

PODER PARA AQUELES SEM PODER

A teoria tardia da desobediência civil de Martin Luther King Jr.

Alexander Livingston*

*Tradução de Adriana P. Matos***

RESUMO

A “Carta de uma prisão em Birmingham”, de Martin Luther King Jr., foi canonizada como uma afirmação essencial da teoria política da desobediência civil. Esse artigo examina a recepção inicial do ensaio de King e o desenvolvimento da ideia liberal de desobediência civil, da qual virou sinônimo, de maneira a argumentar que sua canonização coincidiu com, e deslocou, a radicalização do desenvolvimento do pensamento de King a respeito da desobediência. O artigo examina escritos publicados e arquivados de 1965 até 1968 para reconstruir a teoria de desobediência civil “massificada” orientada ao poder de King conforme se desenvolveu em resposta ao duplo desafio do *backlash* branco e do movimento

*Alexander Livingston é professor de teoria política na Universidade Cornell. Texto originalmente publicado em LIVINGSTON, A. “Power for the powerless: Martin Luther King, Jr.’s late theory of civil disobedience”. *The journal of politics*, vol. 82, n. 2, 2020, 700-713.

**Adriana Matos é doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo. Esta tradução é fruto indireto da pesquisa financiada pela FAPESP, processo 21/11387-0.

Black Power. O desafio básico da desobediência civil de massa é como mobilizar atos libertadores de tomada de poder sem erodir a possibilidade de integração transformadora através do compartilhamento de poder. Para articular esse dilema, esse artigo se inspira em uma categoria pouco teorizada de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, para conceitualizar a desobediência como uma prática de amor militante.

A “Carta de uma prisão em Birmingham” de Martin Luther King Jr. foi canonizada como um documento essencial do pensamento político ocidental ao lado da *República* de Platão e do *Segundo tratado sobre o governo*, de John Locke. Por meio do trabalho de uma geração de filósofos políticos e juristas que trouxeram o estudo da desobediência civil das ruas para as salas de seminários nos anos 1960 e 1970, o ensaio de King se tornou uma expressão poderosa da ideia de que a desobediência civil, propriamente entendida, pode fortalecer o estado de direito em lugar de enfraquecê-lo. Ao mesmo tempo, a sua canonização disseminou uma compreensão incompleta da prática histórica do movimento dos direitos civis e do contínuo desenvolvimento dos pensamentos complexos de King a respeito da política da ação direta não violenta. Precisamente no momento histórico em que pesquisadores começaram a se voltar ao ensaio de King como uma fonte para a teorização da desobediência civil como uma forma de apelo legal, as urgências da ação política empurraram as reflexões do próprio King a respeito da desobediência para uma direção mais ousada, mais radical.

Em agosto de 1965, cinco dias depois que o Presidente Johnson assinou a Lei dos direitos de voto (*Voting Rights Act*), revoltas se iniciaram em Los Angeles. King viu esses dias como um sinal de fechamento de um ciclo da luta dos direitos civis e o começo do próximo: “As chamas de *Watts* iluminaram mais que o céu ocidental; elas iluminaram as imperfeições do movimento pelos direitos civis e a superficialidade trágica da política racial branca nos guetos explosivos” (King 1986: p.189). Essas imperfeições se tornaram cada vez mais aparentes nos anos seguintes com a falha crítica da campanha do Movimento por Liberdade de Chicago em reorientar a luta pelos direitos civis em torno de questões de moradia segregada e pobreza nos guetos. A estratégia da Conferência da Liderança Cristã do Sul (*Southern Christian Leadership Conference – SCLC*) de demonstrações dramáticas não violentas encontrou profundos desafios nesses anos por conta da limitação dos brancos sob a bandeira de lei e ordem, por um lado, e, por outro, por conta do chamado do *Black Power* pela transformação na luta por liberdade. A não-violência estava em crise. *Backlash* e revoltas expuseram como a “aplicação mecânica” das táticas da desobediência civil que tinham se provado de tanto sucesso em Birmingham e Selma se mostrou sem ressonância do Norte, admitiu King.¹ A sua resposta a esse impasse foi reimaginar a teoria e a prática da desobediência civil. “Os protestos não violentos devem agora amadurecer em direção a um nível correspondente à elevada impaciência negra e a enrijecida resistência branca”, anunciou

1 Martin Luther King Jr. “The Crisis in America’s Cities”, 15 de Agosto de 1967, 5, King Papers, Arquivo Digital, The Martin Luther King Jr. Center for Nonviolent Social Change, Atlanta (daqui em diante King Papers).

King em 1968. “Esse nível mais alto é desobediência civil em massa” (2010b: 15).

Contemporaneamente, pesquisadores liberais em faculdades de direito e departamentos de filosofia estavam tentando defender os ganhos morais do movimento pelos direitos civis das acusações de que estaria minando o respeito pelo estado de direito, por meio da reformulação do argumento da “Carta de uma prisão em Birmingham” em termos analíticos mais rigorosos. Não tendo recebido muita atenção em sua publicação, a carta de King circulou largamente após a Marcha sobre Washington e foi celebrada como uma “expressão clássica da revolução negra de 1963” (*Time Magazine* 1964, 21; cf. Reiter 2013: 157-158). Pesquisadores liberais criaram espaço para a desobediência civil dentro do quadro constitucional dos Estados Unidos por meio da reformulação do argumento de King em termos não raciais que presumiam a justiça fundamental da ordem política e legal existente. Pesquisas recentes sobre a desobediência civil têm destacado o conservadorismo desse discurso liberal influente sobre a desobediência civil (Celikates 2016; Delmas 2018: 21-46; Scheuerman 2018: 132-154). Os críticos argumentam que na melhor das hipóteses essas teorias liberais constituem “correções politicamente domesticadas” do radicalismo de King e da militância da agitação dos direitos civis (Scheuerman 2015: 436). Na pior das hipóteses, elas alistam o movimento pelos direitos civis como uma “linhagem contraintuitiva do excepcionalismo americano”, repelindo a natureza estrutural da opressão racial e sua continuidade após 1965 (Sitze 2013: xxv). Ao diminuir a profundidade do racismo

americano, essas teorias liberais perpetuam a narrativa do progresso constitucional que despolitiza o passado e desfigura o presente. Um testemunho de seu impacto duradouro é como os movimentos de protesto contemporâneos contra violência estatal e opressão racial são repreendidos por não cumprir os mandamentos das práticas de desobediência propriamente civis supostamente exemplificadas por um retrato pasteurizado de King e da geração dos direitos civis (Hooker 2016; Theoharis 2018: 3-30).

Visivelmente ausente dessas teorias constitucionais de desobediência, aliás, é o desafio de mobilizar o poder sem violência. Nesses anos finais, King abordou o desafio básico que o movimento pelos direitos civis enfrenta que é como organizar os escassos recursos ideológicos, políticos e econômicos dos pobres para exercer poder sobre o governo federal e uma maioria branca recalcitrante (Jackson 2007). “Para produzir mudanças”, observa King, “as pessoas devem ser organizadas para trabalharem juntas em unidades de poder” (2010c: 139). Os espetaculares protestos em Birmingham e Selma foram demasiado espontâneos, ele admitiu, e falharam em se unir de maneira a formar um contrapoder viável à estrutura de poder branco (2010c: 145). A luta por poder, entretanto, nunca foi apenas uma questão de controle. Para emprestar uma distinção comumente creditada a Mary Parker Follett, foi o desafio de exercer o *poder sobre* a maioria branca de maneira indissociável ao desenvolvimento da capacidade de compartilhar o *poder com* eles. O poder como controle é sempre uma realização frágil se não for baseada em consentimento mútuo. “Controle genuíno”,

observa Follett sobre essas duas faces do poder, “é a atividade entre, não influência sobre” (1924: 186). Os comentários tardios de King sobre a desobediência civil em massa representam uma tentativa de unir essas duas faces do poder diante do crescimento do ceticismo negro sobre a não-violência e o aumento da resistência branca às demandas por igualdade. O desafio básico da desobediência em massa, em outras palavras, é a mobilização de atos libertadores de tomada de poder, sem minar a possibilidade de integração transformadora por meio de poder compartilhado. Ou, para colocar em uma expressão de preferência de King, a desobediência civil em massa ocorre na convergência entre amor e poder.

O amor é uma fonte de alguma ansiedade para os teóricos políticos. É muitas vezes rebaixado como um sentimento privado, ou muito sentimental ou demasiadamente alheio a este mundo para confrontar os trágicos conflitos da política. A teologia política do amor de King resiste a essas conotações familiares (Livingston 2020). Ágape não é sentimento ou “tolice emocional”, ele explica; é “o amor de Deus operando no coração humano” (King 1986: 335; 2010a: 93). Amar como Deus ama é reconhecer a interdependência humana e lutar pela libertação mútua. Amor como interdependência, e poder como integração, juntos representam as dimensões espirituais e políticas da concepção radical de liberdade no cerne do pensamento político de King. Além disso, a mutualidade de amor e poder enquadram a última análise de King sobre a opressão e a desobediência. Em contraste com os intérpretes liberais, que concebem a desobediência civil como uma forma de recurso constitucional

ocorrendo no pano de fundo de uma sociedade quase justa, amor e poder orientam a desobediência em uma sociedade profundamente, embora não absolutamente, injusta, onde não há obrigação política de se conformar aos termos da civilidade, embora a ação política não deva sabotar a possibilidade de reparação e renovação democráticas.

Este artigo examina materiais publicados e não publicados para reconstruir criticamente a teoria tardia, orientada para o poder, da desobediência civil em massa que King começou a articular em seus últimos anos. O qualificador “tardia” destina-se a marcar inovação e continuidade no pensamento político de King, não ruptura dramática. A canonização liberal da “Carta de uma prisão em Birmingham” representa uma leitura profundamente errada da carta de King, ainda que alguns elementos da teoria política da desobediência de King sejam capturados neste espelho distorcido, são precisamente esses elementos que o próprio King estava revisando enquanto confrontava o problema do poder. Como observa Brandon Terry, o pensamento de King na esteira de Birmingham foi marcado por um realismo crescente a respeito do papel da coerção em ações diretas não-violentas (2018: 305). A ênfase na hipocrisia e na vergonha que definiu a concepção de King sobre a persuasão não violenta nos anos 1950 deu cada vez mais lugar a uma adoção da perturbação e do constrangimento. Os apelos éticos, argumentou então, “devem ser sustentados por alguma forma de poder coercitivo construtivo” (2010c: 137). Relacionado a isto, está uma crescente desconfiança em relação ao compromisso do Estado com o programa de igualdade racial.

