.<sup>12</sup> Si la desigualdad económica, el racismo y la exclusión política expresaban y reforzaban la separación y el conflicto social, el *Ágape* era su superación. Si la bifurcación, tal como la planteó MLK en el subtítulo de su última autobiografía, llevaba al “Caos o la Comunidad”, el *Ágape* era la condición para no ir fatalmente hacia el primero. Era la posibilidad del encuentro en, y con, la comunidad humana.

Ahora bien, en King, el *Ágape* no tiene una forma completamente indeterminada o abierta. En cambio, responde a una suerte de gramática o imagen fundamental

para sus figuraciones de la “Comunidad amada”: la familia. En King, la comunidad humana, la comunidad amada, está estructurada como familia. Lo expresa casi como silogismo: si “*Ágape* significa el reconocimiento de que toda vida está interrelacionada”, entonces “toda la humanidad está envuelta en un mismo proceso”; por lo tanto, “todos los hombres son hermanos” (King, 2015: 56). Vida, proceso único, familia/hermandad. La familia aparece como el elemento definitorio de la participación humana en el proceso de la vida, y como componente central de la Comunidad humana.

El pasaje conceptual de la vida interrelacionada a la humanidad involucrada en único proceso y, de allí, a la familia, es significativo para comprender una de las futurizaciones fundamentales de King. La hermandad, como modo específico de configuración familiar (Gilroy, 1993), se presentaba como condición –de la participación humana en el proceso– y deber –forma esperada de la vida social–: era el nombre de lo que estaba separado y del acto de reunirlo. A partir de la heterogeneidad intra e interracial, MLK recurría a un sustrato filial y familiar para configurar sus proyecciones políticas. Podía ser la familia negra, sistemáticamente desorganizada desde la esclavitud<sup>13</sup>, pero también las familias adscriptas a otras racialidades. La hermandad era una futurización y un operador de desracialización: “Sigamos teniendo esperanzas, sigamos trabajando y rezando para que en el futuro vivamos para ver un mundo sin guerras, mejor distribución de la riqueza y una hermandad que trascienda la raza y el color” (King, 1958: xix). Sobre esa estela por venir se inscribía el Movimiento por los Derechos Civiles, a través del cual, aseguraba MLK, se había “contribuido mucho más que con la erradicación de la injusticia racial. Ha ampliado el concepto de hermandad hacia la interrelación total” (1964: 78). Esa capacidad de afectar al conjunto social mediante la ampliación de la hermandad hacía posible que King presentara la lucha negra como un proceso que no se limitaba a una demanda sectorial de integración de los negros en la estructura social estadounidense, sino como acontecimiento cuyas consecuencias desbordaban a los afroestadounidenses. En ese sentido es posible entender la futurización de la “Comunidad amada” como una desracialización de las relaciones sociales.<sup>14</sup> Como medio de resistencia a la segregación social y como horizonte de la organización social deseada, la familia aparecía como dispositivo de lucha y objetivo, dispositivo de reunión esencial para la morfología de la Comunidad amada. Era ese futuro donde blanco y negro dejarían de operar como divisiones, reemplazados por “hijo” y “hermano” (1968: 102). “Una hermosa sinfonía de hermandad” (King, 1968: 102).<sup>15</sup>

Las proyecciones condicionadas, el deber de esperanza, el *Ágape*, la Comunidad amada –con su forma familiar/fraternal– y, sobre todo desde 1964, diversas propuestas programáticas para reducir la pobreza fueron caracteres decisivos de las futurizaciones de King. Todas ellas se pueden comprender a la luz del ya mencionado concepto de “enclave utópico” que propuso Frederic Jameson (2009). Esos enclaves no eran presentados por King como lugares de llegada definitivos sino más bien como instituciones o formas dinámicas, capaces de cambios, que debían ser sensibles a las posibilidades generadas.<sup>16</sup>

En la medida en que una futurización, en tanto aspiración, implica exclusiones, estas futurizaciones tuvieron lo que llamaré “anti-componentes de futurización”, elementos que necesariamente debían no estar. Esos anti-componentes impedían la hermandad: las desigualdades económicas y políticas, la clase media negra que se beneficiaba de esas desigualdades, los blancos moderados, los afroestadounidenses más empobrecidos que resolvían sus imposibilidades sociales por la vía del nihilismo, la iglesia blanca, una parte de la iglesia negra, así como las organizaciones negras que apelaban a la violencia.

El principal anti-componente fue la estructura de poder racializada como blanca. Ella explicaba la explotación, la desigualdad, la violencia, y era el síntoma de un conjunto de miedos sociales –al mestizaje, la igualdad, la competencia en igualdad de condiciones– significativo para la morfología de la sociedad estadounidense. Fue a partir de esta interpretación de las condiciones del racismo, y el apuntalamiento en el imperativo de lograr la reunión comunitaria y la hermandad, que emergieron las acciones directas no violentas (ADNV) como signo distintivo de la estrategia de MLK para el Movimiento por los Derechos Civiles. A dicha estrategia, construida también a partir de una larga tradición de boicots y resistencias no violentas dentro y fuera de Estados Unidos a la que King prestó mucha atención (Marable, 1984; Crawford, 2019; Moore, 2010; Weems, 1998), dedicaré los próximos dos apartados, donde se busca entender sus articulaciones entre proyecciones y acciones. Para eso habrá que investigar qué significado asumió la noción de enemigo, qué quería decir vencer y qué lugar tuvieron los afectos, elementos decisivos para comprender sus especificidades y, por ende, su modo distintivo de vincularse con la futuridad.

### 3. El vínculo de la acción directa no violenta con la futuridad

*The chain reaction of evil must be broken.*

MLK, 1963

En una entrevista para el programa *Face to Face*, conducido por John Freeman y transmitido por la BBC, MLK recurrió una vez más a proyecciones condicionadas y bifurcaciones para caracterizar el momento. Las condiciones históricas lo llevaban a una conclusión tajante sobre las posibilidades humanas: “la elección no es entre violencia y no violencia, sino entre no violencia y no existencia” (BBC, 1961). No solo era un parecer sobre los riesgos que amenazaban el mundo, sino también una pista estratégica.

Consideraciones histórico-coyunturales –la escalada nuclear y armamentista de la Guerra Fría, el nazismo, la violencia racista, su rechazo del stalinismo– e insumos teóricos –la teología cristiana, la obra de Henry Thoreau y las experiencias de Gandhi– llevaron a MLK a plantear que la violencia física, como recurso estratégico y hecho concreto, traería más problemas que soluciones. Cuando no era contraproducente, era fútil (Mantena, 2018). Además, era el recurso del adversario racista. En su último discurso (*I’ve been at the mountain top*), King recordó al jefe

de policía de la ciudad de Birmingham, Bull Connor, encargado de la represión al Movimiento en 1963. Ese jefe creía que los golpes acabarían con la lucha, pero se equivocó: “Connor no sabía historia. Conocía un poco de una física que no se relacionaba con la transfísica que nosotros conocíamos (...). Y ganamos nuestra lucha en Birmingham” (King, 2015: 56). Esa lucha entre la física de Connor (es decir, la suposición de que la violencia sobre los cuerpos acabaría con los reclamos y las movilizaciones) y la transfísica de King (el hecho de que el racismo atraviesa los cuerpos y que la destrucción de estos últimos no acaba con el primero) ilustra el lugar que tenía y el lugar que no debía tener la violencia corporal para King.

Con la *acción directa no violenta* (ADNV), MLK se alejó de una figura de la política que encontraba su modelo e insumos en la guerra. En ese sentido, la decisión de desplegar acciones que, por principio, no recurrían al enfrentamiento físico —directo o mediado— redefinió la noción de victoria en términos no bélicos. Al eliminar el componente “violencia física” de sus futurizaciones, King abrió un campo de reflexión y acción estratégica en el que la idea de “vencer” adquirió características particulares. Si el mandamiento bíblico “No matarás” operaba, por un lado, como una futurización rígida, binaria, prohibitiva, también invitaba a redefinir lo posible en relación con el enemigo. Esas posibilidades abiertas eran fundamentales para King, que no apeló a la *no-violencia* por motivos exclusivamente morales sino por razones de estrategia y eficacia: la ADNv tenía más probabilidades de colaborar con el objetivo deseado, que no era la eliminación física del adversario sino la transformación de las relaciones sociales.

