

## 1 Introdução

Quando Patrick Buchanan declarou “uma guerra pela alma da América” durante seu estridente discurso no horário nobre antes da Convenção Nacional Republicana de 1992 em Houston, ele reiterou um tema que havia animado sua campanha de azarão contra o presidente George HW Bush nas primárias daquele ano. Esse tema era as “guerras culturais”, uma luta, nas palavras de Buchanan, “tão crítica para o tipo de nação que um dia seremos quanto foi a própria Guerra Fria”. Com uma retórica tão urgente, o ex-assessor de direita dos presidentes Richard Nixon, Gerald Ford e Ronald Reagan pretendia elevar as apostas da eleição presidencial daquele ano. A nação foi confrontada com mais do que uma escolha entre Bush e o desafiante democrata Bill Clinton: era uma decisão “sobre quem somos”, “sobre o que acreditamos”, sobre se “os valores e crenças judaico-cristãos sobre os quais esta nação foi construída” sobreviveriam.<sup>1</sup> O notório discurso de Buchanan pontuou uma série de discussões acaloradas que dominaram as manchetes nacionais durante as décadas de 1980 e 1990.

Seja sobre aborto, ação afirmativa, arte, censura, evolução, valores familiares, feminismo, homossexualidade, testes de inteligência, mídia, multiculturalismo, padrões de história nacional, pornografia, oração escolar, educação sexual, o cânone ocidental — a lista de questões tão divisivas continua — os Estados Unidos foram assolados por “guerras culturais”.

A “guerra pela alma da América” de Buchanan estava acontecendo.<sup>2</sup> As questões em jogo nas guerras culturais eram reais e convincentes. Uma noção aparentemente tão direta desafia um argumento desgastado, encaminhado por Thomas Frank em sua jeremiada de 2005 *What's the Matter with Kansas*, de que as guerras culturais eram superficiais e ajudaram a gerar um cenário político irracional. De forma concisa, Frank relaciona o alvoroço sobre o blasfemo *Piss Christ* do artista Andres Serrano, uma foto de um crucifixo submerso em um jarro com a urina do artista, à sua tese de que “as guerras culturais recebem os bens”. “Porque algum artista decide chocar os caipiras mergulhando Jesus na urina”, escreve Frank, “o planeta inteiro deve se refazer ao longo das linhas preferidas pelo Partido Republicano, EUA”. O argumento de Frank é o seguinte: os conservadores religiosos frequentemente votavam contra seus próprios interesses econômicos devido à sua obsessão ilógica com as guerras culturais, às quais os políticos republicanos cinicamente emprestavam apoio retórico enquanto cuidavam de questões mais importantes, como reescrever os códigos tributários em favor dos ricos. Os companheiros de Frank do Kansas desafiavam suas expectativas populistas de que eles direcionam sua raiva aos ricos — àqueles responsáveis por tornar suas vidas econômicas tão precárias. Nesse esquema, os debates sobre a ideia da América são atrações secundárias.<sup>3</sup> Mas a história da América, para o bem e para o mal, é em grande parte uma história de debates sobre a ideia da América. Desde a fundação da nação, os americanos têm lutado com o famoso enigma de 1782 de Hector St. John de Crevecoeur: “O que é então o americano, esse novo homem?”

Disputas sobre essa questão intrincada marcaram o campo de batalha do conflito cultural americano. E tais disputas se intensificam durante tempos tumultuados de rápida mudança.

O período único na história americana conhecido como “os anos sessenta” e as décadas turbulentas que se seguiram foram exatamente esses momentos. Os anos sessenta deram origem a uma nova América, uma nação mais aberta a novos povos, novas ideias, novas normas e novas, embora conflitantes, articulações da própria América. Esse fato, mais do que qualquer outra coisa, ajuda a explicar por que, na esteira dos anos sessenta, a cultura nacional se tornou mais dividida do que em qualquer período desde a Guerra Civil. Os americanos se dividiram sobre como pensar sobre essa nova América. O abismo que

separou aqueles que abraçaram a nova América daqueles que a viam de forma ameaçadora — aqueles que buscavam alimentá-la versus aqueles que buscavam revertê-la — traçaram os limites das guerras culturais. O sociólogo James Davison Hunter colocou assim em seu importante livro *Culture Wars* de 1991: “Nossas ideias mais fundamentais sobre quem somos como americanos estão agora em desacordo.”