Finalmente, os longos e quentes verões de agitação urbana reorientaram a visão de King a respeito da relação entre desobediência civil e tumultos. Conforme uma reação conservadora veio para consolidar a ideia de que desobediência civil leva a tumultos e ilegalidade, King se desvencilhou de outros no movimento pelos direitos civis e na administração de [Lyndon B.] Johnson, que confirmaram implicitamente essa representação conservadora das revoltas urbanas como meramente criminosas e apolíticas (Flamm 2005; Weaver 2007). Na sua visão em desenvolvimento, os tumultos ilustravam o problema do poder em lugar de significar simplesmente desrespeito pela lei. As desordens urbanas eram atos de resistência política contra a dominação, que poderiam ser transformadas em verdadeiro poder social se fossem canalizadas para uma ação direta não violenta em massa. Ler as obras mais conhecidas de King, como *Where Do We Go from Here?*, em um contexto histórico mais amplo, delineado por seus discursos não publicados e documentos do movimento, revelam não apenas um King radical, como muitos estudos recentes têm buscado recuperar, mas uma teoria militante da não-violência que resiste às representações domesticadas de desobediência civil.

A argumentação deste artigo se desenvolve em cinco seções. A primeira analisa o surgimento de discursos liberais de desobediência civil como uma forma de dissenso constitucional e que se tornou sinônimo de movimento pelos direitos civis. As dimensões ideológicas dessas teorias liberais são consideradas na segunda seção por meio de uma análise da virada de King para o poder. A oposição à agitação pelos direitos civis levou King a

conceituar desobediência civil além dos termos liberais como forma de coagir a estrutura de poder branco. A terceira seção discute a opressão da falta de poder e a relação entre poder e liberdade. A análise de King a respeito da opressão e resistência nos guetos retrata a experiência não autorizada de tomar o poder como representação de um aspecto crucial do autogoverno que não pode ser abordado apenas pelo controle. O desafio para a desobediência civil em massa é como disciplinar a expressão espontânea de liberdade nos tumultos, transformando-a em uma fonte não violenta de resistência coletiva. A quarta seção aborda o papel do amor na reconciliação das duas faces do poder como controle e como integração. Para conceituar o dilema impossível que King enfrentou ao articular uma política não violenta que negociou o desafio de tomar o poder sem minar a possibilidade de partilhar poder com a maioria branca hostil, recorro a uma categoria pouco teorizada de *Uma teoria da justiça* de John Rawls. Enquanto Rawls procura recrutar King para os termos constitucionais de sua teoria liberal da desobediência, seu texto oferece uma estrutura mais adequada para conceituar o problema da desobediência civil em massa como um caso de ação militante em uma sociedade profundamente injusta. A seção final expõe as implicações deste argumento para os debates contemporâneos sobre desobediência civil, a fim de questionar se a visão de King de amor militante é simplesmente tardia ou se já é tarde demais.

Constitucionalizando a desobediência civil

A desobediência civil tornou-se um tema de discussão nacional nos Estados Unidos em 1960, quando estudantes afro-americanos lançaram uma campanha de protestos em restaurantes segregados, lojas de departamentos, e instalações públicas em todo o sul. A preocupação pública com a legitimidade destas novas formas ousadas de protesto não violento intensificou-se no ano seguinte, quando grupos inter-raciais de ativistas embarcaram em ônibus em direção ao sul profundo para desafiar a legitimidade constitucional da segregação nas estradas interestaduais. Imagens dramáticas de ativistas não violentos suportando passivamente violência brutal nas mãos de turbas brancas no Alabama desencadearam o início de uma busca acadêmica por uma teoria de desobediência civil adequada para justificar estes atos aparentemente justos, ainda que tecnicamente ilegais. Em um painel intitulado “Obrigação Política e Desobediência Civil” na reunião de 1961 da Associação Filosófica Americana (*American Philosophical Association*), palestrantes expressaram ambivalência sobre a possibilidade de tal teoria moral justificável. Hugo Bedau argumentou que a desobediência civil pode ser moralmente benéfica, mas que nenhum princípio por si só poderia distingui-la adequadamente de outros modos de violação da lei. É “um fracasso lamentável por parte das minorias dissidentes”, conclui Bedau, que elas não tenham fornecido um relato mais completo “das situações nas quais a desobediência civil poderia ter alguma chance de sucesso” (1961: 665).

É neste contexto que a “Carta de uma prisão em Birmingham”, de King, foi tomada como a afirmação filosófica que faltava ao movimento de estudantes. A epístola de King apelou para a autoridade de gigantes da filosofia como Sócrates, Agostinho, e Tomás de Aquino para argumentar que os críticos brancos da campanha da SCLC para dessegregar Birmingham confundem os fatos com as normas quando confundem legalidade com legitimidade. “Alguém pode muito bem perguntar: ‘como você pode defender a violação de algumas leis e obediência a outras?’”, ele escreve. “A resposta está no fato de que existem dois tipos de leis: existem leis *justas* e existem leis *injustas*” (King 1986: 293; itálico no original). As leis justas são códigos positivados que estão de acordo com “a lei moral ou a lei da Deus” (1986: 293). Leis injustas são leis que “estão fora de harmonia” com essas leis superiores. Enquanto a justiça “eleva a personalidade humana”, a injustiça a degrada (1986: 293). A segregação, como um sistema de leis injustas, não é, portanto, simplesmente política e economicamente defeituosa, mas “moralmente errada e pecaminosa” (1986: 293). Não há nenhum erro moral em violar leis injustas porque não pode haver obrigação moral de cumprir com comandos imorais. A desobediência à lei injusta é um dever de obediência à lei superior de Deus.

O apelo de King à lei superior é ao mesmo tempo uma afirmação filosófica e uma tática política. Filosoficamente, oferece um ponto de vista moral que legitima atos ilegais de protesto, ao mesmo tempo que desafia a legitimidade dos códigos legais que sustentam a segregação. Politicamente,

estabelece uma distinção estratégica entre protesto ilegal contra a segregação e resistência massiva à integração ordenada por tribunais. As autoridades do sul que resistiam à dessegregação estavam violando comandos legais que eles julgavam como injustos, da mesma forma como faziam os ativistas dos direitos civis. King traça uma distinção moral entre essas duas formas de violação da lei ao enquadrar a agitação pelos direitos civis como uma ação que expressava “o mais alto respeito pela lei” (King 1986: 294). A desobediência civil que infringe a lei “abertamente, amorosamente” aceita a punição legal de maneira a “despertar a consciência da comunidade” em relação à injustiça que precisa de reparação (1986: 294). Tal como Sócrates, os ativistas dos direitos civis são “moscas não-violentas” buscando apenas despertar o público para a injustiça da segregação e restaurar a fraternidade cristã de uma comunidade amada separada por essas leis humanas em desarmonia com a lei divina (1986: 294).

A defesa da desobediência civil por King rapidamente se tornou um tópico de intenso debate acadêmico. Em uma reunião de maio de 1963 do Instituto de Filosofia da Universidade de Nova York (NYU), quando a campanha de Birmingham estava chegando a um acordo, o jurista Wolfgang Friedmann ofereceu o primeiro questionamento filosófico da justificação da desobediência via lei natural feita por King (1964). Filósofos simpáticos ao movimento pelos direitos civis consideraram a carta de King comovente, mesmo enquanto argumentavam que o seu apelo à lei divina era insustentável. Felizmente, como Carl Cohen explicou em um simpósio sobre desobediência civil, o apelo de King a uma lei superior “pode se provar inteiramente

defensável em base totalmente empírica, mas menos dramática” (1966: 12). Nos anos que se seguiram à campanha de Birmingham, os estudiosos reorientaram a defesa de King da desobediência civil em termos de direito constitucional. Eles argumentaram que atos conscienciosos e não violentos de violação da lei podem ser justificados como meio de iniciar a revisão judicial de leis suspeitas de violação dos direitos constitucionalmente protegidos. Como observou Alexander Bickel, o sistema federal dos Estados Unidos, de níveis superiores e inferiores de soberania, significa que “algum desprezo à lei local, visando provocar a ação por parte da soberania superior, é praticamente bem-vindo” (1965: 79). A conceitualização da violação moralmente motivada da lei como um apelo à autoridade constitucional superior proporcionou um fundamento normativo mais firme para a desobediência civil do que a linguagem religiosa de King, enquanto ainda acompanha a preocupação estratégica do movimento dos direitos civis com a aplicação federal das proteções constitucionais no sul. É importante atentar para o fato de que estas tentativas de reforçar os fundamentos filosóficos da carta de King envolveram uma mudança de seu foco político. No lugar da repreensão pungente à carta por parte de moderados brancos que valorizavam a ordem acima da justiça, estas considerações liberais tentaram fazer a quadratura do círculo de unir ordem e justiça. Ao fazê-lo, eles aceitaram tacitamente as premissas da crítica conservadora da agitação pelos direitos civis como criação de desordem e, com isso, a criminalização dos protestos negros que se afastaram cada vez mais dos limites restritos da civilidade (Pineda 2015).