El filósofo francés Francois Jullien sostiene que “cada uno se califica, en primer lugar, menos por las metas que se propone, las ambiciones que alimenta, que de acuerdo a lo que decida como su adversario o como adversidad” (2018: 72). En relación con el adversario, King se oponía a definirlo como enemigo, categoría fundamental de la política moderna, en relación metonímica con el aniquilamiento. En cambio, puesto que “la vieja ley del ojo por ojo deja a todos ciegos (...) busca aniquilar en lugar de convertir”, MLK (1958: 208) proponía la noción de “oponente”. Comprensión y conversión funcionaban como principios y objetivos estratégicos que redefinían lo que quería decir vencer. “Un hecho que caracteriza a la no violencia es que no busca derrotar o humillar al oponente sino ganar su amistad y entendimiento” (King, 1958: 90). En ese sentido, la hipótesis de Jullien se comprueba en el carácter que adquirió la adversidad en King. No obstante, recorrer su pensamiento permite complejizar dicha hipótesis. Para el líder afroestadounidense existía una relación estrecha, íntima y tensa entre lo definido como adversidad —o adversario— y las metas; una relación de coproducción. Dicha relación implicaba también —como momento de la meta—, una noción de victoria, fundamental para comprender todo el esquema.

En términos generales, se puede decir que para MLK “vencer” era desbaratar la lógica del rival y convertirlo, es decir, ganar al —y no ganarle al— oponente. Así lo expresó en 1956, luego de la derogación de ley de segregación en el transporte público de Montgomery. “Asamblea tras asamblea hacíamos hincapié en la no violencia. El tema principal era que no debíamos ver esto como una victoria sobre

el hombre blanco, sino como una victoria de la justicia y la democracia” (King, 1958: 208). De esa manera, se corría la imagen de victoria desde el aniquilamiento del adversario (*victoria sobre*) a la ampliación de posibilidades (*victoria de*). Tal como notó Shulman (2008: 134), la estrategia de la ADNv buscaba “atacar al mal sistema más que a los individuos que están atrapados en ese sistema, porque el punto es involucrarlos y transformarlos, no enemistarlos”.<sup>17</sup> Este paso de la eliminación a la transformación era muy importante, porque esa futurización definía, al menos en parte, las estrategias adoptadas, los dispositivos construidos, el modo de relación con lo inesperado, etcétera. El lugar y sentido que adquirió la victoria en el discurso de la ADNv de King es fundamental para comprender los modos de concebir la apuesta política en su dimensión, si no ontológica, sí estratégica y epistemológica.

Esto quedó claro, por ejemplo, durante la acción en Montgomery. King dudaba del uso de la expresión “boicot” para nombrar lo que estaban haciendo las organizaciones y la población afroestadounidense. Creía que, si una definición lleva implícita una intención, el nombre de lo que estaban haciendo debía invocar lo deseado, que no era destruir la empresa de transporte (King, 1958: 39). La incomodidad con la palabra *boicot*, por reponer figuras de un enfrentamiento que prefería no dar y opacaba el objetivo, llevó a MLK a una decisión: “A partir de ese momento, concebí nuestro Movimiento como un acto masivo de no cooperación. Desde entonces, raramente volví a utilizar la palabra ‘boicot’” (1958: 40). Con este pasaje semiótico, King reforzaba la idea de que la ADNv no apuntaba a cuerpos sino a relaciones.

Al establecer una separación fundamental entre el cuerpo, la subjetividad y las posibilidades de ese individuo —o colectivo— humano racista, MLK no veía sentido político en su destrucción física. Porque, a fin de cuentas, “no es, en absoluto, una lucha entre las personas, sino una tensión entre la justicia y la opresión. La resistencia no violenta no está orientada contra los opresores sino contra la opresión” (King, 1958: 209). Esa despersonalización de las relaciones de poder racial llevaba a plantear como horizonte la desorganización del lazo racista, no la destrucción de sus términos individuales. La ADNv no eliminaba la violencia, sino que la desplazaba de los cuerpos visibles, materiales, al lazo, también visible y material, pero en términos sociales. De esa manera, la violencia, por así decir, se “descorporizaba” y pasaba a llamarse “tensión no violenta” (King, 1964: 103). *Generar tensión en el oponente* no era lo mismo que *ejercer violencia sobre el enemigo*. No se trataba de eufemismos sino de un cambio en los modos de proyectar y desplegar acciones políticas, de abrir posibilidades. Ni rastros de “la partera de la historia”; la definición de King era opuesta: “La violencia es la antítesis de la creatividad y la completud” (1967: 57). En consonancia con la noción de *Ágape* como amor que reúne transformando, la violencia era destrucción de la existencia y de la posibilidad del amor, porque “a través de la violencia se puede matar al que odia, pero no al odio” (1967: 64).

Este problema permitió a MLK una crítica casi decolonial de la violencia, ya que si se trata de “no imitar los valores de la sociedad blanca (...) al llamar a la

violencia [se] está imitando el peor de los valores, el más brutal e incivilizado, de la vida estadounidense” (1967: 66). King no se alejó del Black Power solo por el recurso a la violencia física, sino también por una consideración sobre los vínculos racializados y sus devenires. Cuestionaba la estrategia de imitar características del oponente y suponer que en esa apropiación/imitación aquellas se volvían moralmente positivas. Para King, como para la poeta Audre Lorde, no se podía “desmantelar la casa del amo con las herramientas del amo” (Tomas, 2018). Al contrario, su uso solo podía reforzar las lógicas que habían hecho posible al amo. Este encadenamiento de ideas llevaba al rechazo del recurso a la violencia en función de la futurización deseada y de la efectividad política para alcanzarla. La violencia era un derroche de energía política. La ADNv casi parecía una termodinámica: no era un resultado de compromiso frente al temor al enfrentamiento sino el fruto de un cálculo político en el que resonaban los imperativos kantianos: ¿Qué espero? ¿Qué puedo esperar de mis acciones? ¿Qué relaciones sociales proyecto y cuáles son los modos de darle forma actual? En King no hay una simple condena moral de la violencia –porque está mal– sino una calculada abstención, es decir, no sería eficiente.

La futurización más cercana a la utopía, el enclave utópico que King llamó “Comunidad amada”, era fundamental en la impugnación de la violencia: los sentidos implícitos en esa idea de victoria política podían ser leídos como respuesta a la pregunta *¿Qué hacer con el enemigo?* Esta dimensión de su vínculo con la futuridad fue, quizá, el aspecto más significativo de su pensamiento político.

#### 4. Afectos y futuro

*We have to redistribute pain.*

MLK, 1968

Otro aspecto decisivo para la comprensión del vínculo de MLK con la futuridad, del que ofrecí algunos rasgos al hablar del *Ágape*, tuvo que ver con las relaciones que propuso entre ciertos afectos y la dimensión del porvenir. Desde los primeros pasos del Movimiento, King percibió novedades en las emociones y afectos expresados y enunciados por los afroestadounidenses involucrados en el conflicto.<sup>18</sup> En su primera memoria política relata que a los voceros afroestadounidenses que negociaron el fin de la segregación del transporte público en Montgomery en 1956 les sorprendió que la empresa y el gobierno local intentasen infundir temor para destrabar –a su favor– la situación. Esos blancos, escribió MLK, se comportaban anacrónicamente:

No se daban cuenta de que estaban lidiando con Negros que habían sido liberados del temor. Por lo que cada movimiento que hacían se revelaba un error. No podía ser de otra manera, porque sus métodos estaban acostumbrados al “Viejo negro” y ahora estaban lidiando con un “Nuevo negro” (1958: 47).