A história das guerras culturais, muitas vezes mal lembradas como meramente uma discussão furiosa após a outra, oferece uma visão sobre a transformação genuína da cultura política americana que aconteceu durante os anos 60. Isso não quer dizer que essas transformações surgiram dos anos 60 por completo. A contracultura dos anos 60 — a ética do “sexo, drogas e rock 'n' roll” — floresceu das sensibilidades culturais anteriores de Beats como Allen Ginsberg e Jack Kerouac, que trouxeram a boemia para as massas com seus poemas e livros não convencionais. Organizações da Nova Esquerda, como *Students for a Democratic Society*, foram sustentadas pelas sensibilidades políticas anteriores de intelectuais esquerdistas como C. Wright Mills e Paul Goodman, cujas visões radicais para a América transcenderam o conformismo da Guerra Fria. Da mesma forma, aqueles conservadores dos anos 60 que apoiaram repressões policiais violentas contra manifestantes estudantis na Universidade da Califórnia em Berkeley, que o governador Ronald Reagan chamou de “refúgio para desviantes sexuais”, emergiram das sensibilidades culturais anteriores daqueles irritados com os giros pélvicos de Elvis Presley no *Ed Sullivan Show*. Organizações da Nova Direita como a *Young Americans for Freedom* foram nutridas pelas sensibilidades políticas anteriores de intelectuais como William Buckley Jr., cuja crítica fulminante aos professores “secularistas e coletivistas” deu vida a uma poderosa imaginação conservadora que supostamente havia se tornado obsoleta.

Da mesma forma, o fim da autoridade intelectual e das tradições, outra reviravolta na vida americana que ajudou a desencadear as guerras culturais, não era necessariamente nova nos anos 60. Essa chamada condição pós-moderna, ou a percepção de que “tudo o que é sólido derrete no ar” — libertador para alguns, assustador para outros — há muito abalou os fundamentos do pensamento americano. Acreditava-se que o filósofo francês Michel Foucault, o teórico mais lido nas humanidades americanas desde os anos 60, revolucionou a vida intelectual americana com declarações relativistas do tipo que “o conhecimento não é feito para entender, é feito para cortar”. Na verdade, Lynne Cheney, que presidiu o *National Endowment for the Humanities* de 1986 a 1993, argumentou que as “ideias de Foucault eram nada menos que um ataque à civilização ocidental”.

Mas quando Cheney escreveu essas palavras, já fazia quase um século desde que o filósofo americano William James fez a afirmação antifundacionalista de que “‘a verdade’ é apenas o expediente no modo como pensamos, assim como ‘o certo’ é apenas o expediente no modo como nos comportamos”. Até este ponto, na década de 1940, estudantes universitários de todo o país, particularmente em escolas de elite como a Universidade Harvard, foram designados para ler a antropóloga americana Margaret Mead, que, de acordo com o historiador David Hollinger, “questionou de forma explícita e implacável as certezas da cultura local, justapondo-as com imagens frequentemente romantizadas de comunidades distantes de humanos”. O fato de muitos americanos terem se familiarizado com o relativismo cultural de Mead — que promovia a ideia de que muito do que era chamado de “natural” era, na verdade, “cultural” — era uma indicação de que talvez parte da cultura política americana tivesse se fraturado bem antes dos anos 60. Mas os anos 60 universalizaram a fratura. Muitos americanos antes dos anos 60, particularmente os americanos brancos de classe média, estavam amplamente protegidos dos “ácidos da modernidade”, aqueles