A declaração mais sofisticada e duradoura da constitucionalização da desobediência civil permanece sendo um ensaio proferido por John Rawls na reunião de 1966 da Associação Americana de Ciência Política (*American Political Science Association*).² O ensaio de Rawls define os contornos de uma defesa política da desobediência civil como “um dispositivo estabilizador em um regime constitucional, tendendo a torná-lo mais firmemente justo” (Rawls 1969: 251). No centro do argumento está a advertência de que sua defesa da violação moralmente motivada da lei pressupõe uma sociedade “razoavelmente justa” onde, devido à justiça procedimentalmente imperfeita da regra da maioria, às vezes são aprovadas leis que se desviam dos princípios constitucionais últimos da sociedade (1969: 240). Minorias que acreditam que as leis divergem de maneira não razoável destes princípios podem ter o exercício da desobediência civil justificado. A desobediência civil entendida como uma forma de discurso público, para atingir o senso de justiça da maioria e “exortar a reconsideração” dos decretos legais (1969: 240). Ao fazer isso, eles exercem uma espécie de controle constitucional sobre o poder das maiorias democráticas de maneira análoga à revisão judicial (cf. Dworkin 1977: 206–23). A fundamentação da autoridade da desobediência civil nos princípios constitucionais imparciais retira dela seu caráter religioso paroquial e mostra

2 John Rawls, “The Justification of Civil Disobedience”, Series: Lectures, Chiefly Outside of Harvard, box 24, folder 1, Papers of John Rawls, Harvard University Archives. Publicado com pequenas revisões como Rawls (1969). Todas as citações se referem à versão publicada.

como “a desobediência à lei” pode ser justificada “dentro dos limites da fidelidade à lei” (1969: 247).

O ensaio de Rawls sobre a desobediência civil não contém referências ao movimento pelos direitos civis, mas suas notas de pesquisa restantes revelam os traços dos eventos da época em suas considerações. Em um conjunto de notas sobre os protestos nas lanchonetes (*sit-ins*), Rawls escreve que “porque a nossa Constituição é *justa*” a desobediência civil pode ser interpretada “como um apelo à própria Constituição”. Os protestos de estudantes no sul visam apenas apelar “à lei *contra si mesma*... não procura *revisar* o direito fundamental, mas ver a sua aplicação.”³ Um momento em que este contexto político mais amplo transparece nos escritos publicados de Rawls é uma nota de rodapé anexada a versão expandida do ensaio sobre desobediência incluído em *Uma teoria da justiça*. Nela, Rawls descreve sua teoria constitucional da desobediência civil como posicionando o “tipo de concepção” proposto pela “Carta de uma prisão em Birmingham” de King “em um quadro mais amplo” (1999: 320 n. 19). Em seu posterior *O liberalismo político*, Rawls é ainda mais explícito nesse alinhamento do movimento pelos direitos civis aos termos da ordem constitucional dos Estados Unidos. A linguagem profética de King deveria, corretamente, ser considerada como um uso permissível da razão pública porque o seu apelo à lei divina é, na verdade, apenas um apelo “aos valores políticos expressos na Constituição, se corretamente compreendidos” (Rawls 1996: 250). A profunda influência dos

3 John Rawls, “CD + the Complications of the Federal System”, 1-2, Grifos no original, Series III: Writings, 1942-1998 and undated, box 7, folder 6, Papers of John Rawls, Harvard University Archives.

textos de Rawls no desenvolvimento da filosofia política liberal ao longo do meio século seguinte trouxe consigo esta particular compreensão constitucional, tanto de King, quanto da desobediência civil. A desobediência civil é teorizada como uma forma dramática, mas legítima, de argumentação pública sobre princípios constitucionais entre cidadãos democráticos. John Dryzek ilustra esse legado no pensamento político liberal contemporâneo quando ele defende King como um cidadão deliberativo modelo que lutou contra a injustiça apelando para “o lugar da Declaração da Independência e da Constituição nos *corações* dos brancos americanos” (2000: 52; *itálico no original*).

A teoria ideal da desobediência civil constitucional construída durante estes anos tornou-se sinônimo da “Carta de uma prisão em Birmingham” de King. Isso não é por acaso. King frequentemente enquadrava a justificação da agitação pelos direitos civis exatamente nesses termos constitucionais, especialmente quando se dirigia ao público branco. Como ele disse ao Congresso Judaico Americano (*American Jewish Congress*), os protestos pelos direitos civis pertencem tão diretamente ao quadro constitucional da nação que eles nem deveriam ser considerados como desobediência à lei.⁴ No entanto, reduzir o argumento de King a estes termos obscurece uma concepção mais ampla da desobediência civil como uma arma empunhada para paralisar “as estruturas de poder contra as quais foi dirigida” (2010d: 36). Charles Mills (2017: 9) alerta que a fuga da filosofia política para a teoria ideal tende a

4 King, “An Address by MLK to the American Jewish Congress”, May 20, 1965, 4, King Papers.

deslocar as perspectivas de pessoas de cor em favor das experiências dos brancos profissionais. Teorias ideais que encobrem (*whitewash*) as análises das pessoas de cor sobre como o racismo e a opressão operam em contextos não ideais produzem representações da ordem social que involuntariamente servem para racionalizar as constelações de poder existentes.

Três exemplos dessa ideologia branca incorporada à teoria constitucional da desobediência civil transmitida por meio dessa literatura se destacam. A primeira é a noção de que a agitação pelos direitos civis na década de 1960 ocorreu no contexto do que Rawls chama de uma sociedade constitucional “quase justa”. A desobediência civil seria uma medida defensiva destinada a corrigir desvios de uma ordem social justa, em vez de uma tática ofensiva com o objetivo de transformar aquela ordem. A segunda é a noção que o poder da desobediência civil reside no seu apelo persuasivo ao senso de justiça da maioria. Enquanto a desobediência “pode alertar e admoestar”, explica Rawls, “não é em si um ameaça” (1999: 322). A terceira é a noção de que a dessegregação foi particularmente um projeto de conquista de proteções de direitos básicos. A primeira idealização envolve um truque que reduz racismo antinegro a uma característica meramente acidental do desenvolvimento político americano; o segundo enquadra a maioria branca conscienciosa como os agentes definitivos da mudança social; o terceiro prioriza os direitos políticos em detrimento das relações materiais de poder, para argumentar, como faz Rawls, que enquanto os direitos individuais forem respeitados “outras injustiças, embora

possivelmente persistentes e significativas, não sairão do controle” (1999: 327).

Em 1964, King republicou “Carta de uma prisão em Birmingham” em *Why We Can't Wait*. Ler a carta no contexto do argumento mais amplo do livro sobre o significado das lutas pelos direitos civis revela uma visão mais ousada de desobediência e justiça racial que aquela sugerida por Rawls e outros intérpretes liberais. O “parentesco maligno” de cor e classe representam fontes de dominação interconectadas (2010d: 16). A luta pelos direitos civis nunca esteve isolada das demandas por emprego justo, habitação de qualidade e redistribuição. Além disso, a supremacia branca nunca foi simplesmente um desvio regional numa sociedade que de outra forma seria justa, mas sim uma crise nacional e internacional. Apesar de todas as suas distorções, contudo, a teoria liberal da desobediência captura corretamente uma certa ambivalência na consideração de King sobre o poder da não-violência. Do boicote aos ônibus de Montgomery ao Projeto C em Birmingham, King se equivocou sobre a face coercitiva da desobediência. Estas campanhas procuraram obrigar a estrutura de poder branco a negociar, mas King insistiu no caráter essencialmente persuasivo da não-violência. “Nosso método será o da persuasão, não coerção”, escreve ele a certa altura. “Só diremos ao povo: ‘Deixe a sua consciência ser o seu guia’” (2010^a: 51). Por trás desta ambivalência estava a fé na ideia de que a maioria branca e o Estado poderiam, em última análise, ser movidos através do apelo à sua consciência. King nunca abandonou esta fé, mas os confrontos impressionantes da campanha de Birmingham, e a

violência retaliatória que se seguiu, marcam um ponto de virada em sua relutância em afirmar a face coercitiva da não-violência. Esta emergente teoria tardia da desobediência civil em massa, a qual nos voltamos agora, confronta a interdependência de amor e poder de uma maneira que explode o que resta dos compromissos constitucionais de seu pensamento anterior. Mais urgente do que a fidelidade à Constituição é o fato “de que o movimento deve dedicar-se à reestruturação da sociedade americana como um todo.”⁵

Experimentos com poder

No mês anterior à primeira apresentação do ensaio por Rawls na APSA, King estava rascunhando uma visão radicalmente diferente da desobediência civil. Seu relatório presidencial de agosto de 1966 à SCLC delineou os desafios enfrentados por “uma nova era” da luta pelos direitos civis.⁶ Depois de uma década de ganhos dismantelando a segregação legal nos estados do sul, o movimento enfrentou a questão de como estender a luta pela igualdade aos guetos do norte. Desafiar violações claras dos direitos constitucionais no sul exigia apenas “poder potencial” para despertar a consciência pública à ação. Os interesses econômicos enraizados que sustentavam estruturas de desigualdade racial no norte, desde a

5 King, Speech at SCLC Staff Retreat, November 14, 1966, 18, King Papers (cf. King 2010c, 141).

6 King, SCLC President’s Annual Report, August 10, 1966, 4, King Papers.

máquina do Partido Democrata para conselhos de zoneamento municipal até o setor imobiliário, por outro lado, devem ser confrontados com “poder efetivo”.⁷ King apresenta a ação trabalhista que abalou a indústria aérea naquele verão como um exemplo de poder realizado. A Associação Internacional de Maquinistas organizou uma paralisação de trabalho de cerca de 35.000 funcionários em cinco empresas importantes. A greve de 43 dias paralisou as viagens aéreas domésticas. Os custos econômicos e logísticos da perturbação forçaram a indústria a conceder um aumento salarial substancial e rendeu o primeiro contrato multiempresa (Walsh 2015). King defende, como modelo a ser replicado, o poder da ação organizada de massa para forçar os empregadores e o governo federal a ceder a mudanças às quais se opõe. “Até agora nosso trabalho é apenas um experimento com o poder, como Ghandi [*sic*] chamou seu trabalho de experimento com a verdade”, King conclui. “Não há contradição entre estes dois, enquanto o nosso trabalho surgir de um compromisso com a filosofia da não-violência.”⁸

