

3 Retomando o País de Deus

Em um influente ensaio de 1976, “O que é um neoconservador?”, Irving Kristol escreveu que ele e seus companheiros neoconservadores tendiam a “respeitar os valores e instituições tradicionais”, sendo a religião talvez a mais importante dessas instituições tradicionais. No entanto, Kristol não era muito religioso. Como era para outros intelectuais de Nova York, até mesmo a maioria dos neoconservadores, o judaísmo era mais sobre sua identidade cultural do que sobre sua afiliação religiosa. No entanto, ele valorizava a religião como fundamental para a democracia representativa, acreditando que ela ajudava a conter os impulsos descontrolados de pessoas deixadas por conta própria. “O indivíduo que é abruptamente 'liberado' da soberania dos valores tradicionais logo se verá experimentando a vertigem e o desespero do niilismo.” Esses sentimentos, Kristol alertou, foram o que tentou as pessoas a se submeterem ao governo autoritário.¹ Nessa elocução, os neoconservadores ajudaram a articular mais um paradigma conservador para entender os perigos apresentados pelo radicalismo cultural, dotando a América conservadora de uma poderosa arma retórica para lutar nas guerras culturais. E ainda assim é duvidoso que os neoconservadores tenham compreendido completamente a extensão total da “vertigem e desespero” que milhões de cristãos americanos sentiram vivendo na América pós-anos 60. Isso foi particularmente verdadeiro para os evangélicos brancos, cujas interpretações das revoluções culturais dos anos 60 foram enxertadas em entendimentos mais antigos sobre os graves perigos representados pela modernidade. Graças a vários Grandes Despertares desde a era colonial, os Estados Unidos há muito tempo são o lar da maior população mundial de cristãos evangélicos, protestantes que prestam menos atenção à liturgia do que à conversão pessoal e à piedade e que acreditam que a entrada no reino de Deus requer que eles espalhem sua palavra na terra. O fato de os evangélicos tenderem a misturar suas identidades religiosas e nacionais há muito tinge a retórica da política cultural americana com um tom escatológico. Isso se tornou cada vez mais verdadeiro no século XX, à medida que mais e mais americanos religiosos se sentiam marcados pelos ácidos da modernidade, que queimavam buracos escancarados e irreparáveis no tecido da América cristã. Para eles, as guerras culturais, mais do que uma batalha pela identidade nacional, serviram como uma luta pela alma da América, um choque sobre o que significa viver em um mundo no qual todas as fundações foram arrancadas, um mundo no qual, no seu ponto mais claro, “Deus está morto”.² Até mesmo os evangélicos devotos — especialmente os evangélicos devotos — tiveram que agir sobre as implicações da modernidade. Ao resistir às formas modernistas de conhecimento que ataçavam as chamas do ceticismo religioso, como a crítica bíblica e o darwinismo, os evangélicos conservadores do início do século XX — muitos dos quais, na década de 1920, acentuaram a inerrância bíblica e começaram a se referir a si mesmos como “fundamentalistas” — promulgaram com sucesso leis que obrigavam a leitura da Bíblia King James nas escolas e proibiam o ensino da evolução. Esse ativismo surgiu de um desejo de reafirmar o controle religioso sobre uma sociedade que estava se tornando cada vez mais moderna e secular.³ Na década de 1970, os evangélicos brancos conservadores foram confrontados com uma tempestade perfeita de poder secular que eles consideravam uma ameaça ao seu modo de vida e à nação cristã que eles acreditavam que os Estados Unidos já foram e deveriam ser novamente.

Essa percepção, mais do que qualquer outra coisa, levou os conservadores religiosos a pegar em armas nas guerras culturais. O ativismo mundano se tornou mais imperativo, tanto que os evangélicos conservadores formaram uma aliança política desconfortável com os americanos conservadores de diferentes origens teológicas. Até mesmo os fundamentalistas, cuja insistência na doutrina correta significava que pequenas diferenças na interpretação bíblica frequentemente levavam a grandes cismas, relutantemente uniram forças com católicos, judeus e mórmons conservadores. Isso foi ainda mais notável dado que muitos fundamentalistas viam a eleição de John F. Kennedy, um católico, em 1960, como um sinal de que o fim dos tempos estava se aproximando rapidamente. A questão abrangente para os conservadores religiosos, e o que os uniu a seus antigos adversários, foi a ameaça representada por um estado cada vez mais secular. A oração escolar, há muito praticada na maioria das escolas públicas americanas, foi considerada inconstitucional pela histórica decisão da Suprema Corte de 1962, *Engel v. Vitale*. Em 1978, em outro exemplo de como o estado secular invadiu a América cristã, o Internal Revenue Service (IRS) implementou um mandato federal exigindo que escolas privadas cristãs cumprissem as práticas de dessegregação ou corresse o risco de ter seu status de isenção de impostos revogado. A direita cristã — como passou a ser conhecida em 1980, ano em que ajudou a eleger Ronald Reagan como presidente, sinalizando sua chegada como uma poderosa aliança política — trabalhou a partir da suposição de que um governo cada vez mais secular representava a mais grave ameaça aos valores cristãos. Parte disso tinha a ver com a impressão religiosa conservadora de que o governo conspirava contra a unidade familiar tradicional. Em uma era anterior, quando o populismo inspirado na Bíblia de William Jennings Bryan atraía milhões de americanos, os evangélicos frequentemente casavam suas ansiedades sobre a família com preocupações econômicas progressistas sobre a força destrutiva do capitalismo monopolista não regulamentado. Mas na década de 1970, a visão de mundo tradicionalista dos cristãos conservadores e as premissas antiestatistas que inspiravam cada vez mais americanos não eram mais trajetórias ideológicas mutuamente exclusivas. Como um exemplo instrutivo, os conservadores postularam que a intromissão do governo na forma de políticas de bem-estar enfraqueceu a estrutura familiar tradicional. “As famílias são fortes quando têm uma função a desempenhar”, argumentou a ativista conservadora Connie Marshner. “E quanto mais o governo, combinado com o establishment das profissões de ajuda, tira as funções que as famílias precisam desempenhar — fornecer seus cuidados de saúde, seus cuidados com os filhos, sua moradia — menos propósito há para uma família, por si só, existir.” Pela mesma lógica, a direita cristã se concentrou no papel da educação pública. As escolas públicas eram consideradas a principal instituição secular voltada para interromper a inculcação de valores religiosos que tradicionalmente transpiravam na família. Desde que existe educação pública americana, tem havido resistência a elementos dela, vindos de uma variedade de forças diferentes em todos os espectros políticos e religiosos. Tal resistência assumiu tons majoritariamente conservadores no século XX, quando o currículo nacional se fundiu lenta mas seguramente com o currículo progressivo inovado por John Dewey e um grupo de pedagogos proeminentes no Teacher's College da Universidade de Columbia. A educação progressiva foi um movimento secular que buscava distanciar o currículo nacional do protestantismo ecumênico que tinha sido sua força organizadora desde o movimento da escola comum de Horace Mann no início do século XIX. Não surpreendentemente, os progressistas entraram em

particularmente sobre a leitura obrigatória da Bíblia e sobre se deveria ensinar a ciência evolucionista de Darwin ou o criacionismo. Essa colisão notoriamente desencadeou o Julgamento do Macaco Scopes de 1925 em Dayton, Tennessee, que colocou os fundamentalistas no mapa, frequentemente como uma fonte de escárnio para americanos de mentalidade mais cosmopolita. O comentário ácido de HL Mencken sobre o julgamento pintou um quadro severo dos fundamentalistas como caipiras que promoviam a história do Gênesis porque era "tão simples que até um caipira pode entendê-la". No final da década de 1930, para o desânimo dos conservadores, o currículo progressista havia se tornado ainda mais prevalente em muitas escolas do país. Os populares livros didáticos do professor Harold Rugg do Teacher's College, Man and His Changing Society, que incorporavam a bolsa de estudos do historiador progressista Charles Beard, que submeteu o passado americano ao paradigma do conflito de classes, foram atribuídos a mais de cinco milhões de alunos em cinco mil distritos escolares. Mas a resistência conservadora ao progressismo também cresceu, evidenciada pelo movimento bem-sucedido no início da década de 1940 para remover os livros didáticos de Rugg das escolas. No início da Guerra Fria, o vigilantismo educacional conservador, auxiliado pelo macartismo, havia revertido a maré do currículo progressista em todo o país. Na década de 1950, enquanto milhares de educadores progressistas aprendiam da maneira mais difícil, a mera menção de Dewey era comparada a invocar o fantasma de Karl Marx. Mas, apesar de seu alcance, o conservadorismo da Guerra Fria manteve um controle sobre as tendências curriculares liberalizantes por apenas um curto período. Os terremotos culturais dos anos 60 destruíram o consenso antiprogressista de curta duração formado no início da Guerra Fria. Na década de 1970, a direita cristã tinha motivos válidos para acreditar que as escolas públicas do país não representavam mais sua visão moral. A Suprema Corte consagrou o secularismo nas escolas com uma série de casos históricos, o mais famoso deles a decisão de 1962 de Engel v. Vitale de que a oração escolar de 22 palavras de Nova York violava a Cláusula de Estabelecimento da Primeira Emenda. Em 1963, a corte construiu um muro de separação ainda maior entre a igreja e o estado com sua decisão do Distrito Escolar de Abington Township v. Schempp em favor de Ellory Schempp, um livre-pensador unitário que desafiou a constitucionalidade da leitura obrigatória da Bíblia em sua escola. Em pesquisas realizadas desde os anos 60, as decisões sobre oração escolar e leitura da Bíblia têm sido rotineiramente classificadas como as decisões mais impopulares da Suprema Corte, particularmente entre os cristãos conservadores, muitos dos quais consideraram Engel e Abington o início da queda da civilização americana. Alguns membros do Congresso receberam mais cartas sobre oração escolar e leitura da Bíblia do que sobre quaisquer outros assuntos. Milhões de americanos demonstraram seu descontentamento com a nova lei do país desobedecendo-a, enquanto estudantes em escolas por todo o país, particularmente no Sul e Centro-Oeste, persistiam em sua antiga prática de orar e ler a Bíblia juntos.