Ese miedo, ahora perdido, había sido decisivo en la reproducción de las relaciones racistas. Era un afecto que gobernaba las posibilidades de los negros, los inhibía, replegaba o silenciaba. El miedo a morir, a sufrir, a ver morir o ver sufrir a personas queridas, a tener más miedo, condicionaba sus presentes y los futuros que podían proyectar. Las nuevas disposiciones políticas de los afroestadounidenses y la pérdida de eficacia del temor racista se determinaban recíprocamente y abrían un panorama de mayor confrontación política. Los “nuevos” negros se definían en contraste con los “viejos” tanto por lo que habían dejado atrás —el temor y la subordinación— como por el modo en que lo habían dejado atrás, es decir, mediante la política. Si antes había un negro temeroso, retraído de la política, ahora hay un negro digno, valiente, decidido.<sup>19</sup> Ese panorama eliminaba la previsibilidad racista. Los afectos de futuro (Bloch, [1957] 2007) pasaban a ser otros y los vínculos con la futuridad entraban en un terreno inestable. King conceptualizaba y adjetivaba lo racial a partir de sus relaciones con el futuro: lo realmente “nuevo” del “nuevo” negro se definía por el Movimiento por los Derechos Civiles y, por ende, por la posibilidad de proyectar, anticipar y actuar en función de objetivos políticos y sociales.<sup>20</sup>

Para marcar esas diferencias, MLK solía describir gestos corporales: “El muchacho en Harlem se puso de pie. La muchacha en Birmingham se levantó. Separados por muchas millas, ambos levantaron los hombros y elevaron sus ojos al cielo” (1964: 124), “enderezando su espalda encorvada” (Merv Griffin Show, 1967). Esas referencias al enderezamiento del cuerpo sugieren elementos para comprender la manera en que ciertos afectos y actitudes eran narradas para dar cuenta del nuevo vínculo con la futuridad. Por un lado, la expresión “espalda encorvada” remite al trabajo forzado, el sometimiento, la resignación, y lleva a pensar en una mirada “clavada” en el piso, en los pies, en lo inmediato, en un presente sin proyección, donde la posición del dominado coincide con su sitio.<sup>21</sup> Por otro lado, la espalda recta —o enderezada, porque ha conllevado un trabajo— evoca una mirada que abarca un espacio menos puntual e inmediato. Si, como escribió Paul Gilroy, “volver absoluta la necesidad, negando el futuro y el derecho a orientarse al futuro, se ha vuelto una parte integral del modo en que la supremacía blanca ha funcionado durante y después de la esclavitud” (2001: 45), la mirada que propicia “la espalda enderezada” aporta un elemento para definir lo no-esclavizado en términos de capacidad de anticipación y toma de decisiones y acciones que derivan del anticipar. La espalda encorvada no permite orientación y anticipación: el racismo se entronca con un gobierno de lo posible a través de futurizaciones rígidas, figuras de destino (Winant y Omi, 2015). No era inusual que luego de exponer estas dos “anatomías políticas” —la espalda curva y la recta— King hablase del futuro en términos optimistas. La pérdida del miedo, el amor, el coraje, la dignidad y la voluntad de decidir eran rasgos del *New Negro*, así como también la impaciencia por alcanzar la igualdad (Feit, 2016). Todo el esquema de juicios de valor, evaluación de las posibilidades y tiempos de la política se renovaba. Con “la espalda enderezada” las futurizaciones ya no eran lo que habían sido. La política era posibilidad y sitio para la producción de otros enlaces entre afectos y proyectos.

La inventiva del Movimiento por los Derechos Civiles fue prolífica en relación con los afectos. Puso en juego una multiplicidad de recursos argumentales, estéticos y expresivos (Gatto, 2016). La humillación, el odio, la vergüenza, la piedad, el orgullo, la dignidad y la impaciencia eran efectos de –e intervenciones sobre– las propias expectativas y las del oponente. En efecto, en los primeros años de la década de 1960, King trazó una secuencia que iba desde la auto-transformación subjetiva hasta el vínculo con el adversario. La ADN V hacía

algo en los corazones y almas de aquellos comprometidos con dicho modo. Les da un nuevo respeto de sí mismos; trae a la superficie recursos de fuerza y coraje que no sabían que tenían. Finalmente, alcanza al oponente y remueve su conciencia de manera tal que la reconciliación se vuelve real (MLK, 1958: 215).

En esta línea de transformación colectiva a través de los afectos, el sufrimiento –propio y ajeno– asumió un estatuto especial: “Debemos creer que, de alguna manera, el sufrimiento inmerecido es redentor” (King 1964: 24). Aunque el “de alguna manera” da al enunciado un tono elusivo, es posible afirmar que la apuesta por la redención de un sufrimiento inmerecido vertebró buena parte del entusiasmo político que marcó al Movimiento. El sufrimiento fue convertido en un afecto futurizante de nuevo tipo: ahora anidaba en él, si no un destino, una promesa. El sufrimiento propio devenía público a partir de un “trabajo táctico” (Mantena, 2018) que no tenía que ver con la lógica del mártir, ya que “la libertad no se gana a través de la aceptación pasiva del sufrimiento, se gana en la lucha contra el sufrimiento” (MLK, 1967: 20). El trabajo sobre el sufrimiento lo colocaba en un escenario de cálculos, y provocaba un cambio en las expectativas que lo rodeaban y en la condición del sufriente: era un sufrimiento aceptado en tanto instrumento. Si la víctima solo podía esperar el eterno retorno de la violencia –y el sufrimiento–, su politización rompía el círculo (Gatti, 2016). El “*New negro*” no carecía de temor, pero a pesar de temer y sufrir ya no se podía esperar de él la obediencia que ese temor pretendía garantizar. La disputa sobre la futurización del terrorismo blanco –de lo que se esperaba que produjera el temor– fue una disputa afectiva clave.

King sostenía que los blancos no reforzaban las estructuras racistas solo por una pulsión a la desigualdad, el odio o la indiferencia. También lo hacían por temor, ya que “temen que los vientos de cambio los empujen al mar” (1967: 90). El temor blanco a modificar la propia vida, y no solo contemplar cómo la política modificaba la vida de los otros, operaba como reforzamiento de las condiciones asimétricas. “Los blancos, hay que ser francos, no están haciendo un esfuerzo masivo similar para reeducarse a sí mismos respecto a su ignorancia racial”, concluía MLK (1967: 10). Esta crítica encerraba un sentido del devenir: el temor blanco era el temor a no saber cómo se habría de ser, a ver suspendidas las futurizaciones y proyectos que daban sentido –significado, dirección, sensibilidad– a las vidas organizadas, durante siglos, a través de procesos de racialización (Winant y Omi, 2015; Bhabha, 2002; Campos García, 2012) que imponían destinos a las vidas

negras, ya que “toda la tradición cultural bajo la cual han crecido –una tradición arruinada con más de 250 años de esclavitud y 90 de segregación– les enseña que los negros no merecen ciertas cosas” (King, 2015: 11).

Finalmente, otro recurso de la política de los afectos que imbricó el sufrimiento redentor y el temor racista fue el intento de generar un sentimiento de vergüenza propia en el sujeto dominador. Este recurso no se dio a través de un acto de humillación sino de un proceso afectivo autocrítico –y doloroso– que podía ser humillante. Para MLK era necesario que “la estructura de poder blanco se examine a sí misma, se arrepienta y acepte el perdón” (Miller, 2013: 106). Ese afecto dialogaba con el orgullo del “*New Negro*”: el sentimiento de vergüenza propia formaba parte de las futurizaciones del Movimiento en tanto política de conversión. Proyectar el objetivo del otro avergonzado buscaba, operando sobre la culpa y la responsabilidad como vehículos de conversión, pasar del “enemigo aniquilado” al “oponente avergonzado”, y transformar de ese modo sus proyecciones y conductas.<sup>22</sup> Desestabilizar el temor y el sufrimiento –y el temor al sufrimiento– para hacer surgir la posibilidad de otros afectos fue esencial para MLK; estuvo en el núcleo de la estrategia de la ADN y en el modo en que articuló política y futuro.