Esta virada para o poder reflete o encontro do movimento com uma forma intensificada de resistência branca ironicamente ligada à representação do movimento pelos direitos civis como uma luta distintamente constitucional. A aprovação da Lei dos direitos de voto sinalizou o fim da era dos direitos civis para muitos observadores brancos simpáticos à causa. O sistema de segregação de espaços públicos e de privação de direitos políticos que dominou o sul desde o seu triunfo sobre a

7 King, Annual Report, 20.

8 King, Annual Report, 23.

Reconstrução foi moralmente deslegitimado por meio de protestos não violentos e legalmente desmantelado pelo governo federal. Com as imperfeições de uma sociedade bem ordenada corrigidas pela Lei dos direitos de voto, como Rawls poderia dizer, simplesmente não havia mais justificação para o tipo de desobediência civil dramática com a qual o movimento tornou-se sinônimo. No verão de 1966, a marcha da SCLC em Chicago contra a pobreza negra e moradia em guetos enfrentou a mesma raiva e violência branca que aquelas manifestações anteriores haviam encontrado no sul, mas sem catalisar a mesma indignação moral. Como argumenta Vesla Weaver (2007), o “*frontlash*”⁹ conservador contra os direitos civis forjou uma conexão duradoura entre ativismo negro e criminalidade nas percepções públicas de protesto. A desobediência civil foi cada vez mais vista como levando à ilegalidade e tumultos. Um efeito deste discurso de lei e ordem foi preparar uma armadilha para os liberais que agora tinham de defender o ativismo pelos direitos civis distinguindo-o do crime e da ilegalidade, afirmando, assim, um enquadramento conservador que racializou o crime e despoltizou a divergência que estava fora das fronteiras constitucionais estreitas.

Uma resposta a esta reformulação conservadora foi distanciar o movimento dos protestos de rua. Bayard Rustin argumentou que os protestos do início da década de 1960

⁹ Vesla Weaver apresenta, no artigo citado por Livingston, o conceito de *frontlash* como sendo o processo por meio do qual um grupo que foi derrotado em uma questão passa a agir intencionalmente em uma nova questão de maneira a, não apenas buscar o bloqueio a novas campanhas, mas também se tornando arquitetos de programas que modificam a dimensão do conflito buscando coloca-los novamente no controle da agenda de discussões públicas. (N.T.)

“atingiram o sistema Jim Crow precisamente onde era mais anacrônico, dispensável e vulnerável – em hotéis, lanchonetes, terminais, bibliotecas, piscinas e similares” (2015: 116). Eram serviços periféricos à estrutura econômica e política da supremacia branca. Empurrar além dessas conquistas simbólicas significava exigir empregos seguros e melhores salários. Os protestos, no entanto, não foram mais úteis para atingir esse objetivo. O movimento pelos direitos civis deveria, em vez disso, concentrar-se na ação política para refazer estas instituições, construindo uma coalizão dentro do Partido Democrata. Mas enquanto Rustin defendia uma virada no sentido da política eleitoral, a luta pela liberdade estava se movendo na direção oposta. A recusa em incluir o Partido Democrata da Liberdade do Mississippi (*Mississippi Democratic Freedom Party*) na Convenção Nacional Democrata de 1964 sinalizou para uma geração mais jovem de ativistas que a estrutura de poder branco havia bloqueado qualquer caminho não-violento possível para a igualdade racial. Em lugar disso, então, os nacionalistas negros olharam para as lutas armadas de libertação na Argélia e no Vietnã como modelos militantes de emancipação.

O relatório presidencial de King abre um caminho entre a Cila da política eleitoral e a Caríbdis da guerra de guerrilha. A pobreza, a exploração e habitação em favelas dos guetos do norte ilustram a urgência de impulsionar as demandas do movimento além das reivindicações de direitos para atacar a base econômica da desigualdade. Os protestos por si só não são suficientes para esta tarefa de reestruturação da economia americana, mas também não podem ser deixados de lado. Com

Rustin, King argumenta que qualquer redistribuição substancial da riqueza exigiria a mobilização de toda a força do governo federal. Mas onde o Estado não tem vontade de promover a liberdade negra, deve ser forçado a fazê-lo através de campanhas de não-violência militante. King observa, em um memorando interno da SCLC: “Nem nosso governo nem qualquer governo que tenha sancionado um século de recusa pode ser retratado como entusiasmado e ansioso em conceder as dádivas da liberdade.”¹⁰ A ação direta não violenta tem um papel crucial em forçar a ação governamental, mas o movimento tem que repensar tanto os meios quanto o significado da desobediência civil em massa.

Where Do We Go from Here?, de 1967, oferece a análise mais clara de King sobre esses desafios a serem enfrentados pela luta por liberdade, após seus dramáticos ganhos legais. O livro é notável por sua descrição das perspectivas radicalmente não ideais de desobediência civil em contraste com as pressuposições idealizadas das teorias constitucionais da desobediência. “As demandas dos negros, que ontem despertaram admiração e apoio, hoje – para muitos – tornaram-se tediosas, injustificadas e um distúrbio ao aproveitamento prazeroso da vida”, escreve ele. “Os gritos de *Black Power* e os tumultos não são as causas da resistência branca, são consequências disso” (2010c: 12). A simpatia branca pelo movimento pelos direitos civis baseava-se em uma ideia tênue e mesquinha de igualdade como mera decência. O apoio apaixonado, embora restrito, que esta simples

10 King, “The Power for the Powerless – SCLC’s Basic Challenge”, March 27, 1967, 2, King Papers.

noção de decência poderia reunir evaporou rapidamente quando os brancos descobriram que o movimento mantinha uma visão mais robusta de igualdade social que representava uma ameaça direta aos seus interesses materiais.

A ênfase do livro na necessidade de poder neste contexto reflete o repúdio de King aos três pilares ideológicos daquelas teorias constitucionais. A primeira é a pressuposição de que a noção de uma sociedade razoavelmente, mas imperfeitamente, justa poderia ser aplicada aos Estados Unidos. O relato de King sobre a prática da reforma jurídica americana oferece uma acusação contundente desta apresentação idealizada. “As estruturas jurídicas provaram na prática não ser nem estrutura nem leis” (King 2010c: 10). A mesmíssima ordem constitucional que é destinada a fornecer um caminho para a autocorreção da lei também fornece amplos meios para os conservadores no Congresso e nos governos estaduais resistirem à execução de decisões das cortes. A cegueira da cor, que a teoria ideal possui, não a deixa ver as assimetrias racializadas de poder quando a luta política é reduzida a termos contratuais. A crença de que “a sociedade americana é essencialmente acolhedora ao jogo limpo [*fair play*]” e que progride de maneira estável em direção à harmonia racial é uma “fantasia de autoengano e vaidade confortável” (2010c: 5).

A intensificação da resistência da lei e da ordem ao ativismo pelos direitos civis também destrói outras ilusões da teoria ideal: que as maiorias democráticas numa sociedade bem ordenada estão sinceramente comprometidas com a igualdade, e que a luta pelos direitos civis pode ser conduzida de forma

significativa sem um desafio radical à ordem econômica. A resistência branca à redistribuição econômica para além da dessegregação formal de oportunidades de emprego revela que a maioria “está desconfortável com a injustiça, mas ainda não está disposta a pagar um preço significativo para erradicá-la” (2010c: 12). Seu senso de justiça encontra seus limites no seu interesse econômico. Depois de trezentos anos de dominação racial, os americanos brancos estão “nem mesmo psicologicamente organizados” para enfrentar a contradição entre seus ideais políticos e a organização racial de sua sociedade (2010c: 8). Cabe, então, aos afro-americanos libertarem a si mesmos. “O Negro só será verdadeiramente livre quando alcançar as profundezas de sua própria assertividade individual e assinar sua própria proclamação de emancipação” (2010c: 44). A liberdade não é dada pelo opressor; deve ser tomada pelos oprimidos.

King conclui desta avaliação que a desobediência civil deve tornar-se uma forma de ação política que faça mais do que apelar apenas à autoridade legal ou à consciência branca. A justiça econômica tira o movimento do “reino dos direitos constitucionais”, onde conquistou suas primeiras vitórias, e o coloca em um novo terreno “onde a voz da Constituição não é clara” (2010c: 138). Neste domínio além da lei, os apelos morais à opinião pública permanecem importantes, mas é um erro acreditar que a persuasão por si só pode ser efetiva sem o apoio da coerção não violenta. A América branca nunca concederá aos afro-americanos direitos iguais “a menos que seja coagida a fazê-lo” (2010c: 96). A estrutura do poder branco deve ser forçada a se curvar às demandas do movimento por liberdade onde a lei é

cega e o maioria é surda. A Campanha dos Pobres incorporou essa nova visão de desobediência civil como poder real. Como a greve aérea, pretendia mobilizar a não-cooperação em massa para forçar o governo federal a investir bilhões de dólares em políticas de alívio da pobreza, programas de emprego e habitação a preços acessíveis. A campanha se propunha a canalizar a raiva explosiva dos guetos em desobediência civil coordenada em massa. Como King explicou para a imprensa, a ideia por trás da campanha é “paralisar forçadamente as operações de uma sociedade opressiva”, por meio da organização de um milhão de pobres e trabalhadores para marchar pela capital nacional em uma campanha crescente que envolve manifestações em massa, protestos (*sit-ins*) no Departamento do Trabalho e nas entradas de fábricas e boicotes escolares semanais (*U.S. News and World Report* 1967: 10). A desobediência civil em massa “irá amarrar aquela cidade toda, de maneira que não será capaz de funcionar.”¹¹

Poder, opressão e liberdade

Estas descrições da Campanha dos Pobres enquadram o poder como a capacidade de controlar as ações dos outros. Em seu relatório presidencial de 1966, King cita com aprovação a definição de Walter Reuther de poder como “a capacidade de fazer a maior corporação do mundo, a General Motors, dizer sim

11 King, Mass Rally in Eutaw, Alabama, March 20, 1968, 5, King Papers.

quando queria dizer não.”¹² O poder da desobediência civil em massa excede esta definição restrita, no entanto. O poder de exercer o controle sobre alguém está entrelaçado com o de concretizar o poder com alguém. “Na América, a liberdade e o poder são inextricavelmente vinculados”, continua King. “Não se pode ser livre sem poder e não pode haver poder sem liberdade de decidir por si mesmo.”¹³ A falta de poder não é simplesmente uma falta de controle; mas denota a falta de envolvimento participativo nas decisões que moldam a sua vida. Tomar o poder para aqueles sem poder tem, portanto, a face de Janus. Ato desobediente de tomada de poder são meios para a liberdade porque eles concretizam o fim de poder igual e de reconhecimento mútuo que os ativistas buscam.