Aqueles que discordavam de Engel e Abington argumentavam que era antidemocrático para os "reis-filósofos" na Suprema Corte anular a maioria dos americanos que queriam que as crianças orassem na escola. William Buckley Jr. deu voz a um crescente descontentamento conservador com a Suprema Corte, que, devido ao seu "fanatismo ideológico", ele argumentou, "está tornando cada vez mais difícil para nossa sociedade respirar normalmente: governar a si mesma por meio da tradição e autoridade estabelecidas; governar pelo consenso local; lidar efetivamente com seus inimigos domésticos; levar adiante seu compromisso implícito com a fé de seus pais." As tendências curriculares pós-anos 60 também angustiarão os cristãos conservadores. Nas aulas de estudos sociais, os alunos eram cada vez mais desafiados

para esclarecer seus próprios valores, independentemente daqueles inculcados pelos pais e igrejas. Na ciência, os professores superaram lentamente o tabu perpétuo contra o ensino da evolução. E nas aulas de saúde, a discussão honesta sobre sexo veio substituir a exortação moral. Um currículo popular de antropologia criado para alunos do ensino fundamental pelo psicólogo Jerome Bruner no início dos anos 1970 — MACOS, ou Man: A Course of Study — exemplificou a secularização do currículo. Durante uma unidade MACOS, os alunos examinaram a cultura esquimó Netsilik, incluindo sua prática de matar idosos, para entender e não julgar as diferenças culturais. Esses planos de aula relativísticos se tornaram a norma. Em 1969, a National Education Association (NEA) defendeu o que chamou de "método de investigação"

de instrução, uma técnica de discussão socrática que permitiria aos alunos "ver o conhecimento como provisório em vez de absoluto" e, portanto, "ver que julgamentos de valor não podem ser aceitos apenas pela fé". Opor-se ao aprendizado no estilo MACOS tornou-se um grito de guerra para os guerreiros da cultura cristã. "Seus impostos estão sendo usados", Jesse Helms alertou os destinatários de uma carta de arrecadação de fundos de 1976, "para pagar cursos de ensino fundamental que ensinam às nossas crianças que canibalismo, troca de esposas e assassinato de bebês e idosos são comportamentos aceitáveis". Conservadores religiosos se organizaram contra esses esforços de reforma curricular desde o início, particularmente contra a educação sexual, que estava se tornando uma característica cada vez mais comum do currículo nacional. Em 1963, a Dra. Mary Calderone fundou o Conselho de Informação e Educação Sexual dos Estados Unidos (SIECUS) com a premissa de que a educação sexual objetiva era um meio mais realista de suprimir a revolução sexual do que o castigo. Muitos educadores concordaram com ela, incluindo Sally Williams, uma enfermeira escolar em Anaheim, Califórnia, que criou um currículo popular de educação sexual. Williams tentou afastar os alunos do sexo pré-marital, mas seu currículo descrevia a relação sexual de forma relativamente gráfica para alunos de até doze anos e fornecia informações aos alunos mais velhos sobre controle de natalidade, em reconhecimento de que o sexo pré-marital era provável. Conservadores religiosos, previsivelmente moralistas, se opuseram a tal abordagem e, em 1969, após ganhar a maioria no conselho escolar de Anaheim, encerraram imediatamente o programa de educação sexual.¹ Conservadores em outros lugares replicaram os esforços dos ativistas de Anaheim. A Cruzada Cristã do pregador fundamentalista Billy James Hargis ajudou a lançar um movimento nacional contra a educação sexual. O tenente de Hargis, Gordon Drake, escreveu um panfleto — "A escola é o lugar adequado para ensinar sexo cru?" — que supostamente vendeu noventa mil cópias em três meses. Hargis e Drake gravaram para sempre o SIECUS, "o braço pornográfico da educação liberal", como um grupo subversivo no léxico conservador, "tudo parte de uma conspiração comunista gigante". Em seu discurso padrão, Hargis afirmou que a educação sexual era parte de um plano maior tramado por educadores progressistas para "destruir a fibra moral tradicional da América e substituí-la por um humanismo doentio e generalizado". Em uma carta aos Christian Crusaders, Hargis reclamou de um programa de educação sexual no Condado de Jefferson, Colorado, onde o diretor "disse que o conceito de moralidade ensinado em sua escola para crianças do ensino fundamental era bem diferente daquele de seus pais e pastores, e as crianças teriam que decidir o que era certo".¹¹ No Condado de Kanawha, Virgínia Ocidental, protestos violentos irromperam quando o conselho escolar tentou se alinhar a uma regulamentação estadual de 1970 que determinava que todos os alunos da Virgínia Ocidental lessem textos que refletissem a composição multiétnica da nação. A luta dos livros didáticos de Kanawha, descrita de forma hiperbólica como "o tiro ouvido ao redor do

mundo”, influenciou a abordagem da direita cristã para batalhas curriculares posteriores. Alice Moore, esposa de um ministro evangélico local que foi eleito para o conselho de Kanawha em 1970 em uma plataforma conservadora que incluía uma plataforma antieducação sexual, foi a primeira a se opor à lista de leitura proposta. Devido à sua campanha incansável durante o verão de 1974, quando as escolas de Kanawha abriram em setembro, pelo menos 20% da população estudantil ficou em casa. Em solidariedade, os mineiros de carvão do condado organizaram uma greve selvagem. A violência prejudicou a campanha: ônibus foram alvejados, professores foram assediados e um prédio do distrito escolar foi incendiado. Grupos nacionais de direita desceram sobre a Virgínia Ocidental para se juntar à causa, incluindo a John Birch Society e a Ku Klux Klan, a última das quais realizou um comício notório no capitólio estadual. Nos bastidores, a recém-formada Heritage Foundation, ainda um think tank de direita relativamente desconhecido, ofereceu suporte jurídico gratuito aos manifestantes e organizou uma conferência sobre

direitos dos pais. Connie Marshner, a primeira diretora de educação da Heritage Foundation, mais tarde sustentou que a história da Virgínia Ocidental chamou a atenção para “o problema dos livros didáticos em todo o país” e ajudou a informar a Direita Cristã durante suas lutas posteriores da guerra cultural.¹² Não surpreendentemente, ansiedades raciais foram levadas em conta na batalha dos livros didáticos de Kanawha. Conservadores locais pareciam horrorizados que *Soul on Ice*, de Eldridge Cleaver, retratado como “racismo antibranco”, aparecesse na lista de leitura. No entanto, tais preocupações raciais frequentemente se misturavam com pânico religioso e moral. A inclusão de *The Autobiography of Malcolm X* na lista aprovada aparentemente ofendeu Alice Moore não por causa de sua discussão franca sobre a supremacia branca, mas sim devido a Malcolm dar “todos os louvores a Alá” por ele não ser mais um “cristão com lavagem cerebral”. Jack Maurice, editor do jornal local, atribuiu a controvérsia à “renovação da disputa teológica... colocando os fundamentalistas contra os modernistas... os literalistas em sua interpretação das escrituras, contra os simbolistas”. Em oposição ao tradicionalismo, os educadores modernistas glorificaram, nas palavras de Moore, “autoatualização”, “esclarecimento de seus próprios valores” e a perigosa ideia de que “a verdade é tudo o que é verdade para aquele indivíduo”. Para os conservadores de Kanawha, tal relativismo era uma ladeira escorregadia para uma série de ideologias anticristãs perigosas. Como um pai lembrou: “Eles estavam ensinando aos meus filhos socialismo, homossexualidade e ética situacional.”¹³ A NEA enviou um painel de educadores ao Condado de Kanawha em dezembro de 1974 para realizar audiências sobre a natureza e o escopo dos protestos. O painel emitiu um relatório final reconhecendo que as diferenças religiosas levaram os manifestantes à ação. “Por gerações, uma crença religiosa fundamentalista deu significado ao modo de vida nas montanhas e deu ao povo das montanhas a força para suportar suas dificuldades.” Isso ecoou como um correspondente nacional descreveu os protestos: como “uma erupção em grande escala de frustrações contra uma cultura mundana imposta a uma área literalmente um mundo à parte do resto do país.” Embora correta sobre a oposição às ideias cosmopolitas, a noção condescendente de que tal raiva estava isolada em um remanso rural não conseguiu capturar a crescente insatisfação nacional com as características cada vez mais seculares da educação pública nos Estados Unidos.¹⁴ O movimento contra o currículo secular era parte integrante da crescente direita cristã, em parte porque se misturava tão facilmente com a política de “valores familiares”, um novo referente guarda-chuva para preocupações sobre feminismo, aborto, divórcio, sexo antes do casamento e direitos gays. Mel e Norma Gabler, batistas do sul devotos que converteram seus pequenos

cidade do Texas em um centro nacional para expor o preconceito liberal nos livros didáticos do país, disse que sua principal preocupação era que os livros didáticos estavam "destruindo a família" por meio do chamado esclarecimento de valores.

Entrevistado sobre o tumulto dos livros didáticos da Virgínia Ocidental, Mel Gabler disse: "O que realmente me incomodou foi que os livros didáticos parecem separar as crianças de seus pais, especialmente os estudos sociais que parecem ensinar à criança uma filosofia estranha aos pais." Tal pedagogia violava o mandato bíblico de que os pais criam seus filhos para serem cristãos.