## 5. La posibilidad y la creatividad

Como recuerdo de la mudanza familiar a Montgomery en 1954, King escribió:

A pesar de que volvíamos al Sur con la esperanza de jugar un papel en los cambios que sabíamos que estaban en el horizonte, no teníamos ninguna noción de cómo serían esos cambios, y ni la más remota idea de que en poco más de un año estaríamos involucrados en un movimiento que habría de alterar a Montgomery para siempre y tendría repercusiones a lo largo del mundo (1958: 10).

Esa esperanza –ese afecto– generada por una situación de cambios que no propiciaban imágenes de futuro definidas, lo había movilizado. Desde la perspectiva de 1958, con algo de “hechos consumados”, King hacía una genealogía de lo que en 1954 se le había aparecido como una tendencia no demasiado figurativa, carente de una imagen concreta del lugar que le tocaría ocupar. El relato es significativo: a mi entender, este modo de articular su trayectoria política a un elemento incierto imprime una tesitura particular a su proyecto político. En efecto, en otros pasajes de sus discursos y testimonios a lo largo de su vida es posible encontrar referencias a lo impensado, lo inimaginable, rasgo decisivo de su vida política.

Este aspecto se ve en la presentación de sí como un líder permeable, casi una mediación entre los sectores movilizados y el resto de la población estadounidense. King no se mostraba como elegido o destinado sino, simultáneamente, como intérprete y vocero elegido por la población afroestadounidense en pos de presentar y luchar por sus demandas<sup>23</sup>, un esquema que Ronald Sundstrom resume planteando que “King no escribe el futuro, imagina a la gente reunida alrededor de una mesa, no sumergida en un cuerpo místico, libre por fin para hacer su futuro diferente” (2018: 137). En relación a esa gramática del liderazgo hay que pensar

las proyecciones condicionadas, la comunidad amada, incluso la política de los afectos y, más ampliamente, las vinculaciones de King con la futuridad.

Ese tipo de liderazgo –permeable, dialógico, mediador– le permitía también presentarse como dotado de capacidad de sorpresa e improvisación. Por ejemplo, al escribir sobre los levantamientos en Birmingham (1963) y la sanción de leyes de Derechos Civiles (1964), MLK hizo gala de no haber tenido todo claro y planificado (aunque Southern Christian Leadership Conference se había tomado meses para definir las acciones y “prepararse para lo imprevisto”): “No había un cuerpo profesional de la Revolución ni un plan nacional de operaciones. No hay registro posible que compute las victorias. Sin embargo, uno no puede dudar de que, a medida que el Negro dejaba atrás el año 1963, estaba dando el paso adelante más largo y rápido en un siglo” (1964: 252). Si bien MLK figuró la “Comunidad amada” –con las particularidades que he desarrollado– como su objetivo político y su enclave utópico, nunca se presentó como dotado de un plan predeterminado –ni siquiera un plan divino– ni definitivo, sino más bien lo contrario.

Preguntarse *cómo será* y no saber bien *qué* decir o imaginar podría entenderse como un punto de apertura de posibilidades (Souriau, 2017). Ese punto requiere de una manera de vincularse con el devenir que King definió en los siguientes términos: “Hoy día nuestra supervivencia depende de nuestra habilidad para mantenernos alerta, adaptarnos a nuevas ideas, permanecer vigilantes y enfrentar el desafío del cambio” (1967: 181). *Cambiar con el cambio* bien podría ser una manera de concebir un vínculo con la futuridad que diera un lugar formativo a lo que surge en los trayectos y las experiencias. En efecto, desde el boicot al transporte hasta la oposición a la guerra en Vietnam, esos cambios programáticos fueron patentes en su discurso político. Para él, la lucha afroestadounidense se asemejaba a lo que le había sucedido al violinista noruego Ole Bull durante un concierto en París al que asistió King: “Su cuerda LA se saltó. En lugar de detenerse, Bull transpuso la composición y terminó el concierto con tres cuerdas. Esto es a lo que se enfrenta el Negro, luego de años de opresión y sufrimiento inmerecido” (1967: 128). La historia era un elogio de la improvisación, de la capacidad de crear con lo que había, con lo que quedaba. En un paralelismo entre esta capacidad actual y las generaciones de esclavos que habían tenido vivir en condiciones hostiles y desconocidas, que Fred Moten (2015) ha pensado como la inventiva singular de la diáspora, MLK afirmaba que “la vida de nuestros antepasados esclavos es un testimonio eterno de la capacidad del hombre de lograr lo imposible” (1967: 128). Se trataba de un testimonio a imitar.<sup>24</sup>

Esta manera de relacionarse creativamente con las posibilidades inimaginadas parece haber sido significativa para lo que llamaría un principio estratégico *abier-to*, cierto desenganche o desacople entre estrategia e imaginación política que da lugar a lo imprevisible. Por ejemplo, años después de los sucesos en Montgomery, King recordaba la discusión en torno al nombre del colectivo que coordinó la lucha: *Montgomery Improvement Association* (MIA). “La nueva organización necesitaba un nombre, y muchos fueron sugeridos. Alguien propuso Negro Citizens Committee, pero fue rechazado porque se asemejaba demasiado al White

Citizen Council”, recuerda (King, 1958: 45). La semejanza era riesgosa no solo por la posible confusión entre ambos nombres, sino porque presentaba a la propia organización en espejo respecto de la supremacía blanca, un gesto del que, como hemos visto, la ADNV buscaba abstenerse. En ese sentido, así como una categoría indica “una estimación de las consecuencias” que un fenómeno podría tener (Alexander, 1990: 83), un nombre puede ser pensado a partir de la intencionalidad que expresa y de cómo incide esa intención en el modo en que una organización se vincula con la futuridad. El hecho de que el nombre elegido –*MIA*– hablara de *mejoras* y no, por ejemplo, de *negros*, *raza* o *justicia*, no solo permitía evitar la racialización binaria del conflicto, sino que también dotar de cierta plasticidad al deseo de esa misma organización. La expresión *mejoramiento* no refería a nada en particular –salvo, por supuesto, que *mejorar* implicaba ir en el sentido de poner fin a la segregación– y no se agotaba en una acción específica: se abstenía de imágenes demasiado acotadas o nítidas. Ese gesto de abrir posibilidades, más que limitarse a ofrecer figuras, fue constante en el discurso de King.<sup>25</sup>

Había un programa –un conjunto discreto de futurizaciones– que a lo largo de los años incorporó nuevos problemas y, simultáneamente, se fue especificando: igualdad legal, seguridad, vivienda, integración educativa, un poder judicial diferente, diversidad cultural, así como un gobierno justo en función de la comunidad amada y la vida en hermandad (King, 2015: 178). Sin embargo, King enfatizaba que poco valían las partituras o las coreografías políticas: “Ninguna revolución es ejecutada como un ballet. Sus pasos y gestos no son diseñados claramente ni ejecutados con precisión. En nuestro movimiento, la espontaneidad de sus patrones fue particularmente evidente” (1964: 165). Si pretendía transformar las relaciones sociales, la política debía, sin resignar las ventajas de la anticipación y la planificación (1958: 195), aprender a habitar un terreno móvil, y aprovecharlo. Había que descubrir e inventar en esa condición desprolija. Esta suerte de política de la posibilidad no era una política posibilista, sino un acercamiento creativo a los problemas. Se trataba de un poder creativo, del que MLK ofreció, casi de pasada, una definición: “la presencia de una capacidad de hacer que los sucesos ocurran” (1967: 144). Tener poder es, en definitiva, propiciar posibilidades. “Los poderosos nunca pierden oportunidades, las tienen disponibles. Los que no tienen poder, por su parte, nunca experimentan la oportunidad; siempre está llegando tarde” (King, 1968: 144). El poder racista controlaba las posibilidades en función de valoraciones sobre la piel y a partir de las consecuencias históricas de esas valoraciones: ese es el núcleo básico de las racializaciones (Winant y Omi, 2015). La política era la posibilidad de revertir eso, de redistribuir la generación y el control de las posibilidades.