O processo de exportar a desobediência civil não violenta para as cidades do norte colocou desafios imprevistos para as visões anteriores de King sobre a força do protesto em massa. “Passamos dez anos no sul usando novas táticas de não-violência que tiveram sucesso”, King escreve. “Mas nas cidades do norte, com o tempo se esgotando, falhamos em alcançar métodos criativos de trabalho. Como resultado, uma massa de pessoas desesperada e essencialmente sem liderança agiu com violência e sem um programa.”¹⁴ Para King, a “massa sem liderança” de Chicago corporificou os limites da fase anterior do movimento. Os ganhos em direitos civis foram em grande parte limitados aos negros de classe média e tinham pouco a oferecer aos

12 King, Annual Report, 20.

13 King, Annual Report, 21.

14 King, “The Crisis in America’s Cities”, 4.

trabalhadores pobres. Os pobres urbanos, depois de que anos de agitação pelos direitos civis face à estrutura de poder branco mais cortês do norte se mostraram inúteis, passaram a olhar com ceticismo para a mensagem da SCLC de amor e não-violência. Os tumultos substituíram a *satyagraha*¹⁵ como expressão proeminente do protesto negro à sombra de *Watts*. A defesa da desobediência civil em massa neste contexto tornou-se uma questão não de filosofia moral, mas de delinear uma alternativa táctica viável aos tumultos.

King às vezes caracteriza os tumultos urbanos em termos condescendentes. Um motim é “uma explosão irracional de raiva” que aflige os pobres que agem como “criancinhas” sem autocontrole (King 2010c: 2, 120). Esta linguagem desdenhosa, no entanto, está em tensão com a análise mais profunda de King sobre a falta de poder como causa fundamental da violência urbana. A falta de poder é um efeito da opressão estrutural. Como Iris Marion Young descreve essa face da opressão, os sem poder “são aqueles sobre quem o poder é exercido sem que eles o exerçam; os sem poder estão situados de modo que eles devem receber ordens e raramente têm o direito para dar ordens” (Young 1990: 56). Estar em uma relação de impotência é estar sujeito ao desrespeito e inibido no desenvolvimento das próprias capacidades. “Das antigas plantações do sul aos guetos mais recentes do norte, o negro tem sido confinado a uma vida sem voz e sem poder”, King argumenta. “Despojado do direito de

15 A palavra *satyagraha* significa “insistir pela verdade” ou “firmeza na verdade” e era o fundamento da não-violência praticada por Gandhi e seus discípulos – e que vem a ter uma importância nas formulações sobre a não-violência por parte de King. (N.T.)

tomar decisões relativas a sua vida e seu destino, ele tem sido sujeitado às decisões autoritárias e às vezes caprichosas da estrutura branca de poder” (King 2010c: 37). Os tumultos são ao mesmo tempo um sintoma e uma resposta à opressão da falta de poder. Como sintoma, os incêndios que varrem as cidades americanas ilustram dramaticamente a falta de canais políticos e oportunidades econômicas disponíveis para os pobres do gueto. Como resposta, eles são demandas ao poder negado. Os tumultos não são, portanto, meramente uma explosão emocional ou obra de elementos criminosos; são um ato político daqueles sem poder, “tão fartos da impotência de sua existência na caverna que afirmam que prefeririam estar mortos a ser ignorados” (2010c: 119–20).

Os gritos violentos por poder, por parte dos impotentes, são, portanto, demandas políticas por liberdade. “Nosso movimento foi de luta por liberdade”, explica King. “Implícito no conceito de liberdade, porém, está o direito à autodeterminação; e autodeterminação para um povo oprimido requer poder.”¹⁶ Os escritos de King invocam múltiplas linguagens de liberdade, mas raramente se alongam no significado do conceito (King 1992: 87–107). Uma exceção importante é um discurso de 1962, “O Imperativo Ético da Integração” (*The Ethical Imperative of Integration*), onde defende que a urgência da dessegregação legal não deve distrair o movimento do fato de que os ganhos legais representam “apenas um primeiro passo” em direção à emancipação real, “a liberdade do homem como um todo” (King 1986: 118, 120). O discurso oferece uma visão perfeccionista da

16 King, Annual Report, 21.

liberdade como o desenvolvimento e o gozo da “capacidade de alguém de deliberar, decidir e responder”: deliberação porque é o exercício de nossas faculdades racionais; decisão porque é um ato de autodeterminação autônoma; e resposta porque a capacidade para autonomia racional se desenvolve por meio de relações sociais marcadas por igualdade e reconhecimento mútuo (2010c: 120). A integração aqui não é um apelo à acomodação por parte da classe média branca, como os críticos frequentemente acusavam King. Em vez disso, nomeia uma concepção de liberdade que é sinônimo daquilo que as feministas chamam de autonomia relacional, a “capacidade de se engajar na criação contínua e interativa de nós mesmas – nossos *selves* relacionais que são constituídos, mas não determinados, pela teia de relações dentro das quais vivemos” (Nedelsky 2011: 45). A segregação corta esta teia. Isola e fecha espaços para exercitar a deliberação, decisão e capacidade de resposta sobre assuntos de preocupação vital, atrofiando o desenvolvimento dessas capacidades relacionais de autocriação. Isto é o que King quer dizer em “Carta de uma prisão em Birmingham” quando ele define uma lei injusta como aquela que “degrada a personalidade humana” ao distorcer um relacionamento “eu-você” em um relacionamento entre um eu e um “isso” (King 1986: 293). Passagens deste discurso anterior são reproduzidas literalmente ao longo de *Where Do We Go from Here?*

A análise de King sobre a ausência de poder expõe as implicações políticas e econômicas desta visão de liberdade. A mutualidade na liberdade é vazia sem a mutualidade no poder. “O que é necessário agora é ver a integração em termos

políticos, onde há uma partilha de poder. Nós não queremos ser integrados *fora* do poder; queremos ser integrados *dentro do* poder” (King 1986: 666). Politicamente, isso envolve organizar uma base eleitoral negra insurgente para quebrar o domínio do sul no Congresso e eleger representantes negros em seu lugar. Economicamente, significa a abolição dos guetos e a libertação da exploração. King defende uma democratização da redistribuição de riqueza dos estados na forma de uma transferência massiva de riqueza para os afro-americanos e uma renda básica garantida para todos os americanos. O “grito de guerra da nossa geração” deveria ser “a concretização do poder para as pessoas participarem nas decisões que regem as suas vidas.”¹⁷ A liberdade agora é um *slogan* vazio na ausência de uma visão robusta de social democracia.

A liberdade, no entanto, não é um fim para o qual o poder é apenas um meio. Aqui tocamos em outro aspecto do pensamento político de King obscurecido por sua codificação constitucional: a interdependência de fins e meios. Os fins não são princípios abstratos que regulam a conduta de um ponto de vista ideal; são ideais imanentes às práticas políticas que os corporificam. Os sem poder, para partilharem genuinamente o poder, devem tornar-se os agentes de seu próprio empoderamento. King descreve duas razões para isso. A primeira é a insuficiência dos apelos à consciência branca. A intensificação da hostilidade à agitação pelos direitos civis demonstra que os brancos não estão prontos para abrir mão voluntariamente dos privilégios que possuem. A segunda diz

17 King, Annual Report, 22.

respeito à opressão da ausência de poder em si. Normas, leis e instituições que fecham canais para o autogoverno impedem o desenvolvimento das capacidades dos oprimidos para deliberar, decidir e responder. O poder não é simplesmente um bem instrumental para proteger essas capacidades; participar do exercício coletivo do poder é tanto um meio como um fim para o seu desenvolvimento. Autoafirmação como envolvimento é, portanto, um “poder positivo e necessário para os negros” diante da negação, por parte da sociedade branca, de sua humanidade plena (King 2010c: 45). Tomar o poder antes de regras que podem autorizá-lo é, como argumenta Bonnie Honig, “uma prática essencialmente democrática” de redefinir subversivamente os termos de quem é digno de possuir poder (2001: 99).

A continuidade de meios e fins informa a interpretação de King dos tumultos como uma forma espontânea de resistência política em lugar de criminalidade negra. Os pobres roubam ou destroem propriedades porque isso reflete a sociedade rica da qual eles são barrados. Ao fazer isso, eles efetivam uma versão fugitiva da autonomia que a estrutura de poder branco lhes nega. “A prova curiosa do aspecto simbólico do saque, por parte de alguns que participaram dele, é o fato de, depois dos tumultos, a polícia receber centenas de ligações de negros tentando devolver mercadorias que haviam tomado. Essas pessoas queriam a *experiência de tomar*, de corrigir o desequilíbrio de poder que a propriedade representa. A posse, depois do ato, era secundária” (2010b: 59; *italico adicionado*). A desobediência civil em massa representa a tentativa de King de

canalizar esta experiência de tomar para a ação direta não violenta. A desobediência em massa “pode utilizar a militância desperdiçada em tumultos para pegar roupas e mantimentos que muitos nem mesmo queriam.”¹⁸ Como um meio, a ação direta não violenta pode “desarranjar o funcionamento de uma cidade sem destruí-la.”¹⁹ Como um fim, ela cria o poder coletivo que os sem poder demandam. A disciplina não-violenta transforma a raiva sem poder em uma força criativa que exerce o autogoverno negro de uma forma que é mais difícil para os moderados brancos rejeitarem e para o Estado reprimir. Os tumultos, apesar de toda a sua catarse momentânea, são, em última análise, inúteis como caminho para o poder. O desafio que a não-violência enfrenta é como transformar essa raiva e espontaneidade em um poder coletivo que o Estado não possa resistir.