"Considerando Efésios 6:4, que nos diz para criar nossos filhos 'na disciplina e admoestação do Senhor'", eles perguntaram, "podemos nós, como pais cristãos, confiar a educação de nossos filhos aos livros didáticos atuais?" Os Gablers se tornaram enormemente influentes. Isso se deveu em parte ao fato de que eles viviam no Texas, onde os cidadãos tinham automaticamente uma audiência perante o conselho estadual de educação. À medida que os Gablers se tornavam figuras de confiança nas reuniões do conselho, os editores eram forçados a adaptar os livros para passarem no teste com eles. E como o Texas era um dos maiores compradores de livros didáticos do país, dando-lhe o poder de ditar o mercado nacional de livros didáticos, as inspeções ideológicas dos Gablers tiveram implicações de longo alcance. No entanto, sua influência resultou de mais do que mera coincidência geográfica. Sua mensagem foi convincente. E eles estavam longe de estar sozinhos em sua guerra santa contra as escolas seculares.¹ Alguns dos escritores evangélicos mais influentes da década de 1970, incluindo Francis Schaeffer e Tim LaHaye, colocaram a educação no centro de seus planos para redimir a cultura americana. Eles argumentaram que as escolas haviam sido tomadas por uma elite que buscava espalhar uma ideologia anticristã que eles chamavam de "humanismo secular". Na imaginação religiosa conservadora, o humanismo secular substituiu o comunismo como a ideologia alienígena mais ameaçadora para a América cristã. Rousas John Rushdoony, um intelectual evangélico que fundou o movimento reconstrucionista cristão um tanto teocrático, ensinou aos conservadores que o humanismo secular racionalizava uma cultura blasfema porque era uma filosofia arrogante de "homem se esforçando para ser Deus". Dessa forma, a crítica ao humanismo secular permitiu que os conservadores dessem sentido a tendências culturais antes inimagináveis, como o ensino de sexo nas escolas públicas. Tais manifestações de decadência cultural foram as consequências lógicas do abandono de tradições de longa data enraizadas em princípios bíblicos por uma sociedade.¹ Embora a retórica da direita cristã sobre os perigos representados pelo humanismo secular fosse exagerada, os Estados Unidos de fato se tornaram uma nação mais secular. A prova disso não foi necessariamente encontrada no número crescente de americanos que aderiram ao credo estabelecido no Manifesto Humanista de 1933: "que a natureza do universo retratada pela ciência moderna torna inaceitáveis quaisquer garantias sobrenaturais ou cósmicas de valores humanos". Sim, o número de secularistas, naturalistas, humanistas, livres-pensadores e ateus aumentou ao longo do século XX, devido muito ao fato de que as universidades, instituições secularizadoras por excelência, se tornaram tão grandes na cultura. Mas os Estados Unidos permaneceram uma nação extremamente religiosa, particularmente em relação a nações de riqueza comparável. Pesquisas Gallup da década de 1950 até o final do século mostraram que mais de 90 por cento dos americanos afirmavam acreditar em Deus.¹ A América do século XX tornou-se mais secular devido não a um lapso no número de pessoas religiosas, mas sim a um declínio no escopo da autoridade religiosa. O motor mais óbvio desse declínio foi a revolução da Suprema Corte na interpretação constitucional, que redesenhou radicalmente a

limites entre igreja e estado. Em seu caso de 1947 *Everson v. Board of Education of Ewing Township*, o tribunal aplicou a cláusula de estabelecimento da Primeira Emenda aos estados. Essa reinterpretação da incorporação levou a uma série de casos que fortaleceram os direitos individuais em relação à autoridade religiosa ou moral. De repente, ver material obsceno em particular era legal, mas orações organizadas e leitura da Bíblia na escola não eram.¹ O paradoxo da secularização americana — o fato desconcertante de que a autoridade religiosa diminuiu mesmo quando a vasta maioria dos americanos persistiu obstinadamente na crença religiosa — ajuda a explicar as guerras culturais. A autoridade moral protestante branca, que se estendeu além da esfera religiosa durante a maior parte da história americana, foi colocada na defensiva. Os cristãos conservadores, anteriormente parte do establishment, passaram a se ver como contrarrevolucionários culturais. Em primeiro plano, tal contrarrevolução estava o fato de que, para muitos conservadores, particularmente evangélicos brancos, a religião expressava uma identidade nacional maior. O cristianismo era crucial para uma estrutura normativa do americanismo. Uma das principais aspirações da direita cristã era restabelecer, nas palavras do filósofo Charles Taylor, uma “compreensão que costumava definir a nação, onde ser americano teria mais uma vez uma conexão com o teísmo, com ser ‘uma nação sob Deus’, ou pelo menos com a ética que estava entrelaçada com isso.” Mas como Taylor também postula, “a própria natureza combativa dessas tentativas mostra como saímos da velha dispensação.” Em outras palavras, o surgimento da direita cristã foi baseado em uma mudança secular. Seus esforços para devolver o sagrado ao reino da política nacional estavam em simbiose com a secularização.¹ Apesar da relação interdependente entre a secularização e o crescimento da direita religiosa, as guerras culturais não eram apenas uma batalha entre americanos religiosos e seculares; elas também eram uma característica interna do protestantismo americano. Alguns pensadores protestantes, especialmente os protestantes tradicionais, que tendiam a ser mais liberais do que seus colegas evangélicos tanto na teologia quanto na política, buscaram ajustar radicalmente suas doutrinas às implicações epistemológicas devastadoras da modernidade.

Os evangélicos conservadores, em contraste, responderam aos desafios da modernidade com reação doutrinária e política. Essa luta intraprotestante ocorreu na Convenção Batista do Sul (SBC) de 1979, onde os conservadores que se sentiam ameaçados pelos costumes sexuais modernos — feminismo, aborto e direitos gays — assumiram o controle da SBC, para o desânimo de seus correligionários mais moderados. Os conservadores elegeram como seu novo presidente Adrian Rogers, um pastor de Memphis cuja plataforma pedia que a SBC retornasse aos princípios de “congregações conservadoras e crentes na Bíblia... que acreditam na palavra inerrante e infalível de Deus”. Dado que a SBC era a maior denominação protestante do país, a sorte política da direita cristã ficou mais otimista após a SBC de 1979.

salto político para a direita.² O fato de os evangélicos terem resistido a algumas das implicações da modernidade não quer dizer que eles não encontraram maneiras de acomodar a modernidade, com a ressalva de que a acomodação não implicava acordo ou, muito menos, adoção em massa. A influência do pensador evangélico Francis Schaeffer demonstrou que o protestantismo conservador encontrou maneiras de se ajustar à modernidade secular e que a direita cristã era tanto reacionária quanto frequentemente inovadora. Schaeffer forneceu ao cristianismo evangélico — apesar da notória insistência fundamentalista na pureza doutrinária — um espírito ecumênico, pelo menos em sua disposição de formar alianças políticas

com conservadores não evangélicos. Tal disposição ecumênica foi crucial para as guerras culturais da direita cristã. “É pouco exagero”, escreve James Sire, com apenas um toque de exagero, “dizer que se Schaeffer não tivesse vivido, os historiadores do futuro olhando para trás nessas décadas teriam que inventá-lo para explicar o que aconteceu.”²¹ Schaeffer, o sábio evangélico hippie de L'Abri, um retiro nas montanhas suíças para viajantes cristãos e não cristãos, tornou-se famoso na década de 1970, no final de sua vida, quando seus livros e documentários tocaram milhões de evangélicos americanos. Crescendo na classe trabalhadora da Pensilvânia, Schaeffer foi “salvo” em um reavivamento de tenda em 1929. Sua teologia foi moldada pelos grandes debates da década de 1920, quando seu mentor J. Graham Machen foi demitido do Seminário Teológico de Princeton por manter crenças fundamentalistas em uma época em que teólogos liberais — aqueles que reconciliavam mais ativamente suas crenças com o pensamento modernista, incluindo o darwinismo — estavam em ascensão. Schaeffer frequentou o Seminário Teológico de Westminster na Filadélfia, que Machen fundou como uma alternativa conservadora às escolas de teologia mais liberais. Ele pastoreou várias igrejas nos Estados Unidos antes de se mudar para a Suíça como missionário em 1947. Depois que o fundamentalista incendiário Carl McIntire surpreendentemente o acusou de ser comunista e o demitiu da missão, Schaeffer e sua esposa Edith fundaram L'Abri em 1955.

Embora acusar Schaeffer de comunismo fosse ultrajante até mesmo para os padrões de McIntire, viver na Europa de fato levou Schaeffer a rejeitar o pietismo do evangelicalismo americano e a abraçar um espiritualismo mais moderno, parte integrante de seu recém-descoberto interesse em arte, música e filosofia.²² Edith Schaeffer, filha de missionários fundamentalistas cristãos, também foi uma força persuasivamente modernista na vida de seu marido. Produto de uma educação privilegiada em uma missão na China, Edith amava apaixonadamente a alta cultura. Mas ela nem sempre ficava feliz com a tensão inerente a ser uma intelectual cultural e uma fundamentalista cristã. Seu filho Franky se lembra das objeções defensivas de sua mãe às caricaturas antifundamentalistas de HL Mencken: “Nós não somos assim! Ele nunca teria escrito essas coisas horríveis se tivesse me conhecido!”

Franky, que acabou rejeitando a teologia de seus pais, dá uma interpretação um pouco diferente à combinação aparentemente oximorônica de fundamentalismo e alta cultura. “Acho que meu pai vivia com uma tensão tremenda”, ele escreve, “que colocava seu interesse crescente em arte, cultura, música e história contra uma teologia atrofiada congelada nas batalhas fundamentalistas modernistas de sua experiência cristã juvenil”. Em vez de atrofiar, no entanto, essa tensão modernista-fundamentalista deu grande importância ao papel de Schaeffer: ele ajudou os evangélicos americanos a reconciliar suas leituras fundamentalistas das escrituras com a modernidade, ou pelo menos a modernidade despojada de epistemologias modernistas. Para lutar contra a modernidade, a teologia de Schaeffer incorporou tudo o que ele havia aprendido com as formas modernistas. “Papai passou a vida tentando de alguma forma reconciliar a teologia raivosa que tipificava o fundamentalismo do movimento com uma apologética cristã que era mais atraente”.²³ O acerto de contas de Schaeffer com os ácidos da modernidade ajudou a remodelar o pensamento evangélico. Como os evangélicos do início do século XX que liam Nietzsche para melhor relacionar sua teologia com a América moderna, Schaeffer lutou com gigantes modernistas para revigorar o fundamentalismo. Ele também se envolveu com artistas e músicos da moda. “No início dos anos 60”, seu filho se gabou, “ele era provavelmente o único fundamentalista que tinha ouvido falar de Bob Dylan”. O método de Schaeffer — o que ele