Este último aspecto resulta esencial, porque eleva la invención de posibilidades a un objetivo y un principio político. En efecto, en 1964, King creía que la pregunta más relevante no era “qué más quería el negro” sino “¿Cómo podemos hacer real y sustancial la libertad para nuestros ciudadanos de color?” (1964: 194). Si el “*Old Negro*” encorvado se había convertido en el “*New Negro*” recto, se trataba de ver qué quería decir que este último se pusiera a caminar. Aunque el propio MLK

afirmó que la lucha por los derechos era una lucha por las oportunidades (1964: 196), a mi entender las demandas reparatorias que impulsó el Movimiento pueden leerse no solo en términos de aprovechamiento y creación de posibilidades. Al respecto, en 1964, en el contexto de aprobación de leyes civiles y electorales en favor de los afroestadounidenses, King impulsó, bajo el nombre “*Bill of Rights for the Disadvantage*”, una ley que otorgaría derechos a los damnificados, que “inmediatamente transformara las condiciones de la vida de los Negros insuflando en los afroestadounidenses un sentido de la posibilidad, que en sí mismo contribuirá a una miríada de avances” (King, 1964: 138). En esa misma línea, en 1967, MLK orientó los esfuerzos de SCLC hacia la “*Poor People’s Campaign*”, una campaña multirracial que exigía una serie de medidas económicas –entre ellas, un ingreso universal garantizado– para igualar oportunidades y que habría de terminar, luego del asesinato de King, con un acampe de 3.000 personas en Washington D. C. (Wright, 2007). Este énfasis en la posibilidad tuvo un correlato en una reivindicación de un principio de vida que debía generar o aprovechar las posibilidades.

## 6. El principio de la vida creativa

*We need to be concerned that the potential of the individual is not wasted.*  
MKL, 1967

Si la hermandad en la “Comunidad amada” era la forma de una sociedad justa, con posibilidades para todos, ¿qué esperaba King que sucediera en esa sociedad? Quizá valga la pena un breve rodeo para responder.

Como parte de la represión en Birmingham –y como recurso de las ADNV–, el 12 de abril de 1963 King fue detenido y encarcelado. Aprovechó los días de encierro para escribir una carta pública, destinada a enfrentar a quienes se oponían a la presencia y acciones del Movimiento en Birmingham. El inicio de la carta (*Letter from Birmingham Jail*), fechada el 16 de abril, es una declaración de principios:

Raramente me detengo a responder las críticas a mi trabajo y mis ideas. Si hubiera de responder a todos los cuestionamientos que se cruzan por mi escritorio, mis secretarías casi no tendrían tiempo durante el día para ninguna otra cosa que no fuera esa correspondencia, y yo no tendría tiempo para mi trabajo constructivo (2015: 127).

Esa apelación a lo constructivo, a la acción tendiente a afirmar, se sintetizó en una serie de nociones recurrentes y polisémicas en King –una *estrategia creativa*, una *vida creativa*, una *fuerza creadora*, una *respuesta constructiva*– que le permitían referirse en un tono singular a lo que había que hacer con las posibilidades, la espontaneidad, lo disponible, lo no imaginado, y dar sentido al principio que debía organizar la acción política y la vida, ya que “una vida productiva y feliz no es algo que uno encuentra, sino algo que uno hace” (2015: 185). Existir no se elige, vivir es crear, y crear es el principio que ha de volver posible una vida feliz y productiva. Una vida creativa era, simultáneamente, una clave de orientación para la estra-

tegia de la ADN, para las propuestas de reformas, los proyectos desplegados y el horizonte de lo deseado. El propio Jesús había sido un “extremista creativo” al que los afroestadounidenses debían imitar: “En su lucha por la justicia racial, el Negro debe transformar su carencia de poder en poder positivo y creativo” (1967: 38).

La creación no era inevitable, sino tan solo posible. Su contingencia la emparentaba con la inevitabilidad y las proyecciones condicionadas analizadas en el primer apartado. Aprovechar la fuerza creadora era un fenómeno contingente, podía tanto suceder como no. Por ejemplo, en un pasaje de su última memoria política, King apeló al historiador británico Arnold Toynbee para proponer una comparación histórica entre “civilizaciones desaparecidas” y la civilización contemporánea para mostrar que la creatividad era necesaria para la vida de una civilización: “El declive y la caída de todas estas civilizaciones (...) no fueron causados por invasiones externas sino por un decaimiento interno. Fracasaron en responder creativamente a los desafíos que enfrentaban” (1967: 186). Esta apreciación le sirvió como elemento de una proyección condicionada: “Si la civilización occidental no responde creativamente al desafío de eliminar el racismo, algún historiador futuro habrá de decir que una gran civilización murió porque le faltó el alma y el compromiso para hacer de la justicia una realidad para todos los hombres” (2015: 83). King volvía a su retórica de las bifurcaciones: si no hay respuesta creativa, habrá, en el futuro, un historiador relatando una muerte. Así, la creatividad era la posibilidad de un cambio que alejara, simultáneamente, de la repetición y la desaparición. La historia, su ambivalencia, era la oscilación entre una fuerza creadora y una fuerza que destruye no cualquier cosa, ni una cosa, sino la propia fuerza creadora: el ser y la nada, según Martin Luther King.

Podría decirse que en el discurso de MLK la posibilidad de actuar, la ocasión de crear, estaba siempre disponible. “Debemos usar el tiempo creativamente, sabiendo que el momento siempre es el adecuado para hacer lo correcto” (2015: 137). Buena parte de la política consistía en saber crear para aprovechar las condiciones; de hecho, la política era una de las fuentes más evidentes del poder de crear (2015: 193). Como forma de apelar a una adaptación activista de la alegoría de la caverna de Platón, MLK definía el Movimiento como un efecto de la decisión “de hombres y mujeres negras de elevarse desde los calabozos oscuros de la complacencia a las brillantes colinas de la protesta creativa” (2015: 141). Este acercamiento creativo-político a las dinámicas históricas le permitió diferenciarse de otras retóricas y estratégicas políticas, que caracterizaba como reactivas, destructivas o estériles.

De esta manera, el *principio de la vida creativa* constituyó un componente fundamental de las futurizaciones kingneanas, indistinguible de la “Comunidad amada”. En su última memoria política, al referirse a las condiciones sociales que caracterizaban el último tramo de los años sesenta, MLK propuso un diagnóstico y una respuesta para dicha coyuntura. En una lengua cercana a la sociología de Durkheim (1898) y al Perón de *La comunidad organizada* (1949), MLK veía un conflicto entre la abundancia de recursos disponibles y la moral dominante, que los utilizaba de un modo social y personalmente dañino. Dicho problema se in-

tensificaba a la luz de los desarrollos tecno-científicos. Estos habían permitido la abundancia, pero también la mala distribución, el racismo, la explotación, la amenaza de muerte generalizada. Por ello, afirmaba:

Nuestra esperanza de una vida creativa en este mundo que hemos heredado yace en nuestra capacidad para restablecer los fines morales de nuestras vidas en nuestro carácter personal y en la justicia social. Sin este despertar espiritual y moral, nos destruiremos a nosotros mismos utilizando equivocadamente nuestros instrumentos (2015: 80).

Para escapar de la autodestrucción, este principio de vida creativa –que implicaba la justicia social– debía guiar el vínculo con las posibilidades tecnológicas. En este sentido, King apelaba al criterio de que la tecnología es ambivalente, y que son los usos y sentidos los que las determinan. Por ello, la capacidad de establecer fines morales –un sentido del bien ético– y fines justos –un sentido del bien político– respecto de los bienes sociales era condición y resultado de una vida creativa. Esos fines reordenaban la relación con los recursos, le imprimían otros usos y otras direccionalidades. “No hay un déficit en los recursos, hay un déficit en la voluntad humana”, afirmó (2015: 84).