Black Power e amor militante

A militância da teoria tardia da desobediência de King deveria ser lida como uma rejeição da reivindicação básica das teorias constitucionais: que os Estados Unidos representam uma sociedade quase justa. Para Rawls e outros, esta afirmação é crucial porque sem ela não há base moral para delimitar a resistência apenas à desobediência “civil”. Rawls admite que os cidadãos oprimidos não têm obrigação de obedecer a termos

18 King, Adress on Racial Justice, Poverty, and War, November 1, 1967, 3, King Papers.

19 King, “The Crisis in America’s Cities”, 5.

injustos de cooperação social. Arranjos sociais profundamente injustos “são eles próprios uma espécie de extorsão, até violência, e consentimento a eles não é vinculante” (1999: 302). Esta conclusão é a mesma informando a virada para o *Black Power*. Numa sociedade marcada por racismo pessoal e estrutural, os afro-americanos não têm nenhuma obrigação vinculante de cumprir os termos de uma maioria branca opressiva. Assim como os escravos não têm obrigações para com seus senhores, as minorias oprimidas não têm obrigações para com as majorias opressivas. Como expressaram Stokely Carmichael e Charles Hamilton: “uma abordagem ‘não violenta’ aos direitos civis é uma abordagem cujo preço os negros não podem pagar e um luxo que os brancos não merecem” (Ture e Hamilton 1992: 53). É no espaço entre essas duas formas de conceituar o cenário americano – entre, por um lado, a pressuposição da desobediência liberal de uma sociedade quase justa e, por outro, o retrato que o *Black Power* faz da sociedade branca como absolutamente injusta – que King articula o problema da desobediência civil em massa. É um ato de tomada do poder de forma desobediente diante das profundas injustiças que mantém aberta a possibilidade de partilha de poder com os atuais opressores num futuro democrático transformado.

Uma fonte improvável para teorizar este espaço é *Uma teoria da justiça*, de Rawls. Em sua discussão revisada sobre a desobediência civil, Rawls oferece uma referência rápida e não examinada a um modelo mais radical de protesto que ele chama de “ação militante”, ainda que apenas como um ponto de contraste para explicar o que há de civil na desobediência civil.

O objetivo da ação militante não é fortalecer o estado de direito, mas sim reordenar fundamentalmente os termos da cooperação social. Por esta razão, o militante não apela aos princípios de justiça partilhados pela maioria. A ação militante considera esta linguagem moral como simples conversa fiada e a maioria como muito profundamente corrupta para ser moralmente persuadida. Há pouco ou nenhum terreno moral compartilhado unindo a concepção de justiça do *status quo* e do militante. Na ausência de razões públicas compartilhadas, o militante impulsiona a mudança social por meio de “atos militantes bem enquadrados de ruptura e resistência” (1999: 323). Rawls não é claro sobre se a desobediência incivil do militante é necessariamente violenta. Proponho que não. O militante busca refazer a ordem social, mas só pode fazê-lo “despertando o público para uma percepção das reformas fundamentais que precisam ser feitas” (1999: 323). A ação militante não está tentando expulsar a população dominante ou separar-se do todo. Seu fim da reconstrução social radical não é possível sem a participação daquela mesma maioria muito corrupta a que ela se opõe. O militante, portanto, enfrenta a tarefa incrivelmente difícil de conceber táticas para despertar um público hostil com quem ele compartilha um terreno semântico escasso e que resiste raivosamente a qualquer desafio ao seu poder e privilégio injustos.

Dado que Rawls não considera por que o militante rejeita os princípios de justiça da maioria, situar a militância como resposta a uma sociedade profundamente injusta proporciona o lado político do conceito. Esta é uma sociedade com formas profundas e sistemáticas de opressão. As instituições são

irresponsivas e a maioria é abertamente hostil às exigências de que ela assuma a responsabilidade por essas injustiças. O militante rejeita os princípios da maioria porque os vê apenas como as máscaras ideológicas de uma sociedade opressora. A ação militante não está, portanto, vinculada aos padrões de justiça da comunidade, mas, devido ao seu fim da radical reconstrução com a população existente, ela não pode ignorar totalmente a necessidade de no fim das contas construir coligações no futuro com essa mesma maioria que defende a atual ordem injusta. Esta forma de enquadrar o desafio da desobediência civil em massa descreve melhor a problemática da teoria tardia de King do que a pressuposição liberal de uma sociedade quase justa. Afro-americanos, enquanto minoria demográfica, devem encontrar sua libertação coletiva por meio de alguma forma de integração no mundo da maioria branca. Mas esta integração não pode ser feita nos termos prescritos pela classe média branca; deve ser um processo que transforma a ordem social como um todo. “Em nosso tipo de sociedade, a libertação não pode ocorrer sem integração e integração sem libertação” (King 2010c: 63–64). Integração como libertação indica a reconciliação do poder sobre e do poder com. “Quando você e eu decidimos um curso de ação e o seguimos, você não tem poder sobre mim nem eu sobre você, mas nós temos poder sobre nós mesmos juntos”, explica Follett sobre uma situação genuinamente integrada em que estas duas faces do poder apoiam e aumentam um a outra (1924: 186). Ao mesmo tempo, esse fim está em profunda tensão com os meios que exige. A necessidade do militante de usar o poder para perturbar a ordem

existente e exercer o controle sobre a maioria branca corre perpetuamente o risco de intensificar uma reação (*backlash*) que exclui a possibilidade de compartilhar o poder com eles em um futuro genuinamente integrado. Entre estes meios militantes e fins democráticos reside o núcleo moral da teoria tardia da desobediência de King: uma política de amor militante.

Essa forma de articular o desafio da desobediência em massa é enunciada de maneira mais clara no encontro de King com o *Black Power*. A ascensão do *Black Power*, como “um apelo à rejeição das instituições e valores racistas desta sociedade”, sinalizou o crescente ceticismo da luta por liberdade no que diz respeito à real possibilidade de integração na sociedade branca (Ture e Hamilton 1992: 44). A igualdade é impossível nos termos perniciosos e economicamente exploradores da maioria branca. Os negros devem, em vez disso, definir seus próprios valores e instituições como uma base de poder para promover seus interesses na sociedade americana. “Isso é o que buscamos: controle. Quando os negros não têm maioria, *Black Power* significa representação adequada e compartilhamento do controle”, escrevem Carmichael e Hamilton (1992: 46). Isto significa se afastar das instituições dominantes da sociedade branca e construir instituições comunitárias paralelas que deem aos afro-americanos uma medida de controle sobre seu destino coletivo.

O relacionamento de King com o *Black Power* é uma questão complicada que posso apenas abordar brevemente aqui (ver Terry 2018). De muitas maneiras, King passou a adotar muito da visão política do *Black Power* como uma resposta

convincente ao problema da ausência de poder. De sua consideração sobre o racismo institucional, passando pelo seu orgulho da herança africana, e sua adoção da linguagem de colônias domésticas para descrever os guetos do norte, até sua concessão de que instituições sociais e políticas negras paralelas podem ser um meio necessário para a integração definitiva, os últimos escritos de King refletem o julgamento de que o *Black Power* corporificou tanto um diagnóstico potente da ausência de poder quanto um programa ousado de poder. No entanto, King fundamentalmente resistiu à conclusão de que este poder poderia ser exclusivamente gerado em oposição à maioria branca. A liberdade é um ideal vazio sem uma “mutualidade de poder”.²⁰ King quer dizer duas coisas com isso. A primeira é estritamente estratégica. King apostou que apenas o poder coletivo de uma coalizão nacional inter-racial poderia forçar o estado de bem-estar social a seguir a sua proposta agressiva de redistribuição. O afastamento do *Black Power* do Estado como uma instituição compartilhada aumenta os custos de oportunidade para tal empreendimento. A segunda é ousadamente política. O *Black Power* é um meio insuficiente para a liberdade porque é orientado em torno de um fim defeituoso. O controle que os negros buscam não pode ser conquistado e mantido fora de uma sociedade onde sejam parceiros genuínos no poder com a maioria branca. A visão pluralista que o *Black Power* tem do Estado como uma série de grupos de interesses concorrentes reduz a luta política a uma negociação por controle. A visão democrática de King, em contraste, visa uma

20 King, “The Power for the Powerless – SCLC’s Basic Challenge”, 5.

reconstrução mais radical da sociedade americana onde o destino dos negros de exercer o controle sobre suas vidas é ampliado e alargado por uma sociedade que os acolhe como parceiros iguais no poder em lugar de adversários na mesa de negociações.

O poder, como vimos, nunca é simplesmente um fim em si mesmo. É um meio em interdependência com a visão política e teológica mais ampla de King, que ele caracteriza como o dever de amar. É uma tendência comum na teoria política interpretar as referências de King ao amor em termos seculares como respeito pelos direitos dos outros (Sundstrom 2018: 139). Isso não é somente errado, como uma distorção de uma visão moral que excede os termos seculares do imaginário liberal. Paul Tillich é uma referência mais confiável que Rawls no que diz respeito ao pensamento de King sobre este assunto quando ele escreve que “nenhuma discussão de conceitos como amor, poder e justiça é possível sem tocar na dimensão da preocupação última, a dimensão do sagrado” (1954: 108). O amor-ágape transcende as exigências da simples justiça. Ao passo que a justiça exige o respeito pela dignidade dos indivíduos, o amor é uma obrigação de caridade devida à santidade da criação (Jackson 2015: 2–9). É um compromisso altruísta com o bem-estar do outro que não busca nenhum bem em retorno. Ágape é “amor desinteressado” que “brota da necessidade da outra pessoa”, uma necessidade de pertencimento à comunidade humana que não pode ser satisfeita sem igualdade e justiça (King 2010a: 93). A separação é um sinal da alienação pecaminosa da humanidade com relação à unidade em Deus,

uma alienação que Jesus morreu na cruz para restaurar. Amar o outro é desejar preservar esta interdependência. É um dever de restaurar a comunidade e, portanto, de resistir à opressão que se coloca em seu caminho (Livingston 2020). O amor, em resumo, é um dever altruísta e ativo de responder ao potencial infinito do outro para a autotranscendência.