modos modernos de pensar que sujeitavam verdades aparentemente atemporais, incluindo verdades sobre a América, a uma lente de suspeita. Em outras palavras, antes dos anos 60, muitos americanos ainda não reconheciam os perigos de um mundo livre da tradição. Eles ainda não percebiam que suas vacas sagradas estavam sendo massacradas. Muitos americanos sentiram seu mundo desmoronando somente quando vivenciaram tal caos como uma força política, como um movimento de povos anteriormente excluídos do mainstream americano. Eles ficaram cautelosos com "um ataque à civilização ocidental" somente depois que os bárbaros arrombaram os portões. As mobilizações políticas radicais dos anos 60 — direitos civis, Black and Chicano Power, feminismo, libertação gay, o movimento antiguerra, o impulso legal pela secularização — desestabilizaram a América que milhões conheciam. Foi somente depois dos anos 60 que muitos, particularmente os conservadores, reconheceram a ameaça à sua outrora grande nação.<sup>1</sup> Depois dos anos 60 — e durante as guerras culturais — se alguém pensava que a nação estava em declínio moral era frequentemente um correlato de se alguém era liberal ou conservador. Joseph Epstein chamou os anos 60 de "uma espécie de teste político de Rorschach. Diga-me o que você acha daquele período", ele escreveu, "e eu lhe direi quais são suas políticas". Aqueles que argumentaram que os anos 60 haviam pastoreado a anarquia ética e que tal confusão ameaçava o próprio tecido da nação, tendiam a ser conservadores. Por exemplo, a historiadora conservadora Gertrude Himmelfarb escreveu: "As feras do modernismo se transformaram nas feras do pós-modernismo, o relativismo em niilismo, a amoralidade em imoralidade, a irracionalidade em insanidade, a desviação sexual em perversidade polimórfica". O jurista conservador Robert Bork ecoou esses sentimentos: "A besta bruta da decadência, um longo tempo em gestação, tendo atingido sua maturidade nas últimas três décadas, agora nos envia curvados em direção ao nosso novo lar, não Belém, mas Gomorra". As narrativas de declinação de direita de Himmelfarb e Bork avançaram uma teoria de mudança histórica que, não importa quão hiperbólica em tom, era mais ou menos precisa. Uma América mais velha havia sido perdida.<sup>11</sup> Nos anos do pós-guerra — as quase duas décadas entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o assassinato de John F. Kennedy — um conjunto de poderosas normas conservadoras definiu os parâmetros da cultura americana. Esses padrões culturais são melhor descritos pela frase "América normativa", uma categoria analítica que uso para me referir a um grupo incipiente de suposições e aspirações compartilhadas por milhões de americanos durante os anos do pós-guerra. Os americanos normativos valorizavam o trabalho duro, a responsabilidade pessoal, o mérito individual, a gratificação adiada, a mobilidade social e outros valores que os brancos de classe média reconheciam como seus. Os americanos normativos viviam de acordo com rigorosas expectativas sexuais: o sexo, seja para procriação ou recreação, estava contido dentro dos parâmetros do casamento heterossexual. Os americanos normativos se comportavam de maneiras consistentes com papéis de gênero rígidos: dentro dos limites do casamento, os homens trabalhavam fora de casa e as mulheres cuidavam das crianças dentro dela. Os americanos normativos acreditavam que sua nação era

o melhor da história humana: aqueles aspectos da história americana que lançaram uma luz desfavorável sobre a nação, como a escravidão, foram ignorados ou explicados como aberrações.

Os americanos normativos frequentemente presumiam que a herança cristã da nação iluminava seu caráter único: os Estados Unidos da América realmente eram uma "cidade em uma colina".<sup>12</sup> A América normativa dos anos do pós-guerra — a América normativa da década de 1950 — era mais onipresente e mais coercitiva do que tinha sido antes ou tem sido desde então. Durante a década de 1950, um número sem precedentes de americanos entrou na fila — ou aspirou entrar