A mi entender, el principio de vida creativa era, para King, una expresión decisiva de la hermandad social. La hermandad se alcanzaría cuando la vida social consistiera “en un certamen [*contest*] creativo que aproveche la inventiva humana en beneficio de la paz y la prosperidad para todas las naciones del mundo” (2015: 91). Se trataba de una hermandad no congelada en una figura sino actuando como principio del hacer social. El aspecto suena idílico, pero es más profundo y sutil que un alegato abstracto. Lo que King parece haber postulado es que la paz y la prosperidad son trabajos constantes, variables e interminables. El principio creativo sería el único principio capaz de modular la justicia una y otra vez, un principio que no tendría una imagen final, sino que exigía un trabajo constante de invención, abierto, dispuesto a un vínculo con la futuridad que no se limitara a encarnar imaginaciones ni se dejara llevar por las olas de lo imprevisto. La *Comunidad amada*, estructurada como hermandad, económicamente justa y democrática, aparece, simultáneamente, como una meta y un trabajo de producción de posibilidades de desarrollo humano. Viceversa, el acceso a condiciones adecuadas para llevar adelante vidas creativas, ha de potenciar las posibilidades del amor fraternal. Su co-producción es un proceso sin final.

## **7. A modo de conclusión**

El análisis del modo en que MLK pensó su vínculo con la futuridad permite comprender un conjunto de elementos fundamentales de su discurso político. Política y futuro están íntimamente imbricados, y ofrecen una serie de aristas diversas, no exentas de tensiones entre sí.

En relación con la imaginación del futuro, que denomino futurización, MLK apeló a la condicionalidad de sus proyecciones, prefirió la futurización política a la profecía religiosa y recurrió a un discurso retrospectivo, relatando un futuro

como si ya hubiese sucedido, para incidir en el presente. A diferencia de otros discursos –políticos, religiosos y político-religiosos– no hubo en MLK una hipótesis escatológica o teleológica, ni fin de la historia o de los tiempos. En cambio, al analizar sus proyecciones a partir del vínculo específico que mantuvieron con el futuro se observa un discurso pleno de condiciones y condicionales, que asumía la *no inevitabilidad* de lo proyectado y buscaba propiciar una acción, que tampoco era inevitable. La esperanza no se ligaba a una certeza de lo por venir sino al imperativo de actuar. No obstante, esa perspectiva no careció de elementos figurativos. El imaginario familiar/fraternal, el Ágape, la Comunidad Amada, su apoyo a la igualdad económica, funcionaron como “enclaves utópicos”: figuras de lo deseado que, en un contexto de aceleradas transformaciones sociales, tuvo como objetivo desacelerar y gobernar, al menos parcialmente, esos cambios. Considero que en el discurso de King esos “enclaves utópicos” funcionaron en el espacio de una estrategia posutópica, en tanto no eran presentados como lugares de llegada definitivos sino más bien como instituciones o formas dinámicas, capaces de cambios, que debían ser sensibles a las posibilidades generadas. En ese sentido, puede decirse que King subordinó la producción de imágenes de futuro a un principio estratégico más amplio: el principio de la vida creativa, que revisitaremos sobre el final de esta conclusión.

En relación con las estrategias, la acción directa no violenta, una política de los afectos y el principio de vida creativa parecen haber funcionado como grandes matrices. En la medida en que la acción directa no violenta lo alejaba de los modelos de la política inspirados en guerra, King redefinió la idea de victoria, la idea de lo que había que destruir –el lazo social racista y no el individuo racista–, y las expectativas sobre el oponente político, en términos de conversión y no de aniquilamiento. Esa redefinición le permitió hablar de “tensionar al oponente” en vez de “aniquilar al enemigo”, e influyó en las estrategias adoptadas, los dispositivos construidos, el modo de relación con lo inesperado. Contra la lectura simplista habitual, puede afirmarse que en King no hubo una mera condena moral de la violencia sino una calculada abstención, que respondía a la ineficacia de la violencia física para alcanzar los objetivos deseados.

En parte como elaboración derivada de la estrategia de la acción no violenta y en parte como diagnóstico de los procesos de lucha, las ideas de King sobre los afectos fueron importantes para su modo de pensar el futuro. El “Nuevo negro” era “nuevo” porque había perdido el miedo, había ganado dignidad y orgullo y la posibilidad de proyectar, anticipar y actuar en función de objetivos políticos y sociales. Por ello, la disputa sobre la futurización del terrorismo blanco –lo que se esperaba que produjera el temor–, era una disputa afectiva clave. De igual modo, King apuntó a intervenir sobre el miedo y la vergüenza blancas, en busca de desarmar el lazo racista a partir de una política de los afectos. Si el racismo puede definirse como la imputación de un destino –una futurización– sobre una población a la que se considera inferior, romper con los afectos que propiciaba el racismo era necesario para romper con los destinos impuestos a los afroestadounidenses y, más en general, a la sociedad estadounidense.

Finalmente, a partir del análisis del lugar otorgado a las creación de posibilidades, lo imprevisible y la creatividad en el discurso de King –que, por lo demás, hizo de esos elementos aspectos de su propia trayectoria política<sup>26</sup>, es posible comprender, por un lado, la condicionalidad de las proyecciones y provisionalidad de los enclaves utópicos; y, por otro, la importancia dada al principio creativo de la vida como principio estratégico. Esto no suponía una política posibilista, sino un acercamiento creativo a los problemas. Este énfasis en la posibilidad y la creación tuvo un correlato en una reivindicación de un principio de vida que debía generar o aprovechar las posibilidades.

El *principio de la vida creativa* constituyó un componente fundamental de las futurizaciones kingneanas: era el principio rector de la “Comunidad amada”. Podría decirse que el Ágape y el principio de la vida creativa eran dos modos de dar a entender lo mismo. En efecto, la Comunidad amada era el ámbito y fin de la inventiva humana en pos de la paz, la prosperidad y la hermandad. No eran puntos de llegada, sino un proceso constante e interminable. De allí que pueda afirmarse que King *subordinó la producción de imágenes de futuro a un principio estratégico más amplio*. Este principio, el de la “vida creativa”, le permitió tener en cuenta cambios, creaciones, contingencias y posibilidades, al tiempo que abogar por una ética política y una actividad social que no predefiniera la relación entre lo posible y la justicia, sino que propiciara su apertura. El principio creativo era el único principio capaz de modular la justicia una y otra vez. Era un principio que exigía un trabajo constante de invención. Hemos visto que este aspecto fue decisivo para el vínculo de King con la futuridad. Quizá pueda resultar productivo hoy, a la hora de configurar no solo una imaginación política, sino también una estrategia política, que incluya a la primera sin quedar reducida a ella.



## Referencias

1. En adelante, King o MLK.
2. En 1953, había tenido lugar un boicot al transporte público en Baton Rouge, Louisiana. A diferencia del de Montgomery de 1955, no llegó a buen puerto. El referente del conflicto, el Reverendo J. T. Jemison terminó siendo objeto de duras recriminaciones por el modo en que negoció su final (Moore, 2010). Por su parte, el 17 de mayo de 1954, la Corte Suprema había dictaminado, a propósito del caso *Brown vs. Board of Education of Topeka* –en el que los padres de los niños afectados fueron patrocinados por abogados de National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP)– la inconstitucionalidad de la segregación racial en las escuelas públicas. En marzo de 1955, la ciudad de Montgomery ya había sido escenario de un posible boicot que no prosperó. Claudette Colvin, una joven de 15 años, se negó a dar su asiento y fue detenida por ello. La filial local de NAACP consideró iniciar una lucha, pero la descartó porque Colvin era madre soltera. La organización consideró que ese dato perjudicaría el reclamo. Como puede verse, el boicot de noviembre de 1955 en Montgomery estuvo precedido por una serie de pasos significativos para terminar con la segregación legal y por los comienzos de un nuevo protagonismo político afroestadounidense que alimentaría un fuego activista callejero, de base y territorial.
3. Las traducciones fueron realizadas por el autor.
4. Tomada de la célebre novela de la abolicionista Harriet Beecher Stower, *La cabaña del Tío Tom* (1852), en la que se narra la historia de un esclavo negro tan sumiso y sufriente como honesto y digno, la figura del Tío Tom era utilizada en las narrativas del Movimiento como modo de establecer una

diferencia con los negros y negras acomodaticios o serviles para con la estructura de poder blanca.