Esta concepção espiritual de interdependência como amor sustenta a totalidade da concepção ética e política de King de interdependência como integração. A liberdade, entendida como a capacidade relacional de autonomia, é impossível sem integração ética com os outros. “O *self* não pode ser *self* sem outros *selves*”, escreve ele em *The Ethical Demand for Integration*. “Não posso alcançar a realização sem você” (1986: 122). Esta integração ética se encaixa, por sua vez, com a noção orientada ao poder de integração política proposta por King. Assim como o *self* não pode ser um *self* sem outros *selves*, os afro-americanos não podem desfrutar do poder genuíno de controlar o seu destino fora de uma sociedade integrada onde o poder é compartilhado com a maioria branca. Como ele explica em *Where Do We Go from Here?*, “o homem negro precisa do homem branco e o homem branco precisa do homem negro. Por mais que tentemos romantizar o *slogan*, não existe um caminho negro separado para o poder e realização que não cruze com caminhos brancos, e não há caminho branco separado para o poder e realização, sem desastre, que não compartilhe poder com as aspirações negras por liberdade e dignidade humana” (2010c: 54). O amor, como um dever espiritual de caridade, é inseparável do dever político de lutar por uma experiência compartilhada de

liberdade que uma integração política, “o compartilhamento mútuo de poder”, com a integração ética da “convivência intergrupala, interpessoal, verdadeira” (2010c: 64). Tomar libertação por integração ou integração por libertação, como Rawls e Carmichael fazem de diferentes formas, não é apenas uma falha no dever divino de amar, mas um erro tático que falha em compreender que uma coisa não pode ser conquistada sem a outra.

A desobediência civil em massa indica o projeto político de construir uma ponte sobre o abismo que separa esse sonho de uma comunidade amada e o pesadelo da sociedade americana. “O que é necessário é a percepção de que o poder sem amor é irresponsável e abusivo e que o amor sem poder é sentimental e anêmico” (King 2010c: 38). Esta antinomia captura a posição incrivelmente difícil em que o militante se encontra. Por um lado, o militante enfrenta uma maioria hostil que se recusa a assumir responsabilidade por seu papel na injustiça. A profundidade da reação branca às demandas negras por liberdade revela que eles não acreditam de fato nos princípios morais que dizem defender. Somente o poder fala em tal cenário, mas o poder, como mero controle, é apenas a linguagem da dominação. O militante enfrenta, portanto, o dilema de conceber táticas para despertar o público hostil com o qual compartilha uma escassa base semântica e que resiste raivosamente a qualquer desafio aos seus privilégios injustos. Esta situação praticamente impossível é a que King especifica quando afirma que o conflito de “poder imoral” com “moralidade sem poder... constitui a principal crise dos nossos tempos” (2010c: 38).

Para onde a ação militante vai a partir daqui? A resposta de King ao desafio de unir amor e poder é reorientar os termos de desobediência civil de um apelo retrógrado ao princípio constitucional para um experimento em transformação democrática voltado para o futuro. Amar é nunca perder de vista a possibilidade de transcendência infinita presente no inimigo finito ou os potenciais para reconciliação futura contidos no presente. Os primeiros sermões de King retratam a relação entre amor e poder em termos existenciais, como uma divisão interna ao *self* que cada indivíduo deve lutar para sintetizar (King 2010a: 48–52). A sua teoria tardia da desobediência, em contraste, olha para fora, em direção ao mundo comum para enquadrar essa relação nos termos de uma ação pública provocadora que não barra a possibilidade de reconciliação democrática. Persuasão e a coerção devem trabalhar lado a lado, mas a busca, orientada para o futuro, por possível cooperação é incompatível com a violência. Desde os seus primeiríssimos sermões em Montgomery até estes últimos escritos, King distingue entre o poder da coerção de curar a comunidade e a tendência da violência de aprofundar a animosidade e escalar o conflito. A “Carta de uma prisão em Birmingham”, por exemplo, faz uma distinção entre o poder da ação direta de estabelecer “tensão criativa” que força a comunidade a confrontar a questão, e a tensão violenta que permite que a maioria branca desvie da questão da justiça que está em jogo (1986: 291). A violência pode ser capaz de exercer poder sobre um inimigo, mas mina a possibilidade de um futuro de partilha de poder com eles. O resultado não é liberdade, mas apenas um *modus vivendi* de

força. Uma regra para os militantes: lutar para vencer, mas não de uma forma que impeça a coabitação com seus antigos inimigos quando a luta chegar ao fim.

Os sermões e discursos de King durante estes anos finais pedem que o movimento pela liberdade olhe para além dos sucessos de Birmingham e Selma e imagine novos repertórios de protesto não violento. As práticas de dissidência devem ser reconstruídas diante das condições urbanas onde a estrutura de poder branco não precisa se defender com o mesmo tipo de violência espetacular que praticou diante das câmeras do mundo em Birmingham, e onde o movimento não encontra o mesmo tipo de base política disciplinada que encontrou nas igrejas do sul. A Campanha dos Pobres procurou levar a desobediência civil para além dos conflitos espetaculares com a polícia, para a interrupção ativa das operações do governo federal em qualquer forma que as pessoas pobres pudessem fazer usando seus próprios corpos, desde ocupar escritórios do governo até causar uma paralisação completa do transporte metropolitano na capital do país. Em outro momento, King considerou a possibilidade de organizar os beneficiários da assistência social em sindicatos que poderiam perturbar os escritórios do governo e causar agitação buscando negociações de poder com o Estado (Jackson 2007: 303). King fez até um chamado aos cientistas sociais para estudarem as maneiras pelas quais um “meio termo militante” que “pode ser agressivo, mas não violento” (1968: 4), pode fornecer uma alternativa viável aos tumultos. Apesar dessas múltiplas maneiras pelas quais King estava começando a reimaginar novas táticas de mobilização de poder sem violência

nestes últimos anos, ele se recusou a sucumbir à ilusão de que o controle poderia ser conquistado sem integração. Essa recusa assumiu a forma de um retorno de novo e de novo aos temas da autodisciplina, controle emocional e sacrifício que desempenharam um papel tão importante em Birmingham como forma de sinalizar a natureza autolimitante do compromisso de alguém com um futuro genuinamente integrado. Diante da reação branca e da rejeição do nacionalismo negro à lógica sacrificial da não-violência, entendida por eles como expressão de subserviência, esta mensagem autolimitante passou despercebida, enquanto tanto o movimento pela liberdade quanto as maiorias brancas se voltavam para a trágica busca do poder como controle sem a moderação da necessidade de compartilhar o poder com seus adversários.

Conclusão: tardia ou tarde demais?

A “Carta de uma prisão em Birmingham” é corretamente considerada um documento sagrado da luta pela liberdade negra e um dos grandes ensaios do século XX. Sua elevação a declaração canônica da teoria da desobediência civil reflete sua estatura e, ao mesmo tempo, teve o efeito de distorcer a nossa compreensão tanto de King quanto da práxis da não-violência. A consequência irônica de como os discursos liberais de desobediência civil conectam a prática de ação direta de King e a ordem constitucional nacional é a perpetuação de um mito excepcionalista que serve para evitar a demanda democrática

radical de reconstrução social feita pelo movimento por liberdade. Esse artigo teve como objetivo recuperar, dos escritos finais de King, uma teoria tardia de desobediência que articula uma concepção militante de política de protesto que visa a transformação emancipatória para além dos termos do quadro constitucional nacional. O amor militante é uma política não violenta de agitação enraizada numa avaliação realista do presente sem perder de vista uma visão idealista do futuro. Mas, ao suspender a desobediência civil entre o presente e o futuro, os últimos escritos de King são assombrados pela questão de saber se já é ou não tarde demais.

Consideremos novamente as formas como a teoria tardia de King marca um ponto de inflexão tanto em seu pensamento quanto no movimento por liberdade ao qual pertence. Em um artigo recente, William Scheuerman retornou para “Carta de uma prisão em Birmingham” para recuperar uma concepção de desobediência orientada para o futuro que foi eclipsada por sua canonização constitucional. Os intérpretes liberais de King “ofereceram uma versão politicamente mais cautelosa” da desobediência civil ao equiparar seu discurso de respeito pela lei à lealdade às instituições existentes (Scheuerman 2015: 435). Ao identificar os princípios normativos subjacentes à ordem política americana com seus atuais arranjos constitucionais, Rawls e os outros “domesticaram” (*defanged*) o argumento de King e excluíram a possibilidade da desobediência civil como motor de transformação política radical (2015: 438). Scheuerman afia essas presas ao reconstruir uma consideração processual de legitimidade a partir da concepção de King de leis justas e

injustas que liga a autoridade legal à soberania popular. Os princípios democráticos subjacentes à ordem legal expressam uma “aspiração orientada para o futuro” que os ativistas podem ativar para criticar as instituições existentes (2015: 432). Ao mobilizar esta lacuna entre fatos e normas, a desobediência civil pode funcionar para estimular a inovação legal e desencadear transformações sociais amplas e até mesmo radicais.

O ensaio de Scheuerman é uma resposta cuidadosa e sofisticada às deficiências das teorias liberais ortodoxas de desobediência. No entanto, ao reintroduzir as normas procedimentais consensuais de volta à teoria de King, Scheuerman ignora o dilema do dissenso que caracteriza o espaço problema da ação militante. Um aspecto deste dilema é o problema de mobilizar meios que provoquem o confronto sem minar o objetivo final da integração. Outra é a ausência de normas compartilhadas. King não enquadra, simplesmente, as exigências econômicas como excedendo os termos consensuais de legitimidade representados pela Declaração de Independência ou pela Constituição; ele nega que haja qualquer linguagem moral comum compartilhada entre americanos brancos e negros. Os brancos podem falar contra o racismo, mas falham em ver como os seus alegados compromissos com a liberdade e a igualdade exigem que assumam responsabilidades pelas condições de subjugação racial. Parte significativa do trabalho da integração libertadora é, portanto, a criação de novos valores que poderiam servir como linguagem compartilhada de uma associação futura pela qual valha a pena lutar.