chamou sua “apologética cristã”, um sistema de pensamento para relacionar o significado das formas culturais modernas às escrituras — assim deu à inerrância bíblica uma moeda mais ampla ao certifi-cá-la para uma nova geração. Claro, ser versado em música contracultural não se traduziu necessariamente em evitar aquela religião antiga. Como tantos outros pensadores evangélicos durante a década de 1970, incluindo teocratas rabugentos como Rushdoony, Schaeffer tinha uma missão filosófica abrangente para demonstrar as falhas no humanismo secular, que ele definiu como “o sistema pelo qual homens e mulheres, começando absolutamente por si mesmos, tentam racionalmente construir a partir de si mesmos, tendo apenas o Homem como seu ponto de integração, para encontrar todo o conhecimento, significado e valor.”² Schaeffer acreditava ser um dos únicos pensadores que realmente compreenderam as ansiedades que a modernidade apresentava às pessoas. Ele teorizou que a sociedade ocidental, ao adotar o humanismo secular como seu princípio organizador, havia cruzado uma “linha de desespero”. As pessoas modernas viviam em desespero porque não conheciam mais a verdade; eles estavam atolados. Antes de ser empurrado para esse precipício, todos, até mesmo os não cristãos, podiam dar sentido às alegações de verdade. “Alguém poderia dizer a um não cristão para 'ser uma boa menina' e, embora ela não tivesse seguido seu conselho, pelo menos ela teria entendido o que você estava falando”, ele raciocinou. “Dizer a mesma coisa para uma garota verdadeiramente moderna hoje seria fazer uma declaração 'sem sentido'. O olhar vazio que você poderia receber não significaria que seus padrões foram rejeitados, mas que sua mensagem não tinha sentido.”² Schaeffer argumentou que a civilização ocidental havia se tornado pós-cristã em sua rejeição da antítese, um método de pensamento baseado na proposição de que, uma vez que isso é absolutamente verdadeiro, aquilo é absolutamente falso. Schaeffer argumentou que Hegel representava o primeiro passo em direção à linha de desespero pós-cristã porque Hegel teorizou que a síntese, não a antítese, era o método superior de pensamento. A síntese, na leitura de Hegel por Schaeffer, implicava relativismo, já que todos os atos, todos os gestos, tinham uma reivindicação igual à verdade, em que o processo dialético acabaria por envolver tudo. A conquista da Europa por Napoleão não seria julgada pela brutalidade de seus atos individuais, mas pela síntese do “espírito do mundo a cavalo” que Hegel acreditava que Napoleão significava. Dando continuidade à sua eclética história intelectual da modernidade, informada por sua apologética cristã única, Schaeffer escreveu que o existencialismo anunciava a jornada niilista da humanidade através da linha do desespero. Sartre, Schaeffer postulou, acreditava que não havia maneira de conhecer a verdade de forma absoluta e que, dado isso, a existência humana era ridícula. “No entanto, você tenta se autenticar por um ato de vontade. Realmente não importa em que direção você age, contanto que você aja.” Um indivíduo poderia escolher ajudar uma senhora idosa a atravessar a rua ou atacá-la e roubar sua bolsa; em qualquer ato a pessoa era “autenticada”. Embora essa crítica ao existencialismo ignorasse algumas de suas principais facetas — a saber, a premissa não relativista de que um projeto de autenticação só valia a pena se criasse espaço para que mais pessoas experimentassem a liberdade — ao ler o existencialismo contra a corrente das escrituras, Schaeffer apelou para alguns dos jovens americanos modernos que liam Sartre vorazmente. Eventualmente, poderosos conservadores cristãos o procuraram precisamente por causa desse apelo.² Embora Schaeffer apresentasse um lado mais suave do fundamentalismo, e embora ele evitasse politizar sua teologia até ser pressionado a servir a um crescente movimento cristão conservador na década de 1970, sua metodologia de antítese teve implicações políticas conservadoras.

Schaeffer deixou claro, por exemplo, que considerava a homossexualidade uma expressão do desespero moderno. “Em grande parte do pensamento moderno, toda antítese e toda a ordem da criação de Deus devem ser combatidas — incluindo as distinções entre homem e mulher.” E, no entanto, apesar das conotações anti-homossexuais de sua teologia, seu filho Frank descreve seu pai como tendo sido decididamente imparcial. “Papai achava cruel e estúpido acreditar que um homossexual poderia mudar ao 'aceitar Cristo'.” Schaeffer achava que a homossexualidade era um pecado, é claro, mas um pecado comparável a outros pecados menos politizados, como a gula. Ele acreditava que todos os pecados poderiam ser perdoados e todos os pecadores tratados com gentileza.² Embora tal análise tenha oferecido pouco conforto à maioria dos gays e lésbicas, a visão de Schaeffer sobre a homossexualidade era certamente mais tolerante do que as mensagens demagógicas antigay que outros conservadores religiosos estavam pregando, particularmente no final da década de 1970, quando a oposição aos direitos gays se tornou um ponto de vista fundamental da perspectiva mais ampla da direita cristã. É claro que as ideias têm consequências além das intenções de seus autores. As sensibilidades modernas que Schaeffer conferiu ao cristianismo conservador sem dúvida atraíram seguidores que, de outra forma, teriam permanecido neutros nas guerras culturais. Mas os agentes partidários que tinham poucos escrúpulos em parecer mesquinhos e intolerantes também notaram como Schaeffer poderia ser usado em seu benefício.

Quando Schaeffer ganhou certa fama americana — quando as famílias de dignitários evangélicos como Billy Graham se tornaram hóspedes regulares no L'Abri — os líderes cristãos conservadores o identificaram como o canal ideal para uma cultura jovem que eles não conseguiam entender.

“Líderes evangélicos vieram para L'Abri”, escreve Franky, “para que papai pudesse ensiná-los a vacinar Johnny e Susie, os renascidos, contra a cultura hedonista e descontrolada que fez com que o irmão mais velho de Johnny usasse drogas e a irmã mais velha de Susie marchasse em direção à capital”.

Depois de serem recrutados pelo vendedor evangélico Billy Zeoli, que alistou conservadores ricos como Rich DeVos, o fundador de direita da Amway, na causa, Francis e Franky Schaeffer entraram no negócio de produção de documentários. Sua parceria produziu uma série de filmes de treze episódios em 1976 — *How Should We Then Live? The Rise and Decline of Western Thought and Culture* — que entregou a ampla apologética cristã de Schaeffer a enormes públicos americanos.² Depois de falar para casas lotadas em uma turnê de filmes pela América, a dupla pai e filho fez outra série de documentários em 1979 com a ajuda de C. Everett Koop, um médico evangélico ardentemente pró-vida. Esta segunda série — *Whatever Happened to the Human Race?* —

focado em questões pró-vida, especialmente aborto. Franky diz que seus filmes deram “à comunidade evangélica um quadro de referência através do qual entender a secularização da cultura americana”.

Dessa forma, Francis Schaeffer ajudou os evangélicos conservadores a se ajustarem à modernidade, preparando-os para as guerras culturais. Sua emergência como o teólogo evangélico mais influente — como um guerreiro cultural cristão formativo —

também serviu de aviso de que as questões que despertavam os conservadores americanos estavam mudando.² Na década de 1950 e bem na década de 1960, as principais preocupações políticas de muitos evangélicos brancos, especialmente no Sul, estavam relacionadas à dessegregação racial. Jerry Falwell, pastor da enorme Thomas Road Baptist Church em Lynchburg, Virgínia, e um dos evangélicos mais reconhecidos devido ao *The Old-Time Gospel Hour*, um programa de televisão do ministério que transmitia seus sermões, pregou contra líderes religiosos envolvidos em ativismo pelos direitos civis. Em seu infame sermão de 1964, “*Minsters and Marches*”,

Falwell deu uma palestra: "Pregadores não são chamados para serem políticos, mas ganhadores de almas." Ele também questionou "a sinceridade e as intenções não violentas de alguns líderes dos direitos civis, como o Dr. Martin Luther King Jr." Várias igrejas evangélicas ajudaram na resistência massiva ao movimento dos direitos civis ao iniciar escolas cristãs diurnas, onde os brancos podiam enviar seus filhos para evitar a dessegregação federal obrigatória das escolas públicas. A Bob Jones University, uma faculdade evangélica localizada em Greenville, Carolina do Sul, proibiu negros de se matricularem até 1971, depois do que proibiu namoro e casamento inter-raciais com base no argumento declarado de que "a mistura cultural ou biológica das raças é considerada uma violação do comando de Deus." Dado isso, era difícil argumentar com a lógica implícita que informou a decisão do IRS de revogar o status de isenção fiscal da Bob Jones University em 1978, lógica então mantida pela Suprema Corte em sua decisão de 1983 *Bob Jones University v. Estados Unidos*: para muitos evangélicos brancos, a educação cristã era uma cobertura para perpetuar a segregação racial e a discriminação. De fato, desembaraçar o pânico moral da direita cristã do pânico racial branco não é uma tarefa fácil. Mesmo na década de 1970, quando a maioria dos cristãos conservadores falava cada vez mais sobre como todos, independentemente da raça, foram criados à imagem de Deus, as ansiedades raciais persistiam em motivar muitos em suas fileiras. E ainda havia mais no movimento das escolas diurnas cristãs.³ Entre 1965 e 1975, a matrícula nas escolas diurnas cristãs cresceu em mais de 202% e, em 1979, mais de um milhão de crianças americanas frequentavam escolas cristãs. O momento desse crescimento precipitado sugere que foi uma resposta à dessegregação. A Lynchburg Christian Academy de Falwell, por exemplo, abriu suas portas em 1967, ano em que o comissário de educação da Virgínia exigiu a dessegregação proativa das escolas. Mas Falwell, buscando se distanciar de sua posição anterior contra os direitos civis, nunca falou em termos raciais sobre sua escola, que admitiu seus primeiros alunos negros em 1969. Ele, no entanto, falou em termos religiosos, argumentando que a decisão da Suprema Corte sobre a oração escolar justificava o movimento das escolas diurnas cristãs, "a esperança desta República". "Quando um grupo de nove 'idiotas' pode aprovar uma decisão de que é ilegal ler a Bíblia em nossas escolas públicas, eles precisam ser chamados de idiotas". O movimento das escolas diurnas cristãs cresceu no Sul, mas também explodiu em estados muito distantes da antiga Confederação, onde a dessegregação era menos preocupante. A Associação de Escolas Cristãs da Califórnia listou 350 escolas como

membros, incluindo uma rede crescente de escolas em San Diego administrada por Tim LaHaye, que consistentemente deixou claro que suas escolas existiam como uma alternativa às escolas humanistas seculares. O manual amplamente divulgado de 1971 do diretor da escola batista de Indiana, Robert Billings, *A Guide to the Christian School*, resumiu a razão pela qual tantos cristãos estavam desocupando as escolas públicas: era a "tendência crescente em direção à secularização". Em suma, a popularidade das escolas diurnas cristãs deveu-se tanto aos medos sobre a secularização do currículo quanto à resistência à dessegregação, ou pelo menos mostrou que essas duas ansiedades não eram mutuamente exclusivas. Os pais cristãos enviaram seus filhos para escolas cristãs pelo desejo de que eles evitassem educação sexual, esclarecimento de valores e darwinismo, não apenas negros.³¹ Não importa as motivações reais do movimento das escolas diurnas cristãs, em 1978 o IRS anunciou suas intenções de aplicar uma lei de 1970 que o autorizava a revogar o status de isenção de impostos de escolas particulares comprovadamente discriminatórias racialmente. O IRS declarou que processaria as escolas privadas que não fizessem um esforço de boa-fé para atingir populações estudantis que compreendessem pelo menos 5 por cento

minorias. Cristãos conservadores interpretaram a declaração do IRS como perseguição governamental. Evangélicos brancos em particular se sentiram traídos porque ela veio sob a vigilância de um deles, o presidente Jimmy Carter, um batista do sul que admitiu durante a campanha de 1976 ter tido uma experiência de redenção pessoal de “renascido”.