line — particularmente brancos, heterossexuais, cristãos americanos. Mesmo aqueles americanos barrados da América normativa em virtude de sua raça, sexualidade ou religião muitas vezes se sentiam compelidos a demonstrar conformidade. Em parte, tal grau extraordinário de conformidade tinha a ver com imperativos da Guerra Fria: uma luta global contra um sistema alienígena exigia estabilidade cultural e ideológica. Mas ainda mais, a coesão da América normativa do pós-guerra era um subproduto das ameaças internas a ela — ameaças que se manifestaram durante os anos 60. Era como se nuvens escuras de dissidência fossem visíveis no horizonte não muito distante. Era como se os americanos abraçassem a conformidade cultural para suspender a descrença sobre o que se escondia sob tal fachada.<sup>13</sup> A nova América que ganhou vida nos anos 60 — uma América mais pluralista, mais secular, mais feminista — foi construída sobre as ruínas da América normativa. Este fato histórico básico explica a enxurrada de lamentos sobre uma outrora grande América que surgiu na década de 1970. O presidente Nixon expressou tal ideia em seu segundo discurso inaugural de 20 de janeiro de 1973: “Acima de tudo, chegou a hora de renovarmos nossa fé em nós mesmos e na América. Nos últimos anos, essa fé foi desafiada. Nossos filhos foram ensinados a ter vergonha de seu país, vergonha de seus pais, vergonha do histórico da América em casa e seu papel no mundo. A todo momento, fomos assediados por aqueles que acham tudo errado com a América e pouco que está certo.” Para Nixon, a renovação americana significava esquecer os anos 60, quando muitos americanos pararam de amar seu país incondicionalmente.<sup>14</sup> Newt Gingrich, presidente republicano da Câmara de 1994 a 1998, escreveu um livro inteiro, apropriadamente intitulado *To Renew America*, sobre uma proposta semelhante. “Da chegada dos colonos de língua inglesa em 1607 até 1965”, escreveu Gingrich, “da colônia de Jamestown e dos peregrinos, passando pela Democracia na América de Tocqueville, até as pinturas de Norman Rockwell das décadas de 1940 e 1950, houve uma civilização contínua construída em torno de princípios legais e culturais comumente aceitos”. Para conservadores como Nixon e Gingrich, a América que eles amavam estava em perigo. Retornar aos valores que animavam a nação na década de 1950 era a única maneira de salvá-la.<sup>15</sup> Aqueles da esquerda, por outro lado, tendiam a ver a vida americana pelos olhos dos anos 60 — pelos olhos das mulheres, minorias raciais, gays e lésbicas, secularistas e outros americanos cuja existência simbolizava um desafio à América normativa. Para eles, a cultura americana sempre foi fraturada. Os conservadores viam a cultura americana como algo que, uma vez inteiro, havia sido perdido; eles sentiam que os desafios à América normativa eram a destruição de mundos. Enquanto a esquerda considerava a cultura americana pós-anos 60 uma aproximação mais próxima de sua forma ideal, a direita a considerava uma abominação. Nada disso quer dizer que a esquerda americana foi totalmente vitoriosa — longe disso! Nos domínios da política econômica e do poder eleitoral, os conservadores se saíram muito bem — um desenvolvimento histórico que foi amplamente documentado. Mas na esfera da cultura, a esquerda teve sua cota de vitórias. As guerras culturais foram travadas neste terreno onde a esquerda foi bem-sucedida.<sup>1</sup> As guerras culturais eram batalhas sobre o que constituía arte e sobre se o governo federal deveria subsidiar arte que insultasse as crenças mais queridas de milhões de americanos. As guerras culturais eram debates sobre filmes e programas de televisão transgressores e sobre se a programação cultural insensível deveria ser censurada. Eram brigas sobre as escolas públicas e sobre se as crianças americanas deveriam aprender a

sobre o currículo universitário, e sobre se os estudantes universitários americanos deveriam ler um cânone ocidental tradicional ou textos que representassem uma gama mais diversa de perspectivas. As guerras culturais eram lutas sobre como a história da nação era narrada em museus, e sobre se o propósito da história americana era fazer os americanos orgulhosos do passado glorioso da nação ou encorajar os cidadãos a refletir sobre suas falhas morais.

Em suma, onde a esquerda obteve sucesso — nas instituições culturais do país —

os conservadores reagiram com uma ferocidade que correspondia à sua crença, como Patrick Buchanan disse, de que "a cultura é a Trilha Ho Chi Minh para o poder".<sup>1</sup> Essa luta dramática, que colocou americanos liberais, progressistas e seculares contra seus colegas conservadores, tradicionais e religiosos, capturou a atenção da nação durante as décadas de 1980 e 1990. Por um período de cerca de duas décadas, as guerras culturais, como um vórtice, engoliram grande parte da vida política e intelectual americana. As guerras culturais foram a metáfora definidora dos Estados Unidos do final do século XX. Este livro tenta dar sentido à guerra.

1 Os anos 60 como libertação No grande arco da história americana, os anos 60 foram incomuns. O comportamento errático se tornou comum em todo o espectro político. Em resposta à violenta repressão policial contra os manifestantes anti-guerra na Convenção Nacional Democrata de 1968 em Chicago, uma facção dissidente dos Estudantes por uma Sociedade Democrática (SDS) formou os infames Weathermen, uma pequena célula subterrânea de aspirantes a revolucionários que recebeu o nome da frase de Bob Dylan "Você não precisa de um meteorologista para saber para que lado o vento sopra". Os Weathermen — responsáveis por explodir várias pequenas bombas, incluindo uma no Pentágono — desistiram não apenas da democracia americana, mas também nos princípios utópicos da "democracia participativa" sobre os quais o SDS foi fundado, uma visão de uma cidadania fortalecida desde a base.<sup>1</sup> No outro extremo do continuum de poder, a Casa Branca de Richard Nixon, igualmente desdenhosa da democracia, combateu vazamentos de informações confidenciais de alto nível criando uma unidade de investigação especial clandestina, os notórios "encanadores" que, entre outras atividades ilegais, invadiram e grampearam a Sede Nacional Democrata no Watergate Hotel.