A busca orientada para o futuro de novos valores dignos de uma sociedade democrática reflete as percepções em transformação de King sobre a capacidade moral dos cidadãos brancos. Teorias da desobediência civil assombradas pelo discurso conservador de lei e ordem colocam o ônus da justificação sobre os ativistas, que devem provar que a sua violação da lei é mais do que meramente criminosa. King, ao contrário, organiza esse dissenso para colocar o foco novamente na maioria e sua incapacidade de manter seus próprios valores como algo mais do que conversa fiada, uma vez que as demandas negras por igualdade colocam desafios reais aos seus privilégios e seu poder. Isto se reflete em sua mudança na avaliação da psicologia moral da não-violência em si. Os primeiros escritos de King enquadraram a não-violência como uma forma de despertar um sentimento de vergonha na maioria branca para que cumprissem com seus compromissos professados. O espetáculo dos homens e mulheres negros sofrendo com jatos d'água e cães policiais sem retaliação inauguraria um processo de conversão do público espectador. A não-violência, explicou ele, “atinge o oponente e desperta sua consciência de maneira que a reconciliação se torna uma realidade” (1986: 39). A representação da América branca em *Where Do We Go from Here?*, em contraste, coloca a questão de se a América branca tem qualquer consciência. Lá se vão os apelos à vergonha. Não há hipocrisia da qual se envergonhar precisamente porque os brancos não estão sinceramente comprometidos com os princípios que professam. No lugar disso, King concentra-se no poder enorme do medo na psique

branca. Somente a coerção pode movê-lo, mas esta coerção deve negociar a reação frágil e volátil de medo branco. Aqui, a não-violência não é um poder com bons princípios para derreter o coração de pedra, como diria Gandhi, mas em lugar disso, um princípio pragmático de autodefesa. Os brancos sentem uma culpa primordial pela opressão, mas ela assume contornos distorcidos diante do medo da igualdade negra. A violência não oferece alternativa para o medo. Serve apenas para intensificar o medo branco e aliviar os brancos da culpa que, com razão, deveriam sentir. A não-violência, por outro lado, representa a última chance para a transformação emancipadora ao atenuar a fúria da fragilidade branca.

Poderá a desobediência civil em massa ser transformadora em tal situação? Lawrie Balfour observa que a representação de King da história americana nesses últimos anos é assombrada pela possibilidade de que a própria distinção entre uma sociedade profundamente injusta e uma absolutamente injusta, que fundamenta sua cada vez mais solitária defesa da revolução não violenta, não seja mais viável. Balfour escreve: “O futuro que King imagina em 1967 exige ação imediata e radical à sombra de provas crescentes de que já é tarde demais para evitar o desastre” (2018: 21). Não se pode ler os últimos escritos de King sem levar em conta as questões que pairam sobre cada página: A não-violência sobreviverá à recusa branca em assumir a responsabilidade pela injustiça? Pode a raiva explosiva dos guetos ser contida por mais tempo? Já não é tarde demais? Estas são perguntas que levam os leitores de King a reimaginar, no presente, as suas próprias responsabilidades para o futuro. O

desafio colocado pelos escritos finais de King é a sua “insistência para que confrontemos as inúmeras formas pelas quais já é ‘tarde demais’ e ainda assim considerar esse atraso como um estímulo à ação, nas palavras de King, ao amor” (Balfour 2018: 23–24). A questão de se já é tarde demais ou não para o amor, é uma com a qual continuamos a lutar 50 anos depois. Tomar isso como um estímulo para a ação hoje significa permanecer alerta ao dilema da ação militante: resistir à ilusão liberal de que é apenas a falta de boas razões que nos separa, ao mesmo tempo que nos protegemos contra a fantasia de que um futuro mais democrático pode ser conquistado sem uma política baseada na ideia de que ninguém é livre até que todos sejam livres.

Agradecimentos

Versões anteriores deste artigo foram apresentadas na Universidade Cornell, na Universidade de Dayton e na Universidade da Virgínia, bem como nas reuniões anuais da *American Political Science Association*, da *Association for Political Theory* e da *Western Political Science Association*. Gostaria de agradecer ao público e debatedores pelos seus comentários e críticas, bem como a Lawrie Balfour, Will Cameron, Katrina Forrester, William Scheuerman, Greta Snyder e James Tully por compartilharem comentários escritos sobre versões anteriores. Dirijo um agradecimento especial aos revisores anônimos solicitados pela revista por seus comentários desafiadores e sugestões úteis.

Recebido em 18/11/2023
Aprovado em 04/03/2024

Referências

- BALFOUR, Lawrie. “Living ‘in the Red’: Time, Debt, and Justice in King’s Political Thought.” In Tommie Shelby and Brandon Terry, eds., *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018, 236–52.
- BEDAU, Hugo. “On Civil Disobedience.” *Journal of Philosophy* 58 (21), 1961, 653–65.
- BICKEL, Alexander M. *Politics and the Warren Court*. New York: Harper & Row, 1965.
- CELIKATES, Robin. “Democratizing Disobedience.” *Philosophy and Social Criticism* 42 (10), 2016, 982–94.
- COHEN, Carl. “Civil Disobedience and the Law.” *Rutgers Law Review* 21 (1), 1966, 17–27.
- DELMAS, Candice. *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*. New York: Oxford University Press, 2018.
- DRYZEK, John. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- FLAMM, Michael W. *Law and Order: Street Crime, Civil Unrest, and the Crisis of Liberalism in the 1960s*. New York: Columbia University Press, 2005.
- FOLLETT, Mary Parker. *Creative Experience*. New York: Longman, Green, 1924.

- FRIEDMANN, Wolfgang. "An Analysis of 'In Defense of Natural Law.'" In Hook, Sidney (ed.). *Law and Philosophy: A Symposium*. New York: New York University Press, 1964, 144–60.
- HONIG, Bonnie. *Democracy and the Foreigner*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- HOOKER, Juliet. "Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair." *Political Theory* 44 (4), 2016, 448–69.
- JACKSON, Thomas F. *From Civil Rights to Human Rights: Martin Luther King, Jr. and the Struggle for Economic Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- JACKSON, Timothy P. *Political Agape: Christian Love and Liberal Democracy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- KING, Martin Luther, Jr. "The Role of the Behavioral Scientist in the Civil Rights Movement." *Journal of Social Issues* 24 (1), 1968, 1–12.
- _____. *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* Edited by James M. Washington. New York: Harper Collins, 1986.
- _____. *Stride towards Freedom: Montgomery Story*. Boston: Beacon, 2010a.
- _____. *The Trumpet of Conscience*. Boston: Beacon, 2010b.
- _____. *Where Do We Go from Here? Chaos or Community*. Boston: Beacon, 2010c.
- _____. *Why We Can't Wait*. Boston: Beacon., 2010d.

- KING, Richard H. *Civil Rights and the Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press, 1992.
- LIVINGSTON, Alexander. “Tough Love: The Political Theology of Civil Disobedience.” *Perspectives on Politics*. First View, 2020, 1–16. doi:10.1017/S1537592719004997.
- MILLS, Charles. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. New York: Oxford University Press, 2017.
- NEDELSKY, Jennifer. *Law’s Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PINEDA, Erin. 2015. “The Awful Roar: Civil Disobedience, Civil Rights, and the Politics of Creative Disorder.” PhD diss., Yale University.
- RAWLS, John. “The Justification of Civil Disobedience.” In Bedau, Hugo (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York: Pegasus, 1969, 240–55.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- _____. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge, MA: Belknap, 1999.
- REITER, Jonathan. *Gospel of Freedom: Martin Luther King, Jr.’s Letter from Birmingham Jail and the Struggle that Changed a Nation*. New York: Bloomsbury, 2013.
- RUSTIN, Bayard. “From Protest to Politics.” In Devon W. Carbado and Donald Weise, eds., *Time on Two Crosses: The Collected Writings of Bayard Rustin*. 2nd ed. New York: Cleis, 2015, 116–29.

SCHEUERMAN, William E. “Recent Theories of Civil Disobedience: An Anti-legal Turn?” *Journal of Political Philosophy* 23 (4), 2015, 427–49.

_____. *Civil Disobedience*. Medford, MA: Polity, 2018.

SITZE, Adam. “Foreword.” In Raffael Laudani, ed., *Disobedience in Western Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, vii–xxvi.

SUNDSTORM, Ronald R. “The Prophetic Tension between Race Consciousness and the Ideal of Color-Blindness.” In Tommie Shelby and Brandon M. Terry, eds., *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018, 127–45.

TERRY, Brandon M. “Requiem for a Dream: The Problem-Space of Black Power.” In Tommie Shelby and Brandon M. Terry, eds., *To Shape a New World: Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018, 290–324.

THEOHARIS, Jeanne. *A More Beautiful and Terrible History: The Uses and Misuses of Civil Rights History*. Boston: Beacon, 2018.

TILLICH, Paul. *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*. London: Oxford University Press, 1954.

TIME MAGAZINE. “Letter from a Birmingham Jail.” 38 (1), 1964, 21–22.

TURE, Kwame [Stokely Carmichael], and Charles Hamilton. *Black Power: The Politics of Liberation*. New York: Vintage, 1992.

U.S. News and World Report. “New Negro Threat: Mass Disobedience.” August 28, 1967.

WALSH, David J. “Strikes in the U.S. Airline Industry, 1919–2004.” In Aaron Brenner, Benjamin Day, and Immanuel Ness, eds., *The Encyclopedia of Strikes in American History*. New York: Taylor & Francis, 2015, 577–89.

WEAVER, Vesla. “Frontlash: Race and the Development of Punitive Crime Policy.” *Studies in American Political Development* 21, 2007, 230–65.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.