5. En este punto tomo distancia de las interpretaciones de Keith Miller (2013) sobre el uso de la profecía en King. Para Miller es posible entender a MLK como mensajero. Ese supuesto sostiene su interpretación de la centralidad del discurso profético en el discurso político de King. A mi entender, la historicidad auto-reflexiva de King le imposibilita presentarse como un mensajero divino, y abre la posibilidad de un cristianismo histórico, que lo acerca más a un liderazgo estratégico que a una palabra profética.

6. La carrera espacial, el sistema democrático, la participación del país en las guerras contra los totalitarismos eran señalados por el Movimiento por los Derechos Civiles como hechos que invocaban discursos universalistas y democráticos mientras se reproducían las desigualdades y el racismo. Como indicio de esa disposición de sospecha y denuncia de la carrera espacial, el músico Gil Scott Heron lanzó, en 1970, “Whitey on the Moon”, cuya letra sarcástica decía: “No hot water, no toilets, no lights (but Whitey’s on the moon)”.

7. Esa proyección condicionada podía funcionar también como recurso para hacer balances. En ese caso, la futurización se enfocaba en el pasado, se volvía una retroproyección. Por ejemplo, en 1958 King se lamentó de la lentitud de los procesos de justicia. Creía que otra podría haber sido la situación: “Si cada iglesia y cada sinagoga hubiera desarrollado un programa de acción; si cada organización social y cívica, cada sindicato y cada institución educativa, hubiera ejecutado planes concretos para la implementación de soluciones adecuadas; si la prensa, la radio y la televisión hubieran orientado sus poderosos instrumentos (...)” (King, 1958: 190). En este caso, la futurización no se colocaba el futuro, sino en el presente, para juzgar el pasado.

8. Veremos más adelante la importancia del aspecto no vengativo para la acción directa no violenta.

9. En 1952, King envió una carta a su novia Coretta agradeciéndole el regalo de *Looking Backward 2000-1887*, de Edward Bellamy. Además, entre los autores “utópicos” que King recomendó a lo largo de su vida pueden mencionarse Henry Thoreau y Platón.

10. Algo que no sucede, por ejemplo, con otras futurizaciones políticas. He explorado el vínculo sucesivo entre guerra y sociedad futura en las izquierdas revolucionarias armadas en Argentina en Gatto, 2011.

11. En este sentido, Della Torre ofrece una definición de perdón como “un catalizador que crea la atmósfera necesaria para un nuevo punto de partida y un nuevo comienzo” (2017: 8) que lo pone como una acción capaz de reunir y transformar y no una posición pasiva.

12. Aunque instrumental, el *Ágape* no se puede legislar, decretar o regular. Por eso, la “genuina integración llegará cuando los hombres sean obedientes de aquello a lo que no se les puede forzar” (King, 1967: 105).

13. King ofreció una historia de esa familia: La familia negra vivía en la jungla natural de África y contenía el entorno hostil que la rodeaba. En los Estados Unidos ha vivido en una jungla hecha por la mano del hombre, y a la que no puede contener. Muchos han sido destruidos por ella. Sin embargo, otros han sobrevivido y desarrollado una formidable capacidad para soportar las dificultades. Es sobre esta fuerza que la sociedad ha comenzado ahora a construirse (1964: 116).

14. Como las otras proyecciones, la hermandad no era inevitable: “Juntos debemos aprender a vivir como hermanos o juntos nos veremos forzados a perecer como tontos” (1967: 181).

15. Puede afirmarse que el modelo familiar operaba como límite, o gramática, de la imaginación del porvenir social. La posibilidad en King era siempre una posibilidad familiarista, una posibilidad al interior del esquema de la diferencia familiar. Aun si King se apoyaba en Kant para decir que “todos los hombres deben ser tratados como fines y nunca como simples medios” (King, 1967: 103), lo cierto es que para el medio familiar parecía ser necesario tratarlos como fines. Esta familia se definía por dos características: en la medida en que era una hermandad, era una familia “de iguales”; en la medida en que se exploraba esa igualdad, es posible ver un predominio de la masculinidad como garante en última instancia del familiarismo y la fraternidad (King, 1967: 133). Pienso explorar este aspecto del pensamiento de King en un próximo trabajo.

16. Veremos este aspecto con mayor detalle en el último apartado.

17. Ese motivo, por ejemplo, fue decisivo en la toma de distancia de King respecto al Black Power, al

- que cuestionó por “su llamado inconsciente, y a veces consciente, a la violencia vengadora” (1967: 57). En 1967, cuestionado por los referentes del Black Power, King estableció un contrapunto entre su noción de esperanza y aquel movimiento, al que caracterizó como fruto de la desesperanza, la degeneración de la revolución en “un llamado indiscriminado a gestos fútiles y evanescentes” (King, 1976: 41).
18. Utilizo los sustantivos afectos y emociones de un modo relativamente indistinto, aunque por lo general, por formación teórica, recorro más al primero que al segundo. Si bien no es este el sitio para desarrollar esa problemática, creo importante aclarar que existe un largo debate sobre las afinidades y diferencias entre estas dos categorías, que el reciente “giro afectivo” ha intensificado (Lara y Enciso Domínguez, 2013).
19. No sorprende que haya sido en el Censo Nacional de 1960 cuando, por primera vez, se registró la adscripción racial a partir de lo que indicaban los censados y no el censor.
20. A principios de siglo XX ya había tenido lugar una diferenciación entre *old Negroes* y *new Negroes* a partir de los procesos de migración, urbanización y modernización que signaron la vida de millones de afroamericanos. La expresión recibió atención y se consolidó como perspectiva analítica en la célebre compilación de Alain Locke *The New Negro* (1925) y quedó ligada a las novedades sociales y culturales que serán conocidas como Harlem Renaissance y Chicago Renaissance (Davarian, 2009; Huggins, 1977). A diferencia de aquella primera división, más sociológica, la caracterización de King tenía que ver con la participación política en pos de dismantelar la desigualdad racial. A mi entender, este corte histórico radical entre lo viejo y lo nuevo, que distribuye asimétricamente potencias y posibilidades, conlleva un riesgo al suponer en las generaciones previas una pasividad política plena. Se trata de una hipótesis falsa.
21. En los documentos del período, la queja racista de que los negros, al sublevarse, “no conocían su lugar” muestra que, en un discurso racializado, el lugar aparece como destino.
22. Quizá uno de los límites de la estrategia de MLK se encontraba en suponer la posibilidad de que el oponente fuera capaz de avergonzarse de sí mismo y de arrepentirse. Era una esperanza no siempre cumplida, o viable. En efecto, una de las críticas más incisivas que recibió, en particular de parte de referentes del *Black Power*, fue la de suponer a ese sujeto capaz de vergüenza y arrepentimiento. Por ejemplo, Malcolm X (1965).
23. Este aspecto no estuvo libre de tensiones: los sectores conservadores afroamericanos lo acusaban de ser un alborotador; por el lado radical, era cuestionado por actores políticos afines (entre ellos, la organización SNCC y, luego, Malcolm X) por excesiva paciencia (Ransby, 2012; Zinn, 1965).
24. Por otro lado, esto ponía en entredicho aquel nacimiento absoluto del “*New negro*” explorado en el apartado sobre afectos y futuro.
25. La indeterminación del nombre respondía también a una coyuntura fuertemente signada por el anticomunismo. En ese sentido, la otra organización clave en la vida política de King, la *Southern Christian Leadership Conference*, también decidió cambiar su nombre (abandonando el *Southern Leadership Conference on Transportation and Nonviolent Integration* e incorporando el *Christian*) para dificultar recibir la acusación de comunistas (Ransby, 2012: 198).
26. Por ejemplo, cuando le tocó hablar en la Marcha sobre Washington, apeló a la improvisación por sentirse disconforme con una frase que había puesto por escrito en su discurso. En lugar de decir “Volvamos a nuestras comunidades como miembros de la Asociación Internacional para el avance de la insatisfacción creativa”, dijo “Vuelvan a Mississippi; vuelvan a Alabama; vuelvan a South Carolina; vuelvan a Georgia; vuelvan a Louisiana; vuelvan a las barriadas y los *ghettos* de nuestras ciudades del Norte sabiendo que, de algún modo, esta situación puede ser cambiada, y lo será” (King, 1963: 4). Tampoco estaba en sus planes hablar del sueño –del que había hablado en Detroit tiempo antes–: la cantante Mahalia Jackson lo instó a que lo hiciera y King decidió hacerlo (Jones, 2011).