Embora muitos americanos tenham recuado diante das façanhas dos Weathermen e da administração Nixon, e embora poucos tivessem alguma ideia de para onde o vento estava soprando, eles não puderam deixar de notar que, como a banda de rock Buffalo Springfield anunciou em 1967, "há algo acontecendo aqui".<sup>2</sup> Esse "algo" foi a revolução, de outra forma lembrada como "os anos 60". Libertadores para alguns, assustadores para outros, os anos 60 trouxeram as forças disruptivas da modernidade à superfície da cultura americana com uma vingança. Um conjunto de movimentos impulsionados pela juventude destruiu o frágil consenso que havia se estabelecido sobre a cultura política americana durante a década de 1950. Divisões há muito minimizadas na sociedade americana — entre brancos e negros e entre homens e mulheres, para citar apenas duas das mais óbvias — foram transformadas em assuntos de debate nacional. O consenso deu lugar ao conflito. De um lado estavam aqueles que desafiavam as concepções normativas do americanismo. Como Malcolm X declarou em 1964: "Não vejo nenhum sonho americano; Vejo um pesadelo americano." Do outro lado estavam aqueles que se o

Ronald Reagan deu voz a esta América em 1966 quando descreveu a conduta dos estudantes radicais como "contrária aos nossos padrões de comportamento humano". Em suma, os anos 60 inauguraram uma nova forma intensa de polarização que dependia da própria questão da América e do seu significado. O que era a América? Era fundamentalmente racista e sexista e

Divisões há muito minimizadas na sociedade americana — entre brancos e negros e entre homens e mulheres, para citar apenas duas das mais óbvias — foram transformadas em assuntos de debate nacional. O consenso deu lugar ao conflito. De um lado estavam aqueles que desafiavam as concepções normativas do americanismo. Como Malcolm X declarou em 1964: "Não vejo nenhum sonho americano; Vejo um pesadelo americano." Do outro lado estavam aqueles que se o

Ronald Reagan deu voz a esta América em 1966 quando descreveu a conduta dos estudantes radicais como "contrária aos nossos padrões de comportamento humano". Em suma, os anos 60 inauguraram uma nova forma intensa de polarização que dependia da própria questão da América e do seu significado. O que era a América? Era fundamentalmente racista e sexista e