Em vez de procurar ativamente admitir mais alunos negros para cumprir a lei federal — um esforço difícil em qualquer caso, já que poucos pais afro-americanos estavam inclinados a enviar seus filhos para escolas cristãs brancas — os evangélicos inundaram o IRS com 120.000 cartas furiosas de protesto. Embora o IRS tenha processado apenas algumas escolas cristãs devido à hostilidade generalizada que sua decisão provocou, os líderes da direita cristã atribuíram a politização dos evangélicos ao perigo representado pelo IRS. "O IRS nos fez perceber", afirmou Falwell, "que tínhamos que lutar por nossas vidas". O fundador da Heritage Foundation, Paul Weyrich, refletindo sobre seus esforços para trazer conservadores

Cristãos no Partido Republicano, disse que ele "tinha falhado completamente" durante a maior parte da década de 1970. "O que mudou a mente deles foi a intervenção de Jimmy Carter contra as escolas cristãs." Para os conservadores religiosos, o IRS de Carter simbolizava o descarado desrespeito do governo federal por seus valores.³² Antes que o IRS incitasse uma explosão de energia política evangélica, as ansiedades conservadoras sobre como o estado secular era uma ameaça aos valores familiares vinham borbulhando à tona há anos. A família tradicional, uma versão idealizada da unidade familiar dos anos 1950 que muitos americanos pensavam ser a norma, incorporava uma concepção religiosa conservadora de papéis de gênero. Ela abrangia um homem, uma mulher e crianças nascidas dentro dos limites dessa parceria heterossexual. Enquanto "as escrituras declaram", de acordo com Falwell, que o marido deve "ser o líder espiritual em sua família", esperava-se que a esposa aceitasse seu papel subordinado, mas, em última análise, mais gratificante, como dona de casa. Some-se a isso o fato de que os conservadores religiosos acreditavam que o estado secular interferia nos papéis sociais tradicionalmente cumpridos pela família, e a luta pelos valores familiares se tornou essencial para as guerras culturais cristãs.

Como Falwell declarou: “É minha convicção que a família é a unidade básica de Deus na sociedade. Não é de se admirar, então, que estejamos em uma guerra santa pela sobrevivência da família.”³³ A política familiar foi tão intensa durante e depois da década de 1970 porque a família nuclear tradicional passou por um período de estabilidade incomum na década de 1950, seguido por uma era de instabilidade sem precedentes na década de 1960. Na década de 1970, sinais de que a família tradicional estava em declínio estavam por toda parte, como maiores taxas de divórcio e gravidez fora do casamento. Isso foi o resultado de vários fatores, incluindo mudanças econômicas associadas à desindustrialização e queda de salários. A decadência do mercado de trabalho historicamente masculino de “colarinho azul”, principalmente o trabalho em fábricas que tendia a ser bem pago e seguro devido a altos graus de sindicalização, coincidiu com a explosão do mercado de trabalho historicamente feminino de “colarinho rosa”, principalmente o trabalho de serviço que tendia a ser mal pago, inseguro e não sindicalizado. As mulheres entrando na força de trabalho em números sem precedentes, além das dificuldades associadas à queda dos salários, pressionaram o modelo familiar tradicional que dependia de um ganha-pão do sexo masculino e uma cuidadora do sexo feminino. Os conservadores cristãos ignoraram tais explicações sociológicas para a família em ruínas. Em vez disso, culpavam as feministas, que de fato criticaram o sexismo inerente à família tradicional bem antes que as transformações econômicas tornassem esse paradigma cada vez mais obsoleto. Ao contrário das soluções feministas para os problemas familiares, que levaram

em conta as novas realidades sociológicas do final da década de 1970 — como uma proposta de horários de trabalho mais flexíveis, que, em teoria, dariam aos pais trabalhadores mais tempo para passar com seus filhos — Falwell ofereceu uma solução simplificada. Homens e mulheres, ele argumentou, precisavam "entrar em um relacionamento correto com Deus e Seus princípios para o lar", implicando que as mulheres precisavam ficar em casa e cuidar de seus filhos enquanto os homens trabalhavam para ganhar o salário da família. Falwell não explicou como as famílias americanas poderiam atingir um objetivo cada vez mais inatingível.³ A família tradicional permaneceu na vanguarda da política americana durante a década de 1970, não apenas por causa de sua dissolução, mas também por causa da luta contínua para ratificar a Emenda dos Direitos Iguais (ERA). A luta histórica pela ERA, é claro, antecedeu os anos sessenta. Estava na agenda dos ativistas dos direitos das mulheres desde logo após a ratificação da Décima Nona Emenda, que deu às mulheres o direito de votar em 1920. Políticos de ambos os principais partidos endossaram a ERA na década de 1940, mas quando foi introduzida pela primeira vez no Congresso em 1947, oponentes liberais e conservadores objetaram que ela negaria a legislação que dotava as mulheres de proteção especial. O movimento feminista dos anos 60 injetou nova vida na luta pela ERA. Como um sinal do sucesso do movimento feminista, ambas as casas do Congresso aprovaram a emenda em 1972, enviando-a aos estados, que tiveram sete anos para ratificá-la. Trinta e oito estados foram necessários para que a emenda proposta se tornasse lei, e trinta ratificaram a ERA no primeiro ano do processo. Mas antes que os oito estados finais votassem na ratificação, um movimento para impedir a ERA se reuniu, garantindo seu eventual fim. Embora a principal disposição da emenda — “a igualdade de direitos perante a lei não será negada ou restringida pelos Estados Unidos” — parecia inócua o suficiente, tanto os proponentes quanto os oponentes pensaram que isso envolveria o governo federal na meta do movimento feminista de igualdade total entre os sexos. Os conservadores consideravam tal perspectiva perigosa para a família tradicional.³ O indivíduo mais responsável por frustrar a ERA foi Phyllis Schlafly, uma ativista conservadora de St. Louis que primeiro fez seu nome com seu livro autopublicado *A Choice, Not an Echo*, amplamente distribuído em apoio à campanha de Barry Goldwater para presidente em 1964. Em setembro de 1972, após se convencer da necessidade de resistir ao movimento feminista, Schlafly fundou a STOP ERA. Até então, ela havia focado seu ativismo principalmente em questões de defesa nacional. Como católica, ela ainda não estava em sintonia com as questões sociais que animavam os evangélicos, como a oração escolar. Ao mudar de marcha, Schlafly trouxe uma grande rede de mulheres católicas conservadoras — aquelas que liam seu *Phyllis Schlafly Report*, que tinha cerca de trinta mil assinantes ao longo da década de 1970 — para o movimento majoritariamente evangélico para derrotar a ERA. Nisto, como Francis Schaeffer, ela construiu pontes ecumênicas para conservadores de mentalidade semelhante de diferentes religiões.³ O primeiro tiro de Schlafly contra a ERA atingiu seu alvo, na forma de um ensaio do Relatório Phyllis Schlafly de 1972, “O que há de errado com 'direitos iguais' para as mulheres?” Schlafly argumentou que a ERA obliteraria as proteções legais especiais oferecidas às mulheres, incluindo o isolamento fornecido pela família tradicional, que “assegura à mulher o direito mais precioso e importante de todos — o direito de manter seu bebê e ser apoiada e protegida no prazer de ver seu bebê crescer e se desenvolver”. Nisto, Schlafly definiu os parâmetros da campanha vencedora para derrotar a ERA: se homens e mulheres fossem legalmente iguais, os pais não tinham obrigação de sustentar as mães. Em outras palavras, direitos iguais para

mulheres na verdade significava que direitos especiais para mães seriam revogados. Tais direitos especiais eram primordiais porque Schlafly acreditava que a maternidade era a vocação mais gratificante de uma mulher, uma crença que desafiava diretamente as "libertadoras das mulheres" como Betty Friedan, que "veem o lar como uma prisão, e a esposa e mãe como uma escrava". Schlafly difamou as feministas como inimigas da maternidade, uma associação que pegou.³ À medida que a resistência à ERA crescia ao longo da década de 1970, o processo de ratificação estagnou. Alguns estados que haviam ratificado a emenda anteriormente até reverteram seus votos. À medida que se tornava cada vez menos provável que a ERA fosse ratificada, a reputação de Schlafly como a força intelectual por trás do movimento para derrotar a ERA cresceu. Com a publicação de 1977 de *The Power of the Positive Woman*, sem dúvida o manifesto antifeminista definitivo, seu status como a antifeminista mais icônica do país foi consolidado. O primeiro passo para se tornar uma "mulher positiva", outro termo para uma antifeminista confiante no vocabulário de Schlafly, era abraçar as diferenças naturais entre homens e mulheres. Consistente com tal entendimento essencialista da diferença sexual, Schlafly encorajou os ativistas do STOP ERA a acentuar os papéis tradicionais de gênero, como se vestir particularmente feminino ao fazer lobby com legisladores estaduais. Para o desânimo das feministas, essa estratégia funcionou perfeitamente. Alguns dos legisladores mais conservadores, é claro, dificilmente precisavam que seus egos paternalistas fossem acariciados dessa forma. "Aprovar uma lei ou emenda constitucional dizendo que somos todos iguais em todos os aspectos", argumentou o representante estadual de Illinois, Monroe Flynn, "vai contra o que nosso Criador pretendia". Cristãos conservadores como Flynn relacionaram tentativas feministas de eliminar a diferença sexual a esforços seculares para apagar Deus da esfera pública.