## Bibliografía

- Alexander, J. (1990). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens *et al*, *La teoría social hoy* (pp. 83-125). México D. F., México: Alianza.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bloch, E. [1957] (2007). *El principio esperanza*. Madrid, España: Editorial Trotta.

- Bull, M. (1995). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Calheiros, J. (2016). *Agape and its Impact on Martin Luther King, Jr. and the Civil Rights Movement*. Disponible en: <https://bit.ly/2oF2R86>
- Campos García, A. (2012) Racialización, Racialismo y Racismo. Un discernimiento necesario. *Revista de la Universidad de la Habana*, N° 273, 2012, 184-199.
- Cohn, N. [1957] (2019). *The Pursuit of Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London, UK: Vintage Digital.
- Della Torre, F. (2017). MLK Jr. and The Beloved Community. Disponible en: <https://bit.ly/32n17Pn>
- Durkheim, E. [1898] (2011). *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Argentina: Gorla.
- Farber, S. (2014). Reflexiones sobre política prefigurativa. *Nueva Sociedad*, N° 251. Disponible en: <https://bit.ly/2OTqSmv>
- Feit, M. (2016). Democratic Impatience: Martin Luther King, Jr. on Democratic Temporality. *Contemporary Political Theory*, Vol. 16, 3, 363–386.
- Gatti, G. (2016). El misterioso encanto de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, N° 56, abril-junio, 117-120.
- Gatto, E. (2011). El poder y la plenitud: revolución y cristianismo. *Revista Contemporánea. Historias y problemas del siglo XX*, vol. 2, 157-182.
- Gatto, E. (2016). *Nuevos sonidos, nuevos negros. Freedom songs, soul y funk en Estados Unidos, 1955-1979*. Tesis Doctoral. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Gatto, E. (2018). *Futuridades. Ensayos sobre política posutópica*. Rosario, Argentina: Casagrande.
- Gilroy, P. (1993) *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. New York, USA: Serpent's Tail.
- Gilroy, P. (2001). *Between Camps. Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London, UK: Penguin.
- Huggins, N. I. (1977). *Harlem Renaissance*. New York, USA: Oxford University Press.
- Jameson, F. (2009). *Arqueología del futuro*. Madrid, España: Akal.
- Jones, C. (2011). *Behind the Dream: the Making of a Speech that Transformed a Nation*. New York, USA: Palgrave-Macmillan.
- Jullien, F. (2018). *Vivir existiendo*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- King, M. L. (1963). "I Have a Dream." Speech presented at the March on Washington for Jobs and Freedom, Washington, D.C., August 28. Disponible en: [https://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/mlk01.asp](https://avalon.law.yale.edu/20th_century/mlk01.asp).
- King, M. L. (2019). Martin Luther King Jr. and the Nonviolent Transformation of Global Conflict. En V. L. Crawford y L. V. Baldwin (Eds.), *Reclaiming the Great World House. The Global Vision of Martin Luther King Jr.* Atlanta, USA: University of Georgia Press.
- King, M. L. [1967] (2010). *Where Do We Go from Here? Chaos or Community*. Boston, USA: Beacon Press.
- King, M. L. (1958). *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. New York, USA: Harper & Row.
- King, M. L. (2015). *Radical King*. Boston, USA: Beacon Press.
- King, M. L. [1964] (2011). *Why Can't We Wait*. Boston, USA: Beacon Press.
- Lara, A. y Enciso Domínguez, G. (2013) El giro afectivo. *Athena Digital*, 13 (3), 101-119.
- Locke, A. [1925] (2015). *The New Negro*. New York, USA: Atheneum.
- Malcolm X. (1965). *Autobiography*. New York, USA: Grove Press.
- Mantena, K. (2018). Showdown for Nonviolence: The Theory and Practice of Nonviolent Politics. En T. Shelby y B. Terry (Eds.) *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* Cambridge, USA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Marable, M. (1984). *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America, 1945-1982*. Jackson, USA: University Press of Mississippi.
- Miller, K. (2013). *Martin Luther King's Biblical Epic: His Final, Great Speech*. Jackson, USA: University Press of Mississippi.
- Moore, L. (2010). *Black Rage in New Orleans*. Baton Rouge, USA: Louisiana State UP.

- Ouviña, H. (2013). La política prefigurativa de los movimientos populares en América Latina. Hacia una nueva matriz de intelección para las Ciencias Sociales. *Acta Sociológica* Vol, 62, 77-104.
- Perón, J. D. (1949). *La comunidad organizada*. Disponible en: <http://bcn.gov.ar/uploads/Comunidad-org2da-edicion.pdf>
- Ransby, B. (2012). *Ella Baker and the Black Freedom Movement*. Chapel Hill, USA: University of North Carolina Press.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Editorial.
- Shulman, G. (2008). *American Prophecy: Race and Redemption in American Political Culture*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Souriau, E. (2017). *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.
- Sundstrom, R. (2018). The Prophetic Tension between Race Consciousness and the Ideal of Color-Blindness. En T. Shelby y B. Terry (Eds.) *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* Cambridge, USA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tomas, C. (2018). “Los primeros desarrollos de los Estudios Sobre Mujeres Negras en las vidas de Toni Cade Bambara, June Jordan y Audre Lorde”. *Anuario de la Escuela de Historia* (30), Rosario, Argentina.
- Weems, R. (1998). *Desegregating the Dollar: African American Consumerism in the Twentieth Century*. New York, USA: New York University Press.
- Winant, H. y Omi, M. (2015). *Racial Formation in the United States*. New York, USA: Routledge.
- Wright, A. N. (2007). *Civil Rights “Unfinished Business”: Poverty, Race, and the 1968 Poor People’s Campaign*. Tesis Doctoral. University of Texas, Austin.

### **Material audiovisual**

- King, M. L. (1961). *BBC Face to Face Martin Luther King Jr Interview*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Df4fyfda10>
- King, M. L. (1965). *Creative Maladjustment*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=t2vD1skiz80>
- King, M. L. (1967). *Interview: Civil Rights at Merv Griffin Show*. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=Q9md0Fa5eik](http://www.youtube.com/watch?v=Q9md0Fa5eik)
- Moten, F. (2015). Blackness and Nonperformance. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=G2leiFByIlg](http://www.youtube.com/watch?v=G2leiFByIlg)
- Scott Heron, G. (1970). *Whitey’s on the moon*.

Recibido: 19/12/2019. Aceptado: 30/03/2020.

Ezequiel Gatto, “‘Tenemos que inventar, tenemos que hacer descubrimientos’. El futuro en el pensamiento de Martin Luther King Jr.”. Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 24, número 40, julio-diciembre 2020, pp. 61-86.