portanto, precisando de uma revolução? Ou era inerentemente decente e, portanto, digna de proteção? Essas questões cruéis informaram um cenário político cada vez mais contencioso. Parecia não haver meio termo.<sup>3</sup> Como os “radicais dos anos 60” comumente desempenham o papel de vilões em elegias de direita a uma nação outrora grande, os historiadores frequentemente assumem que os conservadores exageraram o papel que os esquerdistas desempenharam na reformulação da cultura americana durante os anos 60. De fato, o outro lado dos anos 60 — o lado representado por Reagan e um poderoso movimento conservador que estava apenas começando a se destacar — muitas vezes serve como evidência de que os anos sessenta não foram tão revolucionários assim. Mas a hipérbole conservadora inclui mais do que alguns grãos de verdade. Os anos sessenta foram uma década decisiva devido a grande parte ao papel desempenhado pela Nova Esquerda, uma configuração frouxa de movimentos que incluía os movimentos antiguerra, Black Power, feminista e de libertação gay, entre outros. Nas maneiras pelas quais seus desejos foram incorporados à América dominante, e na reação conservadora contra as ameaças a uma América aparentemente tradicional que representava, a Nova Esquerda foi imensamente influente. Embora seus sonhos políticos utópicos nunca tenham se concretizado, a Nova Esquerda remodelou algumas das instituições mais importantes da América liberal, como Hollywood, as universidades e até mesmo, até certo ponto, o Partido Democrata. O reaparecimento da Esquerda durante os anos 60 é um episódio curioso na história americana. Antes disso, o sucesso do radicalismo americano tendia a refletir inversamente a saúde econômica da nação, ou mais precisamente, as perspectivas materiais dos ativistas. Os radicais das pradarias se organizaram sob a bandeira do Populismo no final do século XIX para desafiar os monopólios corporativos que ameaçavam gravemente seu sustento. Centenas de milhares de trabalhadores se juntaram aos sindicatos de massa do Congresso de Organizações Industriais (CIO) em resposta à Grande Depressão. Até mesmo o Partido Comunista, sempre suspeito na vida política americana, teve um aumento em suas fileiras americanas durante a década de 1930, graças à visão relativamente comum de que a Grande Depressão havia soado o toque de finados do capitalismo. Mas a Nova Esquerda que atingiu a maioria nos anos 60 era diferente. “Somos pessoas desta geração, criadas em pelo menos um conforto modesto, agora abrigadas em universidades, olhando desconfortavelmente para o mundo que herdamos.” Esta, a primeira frase da Declaração de Port Huron, um manifesto de 1962 escrito por Tom Hayden, de 22 anos, que anunciou o nascimento do SDS, ilumina a distinção do radicalismo dos anos 60. A Nova Esquerda era mais jovem e mais rica do que qualquer esquerda americana antes ou depois. Isso era particularmente verdadeiro para as centenas de milhares de jovens americanos brancos que, inspirados pelo movimento dos direitos civis e radicalizados pela Guerra do Vietnã, se comprometeram com o ativismo esquerdista de um tipo ou outro. O núcleo da Nova Esquerda, particularmente a Nova Esquerda branca, foi encontrado nos campi universitários do país. Isso não foi nenhuma surpresa, dado que o sistema universitário, ou o que o presidente da Universidade da Califórnia, Clark Kerr, pungentemente chamou de “multiversidade” em 1963, estava crescendo em tamanho e importância à medida que milhões de baby boomers atingiam a maioria. Em 1960, 3.789.000 estudantes se matricularam em faculdades americanas; em 1970, esse número mais que dobrou para 7.852.000. Os estudantes eram uma nova força demográfica a ser considerada. Quando o estudante de pós-graduação Mario Savio subiu em um carro de polícia em 2 de dezembro de 1964 e proclamou em voz alta sua própria existência e a de seus colegas manifestantes de Berkeley — “Somos seres humanos!” — ele fez mais do que dar voz ao Movimento pela Liberdade de Expressão que atormentava o campus principal de Kerr e irritava Reagan.

constituintes conservadores. O protesto de Savio também buscou incorporar a alienação de uma geração inteira. Apesar de ter crescido na nação mais rica do mundo — numa época em que o produto interno bruto crescia em média mais de 4% ao ano, e

quando os níveis de desemprego estavam sem precedentes baixos — milhões de jovens americanos expressaram insatisfação com a promessa da vida americana. Que Hayden e Savio, produtos da “era de ouro” do capitalismo — para não mencionar os filhos de pais católicos conservadores — se tornariam líderes de um grande movimento radical fala à Nova Esquerda como uma novidade e aos anos sessenta como uma década *sui generis*. Os jovens radicais brancos que se juntaram à Nova Esquerda, ricos ou não, cresceram em solidariedade ao movimento pelos direitos civis

que pôs fim ao brutal sistema de castas de Jim Crow nos estados da antiga Confederação.

Muitos dos jovens nortistas que foram para o sul em 1964 para participar do Verão da Liberdade, inspirados pelo que a Declaração de Port Huron destacou como “a luta mais encorajadora e exemplar”, voltaram para casa para se organizar contra o racismo em suas próprias cidades.