Schlafly sugeriu ironicamente que se as feministas tivessem um problema com a diferença sexual, elas também poderiam ter um problema com Deus. "Alguém, não está claro quem, talvez Deus", ela escreveu, "deu um golpe sujo nas mulheres ao torná-las femininas".³ O antifeminismo de Schlafly tinha um lado brincalhão. Ao se dirigir a multidões conservadoras, ela frequentemente começava da seguinte maneira: "Primeiramente, quero agradecer ao meu marido Fred por me deixar vir — eu sempre gosto de dizer isso, porque isso deixa os liberais tão bravos!" Tal brincadeira era um contraste eficaz com as recriminações sem humor que as feministas dirigiam a ela. Durante um debate em 1973 no campus da Universidade Estadual de Illinois, Friedan disse a Schlafly: "Eu gostaria de queimar você na fogueira. . Eu considero você uma traidora do seu sexo, uma tia Tom." Florynce Kennedy se perguntou "por que algumas pessoas não batem na boca de Phyllis Schlafly". Tal maldade falava do fato de que Schlafly tinha vindo a significar a reação contra o feminismo e a derrota iminente da ERA, que as feministas acreditavam ser um passo necessário e inevitável para a igualdade total.³ A retórica de Schlafly, é claro, também poderia ser contundente, como quando ela teorizou sobre as maneiras pelas quais o feminismo poderia fortalecer um governo imoral sobre e contra a família moral. Descrevendo essas implicações de forma hipotética, ela escreveu: "[S]e não se espera que os pais fiquem em casa e cuidem de seus filhos pequenos, então também não se deve esperar que as mães o façam; e, portanto, torna-se dever do governo fornecer creches para aliviar as mães desse fardo injusto e desigual." Tal análise sugeriu que as liberacionistas das mulheres, em sua demanda por igualdade total, queriam capacitar os burocratas de Washington para impor programas de engenharia social que minariam a família tradicional. Nisto, Schlafly ajudou a unir duas trajetórias conservadoras — o tradicionalismo cultural e o antiestatismo — demonstrando que as guerras culturais, em vez de serem uma evasão de

debates políticos e econômicos sobre como o poder e os recursos deveriam ser distribuídos representavam uma nova maneira de ter tais debates. Exemplificando essa mistura de ideologias conservadoras, uma manchete do Phyllis Schlafly Report de 1976 sobre uma convenção sobre mulheres gritava sobre "Como os liberais e os federais planejam gastar seu dinheiro".⁵ A convenção referenciada na manchete de Schlafly, uma conferência do Ano Internacional das Mulheres (IWY) patrocinada pelo governo, tornou-se um para-raios para os conservadores culturais. Schlafly descreveu a convenção de Houston de 1977 como "uma fachada para radicais e lésbicas". De fato, muitas das envolvidas na organização da convenção do IWY eram feministas declaradas, graças a Midge Costanza, que, como chefe do Gabinete de Relações Públicas da Casa Branca de Carter, foi encarregada de nomear membros para a Comissão do IWY. Costanza designou a congressista liberal de Nova York Bella Abzug — que certa vez afirmou que "o lugar da mulher é na casa, a Câmara dos Representantes" — para presidir a comissão. O televangelista pentecostal Pat Robertson, que até então, feliz por ter um colega cristão renascido na Casa Branca, havia elogiado Carter, ferveu: "Eu não deixaria Bella Abzug esfregar o chão de nenhuma organização que eu fosse chefe, mas Carter a colocou no comando de todas as mulheres na América e usou nossos fundos de impostos para apoiar aquela convenção em Houston." As outras seleções de Costanza, destacadas pela notável feminista Gloria Steinem, editora da revista Ms., fizeram pouco para inspirar a confiança dos conservadores religiosos, que se organizaram para ganhar sua parcela de delegados para a convenção de Houston.

Após conseguir garantir o controle de apenas 25% da delegação, Schlafly e outras mulheres conservadoras decidiram organizar uma conferência contra a IWY na Astro Arena de Houston. Seu Rally Pró-Família atraiu cerca de vinte mil participantes.⁶ A plataforma oficial da convenção da IWY, aprovada pelo voto da delegação, era decididamente de centro-esquerda. Não apenas pedia a ratificação da ERA, mas também incluía aborto sob demanda e plataformas de direitos gays. O feminismo sóbrio que havia informado a NOW em suas origens havia dado lugar a uma visão mais radical da igualdade de gênero, sinalizada pela mudança pública de opinião de Friedan em relação à relação entre feminismo e direitos gays. Em 1969, ela infamemente chamou o lesbianismo de "arenque lavanda", acusando que os direitos gays manchariam a agenda feminista. Mas na convenção de Houston de 1977, Friedan apoiou uma resolução para apoiar os direitos gays e lésbicos, uma grande vitória simbólica para o movimento pelos direitos gays. Embora essa aliança recém-expansiva tenha ilustrado o poder das sensibilidades feministas da Nova Esquerda, ela também jogou nas mãos de conservadores religiosos como Schlafly, que acreditavam que o radicalismo da plataforma IWY significava "o toque de finados do movimento de libertação das mulheres". "O movimento Women's Lib selou sua própria ruína", ela proclamou, "ao deliberadamente pendurar em seu próprio pescoço o albatroz do aborto, lesbianismo, pornografia e controle federal".⁷ O debate nacional entre feministas e a direita cristã persistiu durante todo o governo Carter. No verão de 1980, outra conferência nacional, a White House Conference on Families (WHCF), gerou ainda mais controvérsia. Durante sua campanha presidencial de 1976, Carter prometeu que, se eleito, sediaria uma conferência sobre a família americana, presumindo erroneamente que patrocinar tal conferência seria politicamente seguro. Como tanto liberais quanto conservadores concordavam que a família estava em crise, ele pensou que ambos os lados estariam dispostos a se reunir para mapear soluções comuns. Essa lógica política falha era consistente com o temperamento antipartidário de Carter, que, contra a corrente

suas expectativas centristas lhe renderam a inimizade de liberais e conservadores, feministas e antifeministas. A polêmica convenção de Houston rapidamente desiluiu Carter e seus conselheiros da noção de que uma conferência sobre a família seria incontroversa. Eles adiaram a realização dela o máximo que puderam sem renegar sua promessa de campanha. Eles também a organizaram de forma que Carter pudesse manter distância: em vez de uma conferência na capital do país, o que poderia atrair críticas em um momento em que Carter tinha problemas suficientes lidando com a estagnação e a crise dos reféns do Irã, a Casa Branca sediou três conferências regionais, em Baltimore, Minneapolis e Los Angeles. Essa estratégia falhou. Em uma tentativa de apaziguar as feministas irritadas com ele por não ser um apoiador entusiasmado o suficiente da ERA e por declarar seu desconforto pessoal com o aborto, Carter deu seu consentimento a um título plural para a conferência: Conferência da Casa Branca sobre Famílias. Enquanto as feministas acreditavam que o reconhecimento oficial das formas pluralistas de vida de um número crescente de americanos ajudaria a remover a mancha de ilegitimidade afixada em famílias não tradicionais, como aquelas chefiadas por mães solteiras ou casais gays, a direita cristã, respeitando as normas tradicionais, definia a família no singular e considerava o título plural WHCF um insulto.³ A publicidade gerada pela batalha sobre a WHCF deu aos conservadores uma oportunidade de anunciar sua própria visão da família, que eles apresentaram na forma da Lei de Proteção à Família, apresentada pela primeira vez no Congresso em 1979 pelo senador Paul Laxalt, um republicano de Nevada.

Esta legislação proposta foi uma mistura natural de conservadorismo cultural e econômico.

Se tivesse sido aprovado, por exemplo, teria cortado drasticamente os serviços governamentais de assistência à infância, uma ameaça tanto aos valores familiares quanto aos conservadores anti-impostos. Entre uma longa lista de desejos conservadores, o Family Protection Act incluiu proeminentemente uma disposição antiaborto que buscava negar à Suprema Corte a jurisdição para revisar as leis estaduais que diziam respeito ao aborto.⁴ No final da década de 1970, o aborto havia se tornado uma questão definidora para a direita cristã. Mas antes de *Roe v. Wade*, a importante decisão da Suprema Corte de 1973 que legalizou a maioria dos abortos nos dois primeiros trimestres da gravidez, alegando que o direito da mulher à privacidade incluía o controle sobre seu corpo grávido, esse não era necessariamente o caso. Antes de ser legalizado, muitos evangélicos, como a maioria dos americanos, tinham opiniões não absolutas sobre o aborto.

Embora pudessem ter considerado um feto um ser vivo, eles também poderiam ter acreditado que o direito do feto à vida deveria ser equilibrado com outras considerações, incluindo a saúde da mulher que o carregava. Em suma, antes de *Roe v. Wade*, muitos evangélicos tinham visões relativistas sobre o aborto: eles não apoiavam um direito absoluto à privacidade, mas também não favoreciam o direito absoluto do feto à vida. Além de alguns fundamentalistas marginalizados — como o pregador de extrema direita John Rice, o editor de longa data de *The Sword of the Lord*, que em 1971 escreveu que "via a campanha de legalização do aborto como o mais recente ataque liberal à moralidade em uma guerra cultural em rápida escalada" — a maioria dos líderes evangélicos era ambivalente. A SBC até apoiou leis liberais de aborto, uma posição que manteve até 1979, quando os conservadores depuseram a liderança moderada.⁵ O movimento para legalizar o aborto, que havia sido proibido na maioria dos estados desde 1880, havia se intensificado na década de 1950. Os médicos lideraram o esforço inicial para derrubar as leis antiaborto, acreditando que seu status como especialistas profissionais lhes concedia a autoridade para decidir o que era melhor para seus pacientes. Na década de 1960, alguns estados legalizaram os "abortos terapêuticos".

a saúde de mulheres grávidas, conforme determinado pelos médicos. Em resposta, os católicos, o único grupo religioso consistentemente contra a liberalização das leis do aborto, formaram o primeiro grupo antiaborto do país em 1968, a Right to Life League. Para os católicos conservadores, o aborto parecia uma afronta clara às visões epistemológicas que sustentavam sua fé. Eles acreditavam que o universo tinha uma ordem moral objetiva à qual os humanos estavam vinculados. O aborto era assassinato, e assassinato era errado, puro e simplesmente. Traduzido para a linguagem dos evangélicos conservadores, que eventualmente superaram suas inibições sobre se juntar a uma causa católica de assinatura, o aborto ofendeu a vontade de Deus. Roe v. Wade forçou quarenta e seis estados a liberalizar suas leis de aborto, levando a um debate nacional que obrigou mais americanos a tomar uma posição firme sobre o assunto. O Juiz Harry Blackmun, que proferiu a opinião majoritária da Suprema Corte, reconheceu que a decisão estava repleta de perigos. Em sua opinião, ele escreveu: “A filosofia de alguém, suas experiências, sua exposição às arestas cruas da existência humana, seu treinamento religioso, sua atitude em relação à vida e à família e seus valores, e os padrões morais que alguém estabelece e busca observar, são todos suscetíveis de influenciar e colorir seu pensamento e conclusões sobre o aborto.” Blackmun certamente estava certo sobre isso. Mas ele não poderia ter previsto o grau em que o aborto estaria ligado à guerra pela alma da América. No dia seguinte a Roe v. Wade, uma evangélica de uma pequena cidade de Minnesota escreveu uma carta mordaz ao editor de seu jornal local, acusando que a decisão “diabólica” era “evidência gritante de que nossa sociedade está decaindo rapidamente com corrupção moral.” Christianity Today, a revista mais importante de opinião evangélica intelectual, editorializou: “Os cristãos devem se acostumar ao pensamento de que o estado americano não apoia mais, em nenhum sentido significativo, as leis de Deus, e se preparar espiritualmente para a perspectiva de que um dia ele possa repudiá-las formalmente e se voltar contra aqueles que buscam viver por elas.” Embora a maioria dos líderes evangélicos tenha demorado a responder, o editorial do Christianity Today antecipou as maneiras pelas quais uma oposição evangélica emergente ao aborto seria enquadrada. Francis Schaeffer cutucou muitos evangélicos para se oporem ao aborto. Jerry Falwell deu crédito a Schaeffer por convencê-lo a se tornar ardentemente pró-vida. O mesmo aconteceu com Randall Terry, que se tornou o ativista antiaborto mais proeminente do país em 1986, quando fundou a Operation Rescue, que baseou suas táticas militantes no slogan “Se você acredita que aborto é assassinato, aja como se fosse assassinato.” Schaeffer viu o aborto como evidência do desrespeito humanístico pela vida como um absoluto moral. Ele teorizou que era uma ladeira escorregadia do aborto para a eutanásia e, mais amplamente, para o estado ter autoridade total sobre as decisões sobre quem vive e quem morre. “Em relação ao feto, os tribunais separaram arbitrariamente a 'vivacidade' da 'personalidade' e, se é assim”, ele perguntou, “por que não fazer o mesmo arbitrariamente com os idosos?” Na série de filmes pró-vida de 1979 Whatever Happened to the Human Race?, Schaeffer argumentou que o aborto era resultado de uma mudança de uma sociedade baseada no cristianismo, na qual cada indivíduo era visto como uma criação única de Deus, para uma sociedade humanista secular, na qual os indivíduos eram conceituados como engrenagens em uma máquina biológica maior. Franky Schaeffer escreve que seu pai apontou “para a 'questão da vida humana' como o divisor de águas entre uma 'sociedade cristã' e um futuro utilitário relativista 'pós-cristão' despojado de compaixão e beleza”. Falwell, que no final da década de 1970 se referia rotineiramente ao aborto como “assass

Deus", citava Schaeffer extensivamente sempre que discutia o tópico. Como Schaeffer, Falwell acreditava que o aborto legalizado representava a consequência trágica, embora lógica, da negação de Deus pelo humanismo secular. Dessa forma, Schaeffer ajudou evangélicos como Falwell reconhece que a resistência ao aborto era parte de suas ansiedades sobre como um estado secular estava impondo sua vontade anticristã à nação. Reconhecer isso complica a visão simplista mantida por muitos observadores políticos de que o aborto como uma questão independente levou os antigos democratas a votarem no Partido Republicano, que incluiu uma plataforma antiaborto em cada uma de suas plataformas desde 1980. Isso pode ter sido verdade para alguns americanos, especialmente para católicos antiaborto com laços históricos com o Partido Democrata. E certamente alguns políticos republicanos mantiveram o aborto no radar nacional para obter vantagem eleitoral. Por exemplo, começando em 1976 com o congressista Henry Hyde de Illinois, os republicanos propuseram anualmente emendas a projetos de lei de dotações anuais — as chamadas Emendas Hyde — que proibiriam o uso de fundos federais para o aborto. Mas, no final da década de 1970, a grande maioria dos americanos pró-vida eram conservadores religiosos que teriam votado no Partido Republicano, independentemente de a Suprema Corte ter legalizado o aborto ou não. Conforme demonstrado pelo Family Values Act, proposto e apoiado por muitos republicanos, mas quase nenhum democrata, o Partido Republicano estava cada vez mais representando uma visão de mundo da direita cristã em geral. A oposição ao aborto era um componente primordial dessa visão de mundo, mas apenas um ingrediente de uma perspectiva antissecular mais geral. Outra questão sobre a qual os conservadores religiosos tinham forte opinião era o movimento pelos direitos gays. A direita cristã se opunha aos direitos gays com base no fato de que a homossexualidade desrespeitava a vontade de Deus expressa na família tradicional. Quando a Comissão do Condado de Dade em Miami, Flórida, aprovou uma portaria em 1977 que proibia explicitamente a discriminação contra gays, os conservadores religiosos se mobilizaram sob a liderança de Anita Bryant, a ex-Miss Oklahoma e cantora popular que chamou a homossexualidade de "um ataque disfarçado a Deus". Como contramedida, Bryant ajudou a colocar um referendo antidireitos gays nas cédulas do Condado de Dade, que conseguiu anular a portaria dos direitos gays por dois a um. A estipulação da portaria do Condado de Dade que mais perturbou Bryant e seus colegas conservadores foi que as escolas não poderiam discriminar gays ao contratar professores. Preocupada com o fato de que homens gays eram mais propensos a serem pederastas e que eles recrutariam crianças para seu "estilo de vida", Bryant fundou a Save Our Children, uma coalizão que buscava excluir gays assumidos da profissão de ensino.¹ Em 1978, o senador estadual da Califórnia John Briggs, um acólito de Bryant, apresentou a Proposta 6, também conhecida como Iniciativa Briggs, que teria autorizado os distritos escolares da Califórnia a demitir professores gays "abertamente e notórios". Apesar de ter surgido rapidamente após o triunfo conservador na Flórida, a iniciativa da Califórnia foi derrotada por mais de um milhão de votos. Até mesmo o ex-governador Ronald Reagan se opôs publicamente à Iniciativa Briggs pelo motivo de que ele não via a homossexualidade como "uma doença contagiosa como o sarampo", talvez uma postura corajosa, dado que a iminente corrida de Reagan para a presidência exigiria votos conservadores religiosos. Qualquer alegria que os ativistas dos direitos gays sentiram como resultado de uma vitória tão retumbante foi esmagada três semanas depois, quando o supervisor assumidamente gay de São Francisco, Harvey Milk, o líder da campanha para derrotar a Iniciativa Bri

Prefeito George Moscone, por um ex-colega homofóbico. Falwell, que estava fazendo campanha com Bryant contra os direitos gays desde o referendo do Condado de Dade, considerou o assassinato de Milk um julgamento de Deus. Para ele, o movimento pelos direitos gays estava colocando a própria nação em risco de retribuição divina. "Como um câncer espiritual, a homossexualidade se espalhou até que a cidade de Sodoma foi destruída. Podemos acreditar que Deus poupará os Estados Unidos se a homossexualidade continuar a se espalhar?"² Tim LaHaye escreveu vários livros populares nas décadas de 1970 e 1980 que forneceram aos leitores uma estrutura para entender o humanismo secular em relação a questões como família, casamento e escolaridade. Um desses livros, *The Unhappy Gays*, uma polêmica antipática contra a homossexualidade, foi publicado alguns meses antes da votação da Iniciativa Briggs, que LaHaye viu como necessária para "proteger crianças em idade escolar de serem ensinadas sobre sexo pervertido por um homossexual". Ele e sua esposa Beverly se mudaram para San Diego em 1956 do Sul, onde LaHaye era pastor desde que se formou na Bob Jones University. No sul da Califórnia, as consequências da revolução sexual, como sexo casual e divórcio fácil, eram mais evidentes do que em praticamente qualquer outro lugar do país. E, no entanto, um grande contingente de conservadores religiosos também vivia no sul da Califórnia, gerando um atrito produtivo que situava os LaHayes na vanguarda da resistência ao radicalismo cultural.³ A tese que LaHaye expôs em *The Unhappy Gays*, como o título sugere, era que "os homossexuais são inquestionavelmente mais infelizes do que os heterossexuais". LaHaye argumentou que a palavra gay era uma "palavra de propaganda" enganosa quando usada como sinônimo de homossexualidade, citando o historiador liberal Arthur Schlesinger Jr. para apoio. Em um artigo da revista *Time* de 1977, "The State of Language", Schlesinger escreveu a seguinte passagem, posteriormente citada por LaHaye: "Gay costumava ser uma das palavras mais agradáveis da língua. Sua apropriação por um grupo notavelmente taciturno é um ato de pirataria." LaHaye apresentou uma lista de razões pelas quais "gay não é gay", incluindo que homens gays sofriam taxas anormalmente altas de depressão, uso de drogas e suicídio. Nisso, ele ignorou a probabilidade de que o estigma cultural associado à homossexualidade, que se manifestava em inúmeras formas de discriminação, fosse a causa real de sua infelicidade. Mas o objetivo de LaHaye não era curar a discriminação. Como tantos outros evangélicos, LaHaye acreditava que se comprometer com o cristianismo, que afirmava a heterossexualidade como vontade de Deus, era o único caminho para a redenção pessoal. Em outras palavras, a crença em Cristo era a cura para a homossexualidade. Nisso, LaHaye negou com naturalidade que a homossexualidade estivesse ocorrendo naturalmente. "Ninguém", escreveu ele, "nasce homossexual".⁴ A homossexualidade era um tema-chave nas lamentações de direita daquela época. Como Falwell e a maioria dos líderes evangélicos, LaHaye acreditava que, dado o espaço social para prosperar, a homossexualidade seria a morte da América. LaHaye apresentou *The Unhappy Gays* com uma fábula sobre uma viagem que ele e Beverly fizeram à Itália, onde um guia lhes disse que um banho público nas ruínas de Pompéia era "somente para homens". Comparando mentalmente isso aos banhos públicos frequentados por homens gays em cidades americanas como Nova York e São Francisco, ele escreveu: "Não é de se admirar que Gibbon tenha concluído que a homossexualidade era um dos pecados morais que contribuíram para o declínio do Império Romano". Da mesma forma que apontavam para Engel v. Vitale como o início do declínio americano, os cristãos conservadores frequentemente aludiam ao clássico livro do século XVIII de Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, que, em sua leitura, explicava o colapso de

como resultado da depravação sexual, a fim de profetizar a queda da civilização americana. "Uma sociedade homossexualmente leniente", LaHaye alertou, "incorrerá na ira de Deus". Enquanto a América já foi grande porque era uma sociedade baseada em princípios bíblicos, "quando a sodomia enche a taça nacional das abominações do homem até transbordar, Deus destina essa nação à destruição". Ao contrário daqueles que tinham uma interpretação mais secular da história americana —incluindo a maioria dos historiadores acadêmicos— conservadores religiosos sustentavam que a América foi fundada como uma nação cristã. Para a direita cristã, a crença de que os Estados Unidos eram o produto da criação divina explicava o excepcionalismo americano. "Acredito que Deus promoveu a América a uma grandeza que nenhuma outra nação desfrutou", pregou Falwell, "porque sua herança é de uma república governada por leis baseadas na Bíblia". Além de explicar a grandeza nacional, a narrativa das origens celestiais da América também era importante para os guerreiros da cultura cristã porque ela sustentava sua crítica à secularização ao traçar um limite claro entre o passado glorioso da nação e seu presente degradado. "Ou retornaremos à integridade moral e aos sonhos originais dos fundadores desta nação", advertiu Pat Robertson, "ou nos entregaremos cada vez mais ao hedonismo, a todas as formas de comportamento antissocial destrutivo, à apatia política e, finalmente, às forças da anarquia e da desintegração que, ao longo da história, dominaram grandes impérios e nações em seus anos trágicos e de declínio". O historiador Donald Critchlow salienta que esta "sensibilidade moral" da direita cristã sobre a nação e a sua história estava enraizada na suposição de que "o governo livre assentava numa cidadania moral ou religiosa cuja

a principal responsabilidade civil era a proteção da virtude. A sensibilidade sustentou a crença de que, em última análise, o governo republicano repousava sobre fundamentos morais que, se erodidos, levariam ao colapso da política." Dada a mobilização dos conservadores religiosos durante a década de 1970, e dada a inspiração bíblica sobre a qual seu nacionalismo triunfante repousava, o abraço entusiasmado da direita cristã à candidatura presidencial de Ronald Reagan em 1980 não deveria ter sido surpreendente. Afinal, foi Reagan quem descreveu os Estados Unidos como uma "cidade em uma colina", uma metáfora que ele pegou emprestada de John Winthrop, que a pegou emprestada de Jesus. Foi Reagan, não seu oponente evangélico Jimmy Carter, que compareceu à Mesa Redonda Religiosa de James Robison em 1980 em Dallas, onde ele conscientemente disse à reunião de evangélicos adoradores: "Vocês não podem me endossar, mas eu os endosso." Foi Reagan quem prometeu restabelecer a oração escolar, quem fez campanha para acabar com a suposta perseguição do IRS às escolas cristãs, quem defendeu o ensino do criacionismo, dizendo que a evolução era "apenas teoria", e quem jurou anular Roe v. Wade, confessando profundo arrependimento sobre seu apoio anterior à legislação pró-escolha. Foi Reagan quem disse: "A Primeira Emenda foi escrita não para proteger as pessoas e suas leis de valores religiosos, mas para proteger esses valores da tirania do governo." Reagan dificilmente deveria ter sido teologicamente palatável para os evangélicos brancos: apesar de se envolver no dispensacionalismo pré-milenar, uma escatologia fundamentalista cristã distinta na qual os adeptos buscavam decodificar sinais do arrebatamento vindouro, ele também demonstrou interesse em bahá'ís, astrologia e no Sudário de Turim. Como um apoiador de Carter amargamente apontou, Reagan era "um libertino de Hollywood, teve um filho concebido fora do casamento antes de se casar com Nancy, admitiu o uso de drogas durante seus anos em Hollywood e, de acordo

presidentes religiosos na história americana.” No entanto, Reagan conquistou quase 75% dos eleitores evangélicos brancos em 1980 — e isso não deveria ter confundido ninguém. Ao se alinhar inequivocamente aos esforços da direita cristã para retomar o país de Deus, Reagan conquistou evangélicos conservadores menos interessados em sua teologia ou história pessoal do que em sua política. Conquistar a direita cristã em 1980 foi um grande negócio. Em resposta aos acontecimentos que eles acreditavam que colocavam a nação em perigo — secularização, feminismo, aborto, direitos gays — os conservadores religiosos intensificaram seu envolvimento no ativismo político. Líderes evangélicos disseram a seus congregantes que era seu dever injetar suas crenças religiosas na esfera política. Falwell, em uma aparente reversão de sua afirmação anterior de que os pregadores não deveriam participar do movimento pelos direitos civis porque não era o papel para o qual Deus os havia chamado, proclamou: “Essa ideia de 'religião e política não se misturam' foi inventada pelo diabo para impedir que os cristãos governassem seu próprio país.”

Contratado pelos agentes republicanos bem conectados Paul Weyrich, Richard Viguerie e Howard Phillips, Falwell fundou a Moral Majority em 1979 como parte de um esforço maior para trazer conservadores religiosos para uma nova e poderosa aliança política. Falwell justificou a necessidade da Moral Majority argumentando que fundamentalistas cristãos como ele tinham mais em comum com judeus e católicos ortodoxos semelhantes "do que jamais teremos com os secularizadores deste país. É hora de todos os cidadãos religiosamente comprometidos se unirem contra nosso inimigo comum". Apesar dessa retórica ecumênica, a vasta maioria dos membros da Moral Majority eram evangélicos. Além do aborto, suas questões centrais eram preocupações evangélicas, como oposição ao feminismo, direitos gays, pornografia e o ensino da evolução. Conservadores não evangélicos eram bem-vindos na Moral Majority: de fato, os católicos supostamente constituíam quase 30% dos membros no auge de sua influência no início dos anos 1980. Mas a Moral Majority foi imediatamente poderosa porque havia uma necessidade óbvia de uma organização política que atuasse como um veículo para causas evangélicas brancas. Em seu primeiro ano, ela matriculou 2,5 milhões de membros, em sua maioria evangélicos, e relatou contribuições superiores a US\$ 35 milhões. A influência da Moral Majority aumentou depois que foi considerada crucial para a vitória de Reagan. Logo após a eleição, uma manchete de destaque dizia: "Os pregadores deram para Reagan". Essa imprensa alimentou a hipérbole da direita cristã, pois Falwell alegou que a Moral Majority foi a principal razão pela qual Reagan foi eleito. Os liberais reagiram aos resultados das eleições de 1980 de forma semelhante, embora de uma perspectiva avaliativa diferente. Eles se preocuparam com uma teocracia iminente, comparando a direita cristã aos fundamentalistas iranianos que haviam feito reféns americanos e frequentemente chamavam Falwell de aiatolá americano. As alegações sobre a importância de evangélicos recém-energizados eram apenas meia verdade. Eles ignoraram que, mesmo antes de 1980, os evangélicos conservadores frequentemente se organizavam efetivamente por trás de políticos conservadores. O erro é repetido frequentemente por historiadores, que tendem a argumentar que 1980 representou o ressurgimento de cristãos conservadores em uma esfera política que eles haviam abandonado após a humilhação do Julgamento do Macaco de Scopes. A reeleição de Nixon em 1972 serve como um contraexemplo instrutivo. Os neoconservadores acreditavam que a vitória esmagadora de Nixon representava a vontade de brancos étnicos urbanos como eles, que estavam cansados de uma Nova Esquerda que acreditavam estar ditando a campanha de McGovern. Tal relato, embora não totalmente falso, ignorou que a chave para a vitória de Nixon foi conquistar os evangélicos. Nixon se saiu melhor com os brancos étnicos urbanos do que qualquer republicano desde

início do século XX, em grande parte graças à falta de entusiasmo do trabalho organizado por McGovern. Mas surpreendentemente altos 84 por cento dos evangélicos brancos votaram em Nixon em 1972. A campanha de Nixon não foi nada além de inteligente sobre tendências demográficas. Os estados do Sunbelt estavam se tornando cada vez mais populosos, e os evangélicos eram a população de crescimento mais rápido nesses estados. No início da década de 1970, as dez maiores igrejas do país, todas evangélicas, estavam localizadas nas partes sul e oeste do país.

Com isso em mente, Nixon explorou questões que os atraíram para as cabines de votação. Por exemplo, ele vazou notícias de que havia ordenado que Portnoy's Complaint, o romance de Philip Roth sobre masturbação, fosse removido da biblioteca da Casa Branca.

¹ Os neoconservadores — os porta-vozes intelectuais das etnias brancas urbanas — podem ter inovado muito da lógica que informou o lado conservador das guerras culturais, particularmente em relação ao discurso racial do final do século XX. Mas a direita cristã formou a base demográfica das guerras culturais conservadoras. Por causa disso, a guerra pela alma da América foi tanto uma luta religiosa entre pessoas de crenças incompatíveis — cristãos conservadores e liberais seculares — quanto uma luta pelos legados étnicos e raciais da nação. Claro que essas duas linhas de batalha distintas frequentemente se sobrepunham nas décadas de 1980 e 1990, dando à narrativa das guerras culturais sua valência.