Esse fato ajuda a explicar o idealismo dos radicais brancos. Mas muitos jovens americanos, até mesmo estudantes universitários brancos e ricos, se comprometeram com a Nova Esquerda por razões idealistas e egoístas: além de acabar com o racismo, eles queriam parar uma guerra que poderia significar sua própria morte ou desmembramento. O movimento antiguerra dos anos 60, o maior da história americana, reverberou a partir da escalada de Lyndon Johnson em 1965 de uma guerra no Sudeste Asiático que resultou na morte de 57 mil americanos, a maioria dos quais havia sido recrutada, e cerca de três milhões de vietnamitas. À medida que um número inigualável de jovens americanos saía às ruas para registrar sua discordância da guerra de Johnson, o SDS se tornou um veículo para um movimento nacional, com capítulos ganhando vida em campi universitários por todo o país. Os efeitos transformadores desse movimento foram encontrados na mudança de sensibilidades culturais. O rock, o idioma da libertação no estilo dos anos 60, ofereceu uma cacofonia de depoimentos líricos às mudanças desencadeadas durante a década. Em seu "San Francisco (Be Sure to Wear Flowers in Your Hair)", um hino de 1967 a uma rebelião juvenil crescente, Scott McKenzie cantou: "Há uma geração inteira, com uma nova explicação". Alguns anos depois, Marvin Gaye cantou "What's Going On", não como uma pergunta, mas como uma declaração de fato de que, de fato, algo estava acontecendo. Para colocar de forma menos lírica: as rupturas dos anos 60 não se apresentaram no vácuo. Enquanto os New Leftists podem ter falhado em seus esforços para revolucionar o sistema político americano, eles tiveram sucesso em reorientar a cultura americana. A New Left abriu uma cratera profunda na superfície da cultura americana tradicional. A América normativa, embora ainda grande, ainda poderosa, estava desfigurada além do reparo. Apesar do fato de que seus objetivos políticos nunca realmente decolaram, a New Left, nas palavras do historiador Michael Kazin, "empurrou os americanos para mudar algumas ideias profundamente arraigadas sobre si mesmos e sua sociedade". Em outras palavras, mesmo que não conseguissem acabar com o racismo e a guerra, eles tornaram a nação menos hospitaleira para racistas e belicistas.<sup>1</sup> Os novos esquerdistas não tinham escassez de intelectuais para ajudá-los a explicar seu afastamento da América. Dois dos pensadores mais influentes, C. Wright Mills e Paul Goodman, ofereceram aos jovens radicais uma visão de uma América que transcendia a conformidade rígida do consenso do pós-guerra. Os novos esquerdistas gostavam de Mills porque ele projetava a imagem de um renegado: o sociólogo nascido no Texas pilotava uma motocicleta e vestia uma jaqueta de couro. Mais precisamente, suas ideias enunciavam o tipo de antiautoritarismo que animava os novos esquerdistas como

Hayden, que escreveu sua tese de mestrado sobre Mills e modelou a Declaração de Port Huron no pensamento de Mills. Em seu popular livro de 1951 *White Collar*, Mills descreveu a América como uma "gaiola de ferro" distópica e burocrática. Em seu igualmente influente *The Power Elite*, publicado em 1956, Mills aplicou similarmente a lente de Max Weber às estruturas institucionais dos ricos americanos, "aqueles círculos políticos, econômicos e militares que, como um conjunto intrincado de cliques sobrepostos, compartilham decisões que têm pelo menos consequências nacionais". Essa teoria intensamente hierárquica do poder americano desafiou a visão consensual, mantida pela maioria dos teóricos políticos, de que o sistema político era composto de forças contrabalanceadoras e, portanto, era inerentemente democrático. Os estudantes universitários que consumiam Mills vorazmente argumentavam que a América estava se aproximando silenciosamente do totalitarismo. Para eles, ler Mills provocou impulsos individualistas de rebelião contra a repressão da conformidade cultural.<sup>11</sup> A popularidade de Paul Goodman com a Nova Esquerda se deveu à sua singularidade entre os renomados intelectuais de Nova York, uma singularidade destacada por suas intuições anarquistas e sua bissexualidade aberta. Como os outros intelectuais de Nova York, Goodman era um judeu secular de esquerda, frequentou o City College de Nova York, escreveu para todas as mesmas pequenas revistas e frequentou as mesmas festas, onde bebidas e ideias fluíam em quantidades igualmente abundantes. No entanto, diferentemente dos outros, Goodman nunca se filiou ao Partido Comunista ou a qualquer um de seus ramos trotskistas. Seu anarquismo o impediu de se juntar a grupos políticos comprometidos com disciplina e doutrina. Em vez disso, Goodman acreditava que a mudança social exigia que os indivíduos simplesmente vivessem de forma diferente. Tal abordagem ressoou com os Novos Esquerdistas, que buscavam formas alternativas de vida que contornassem instituições corruptas. "A fusão de Goodman do utópico e do prático", escreve Dick Flacks, um membro original do SDS, "forneceu substância para os impulsos de resistência e as visões de uma descentralização e comunidade que definiram a contracultura jovem e a Nova Esquerda inicial."<sup>12</sup> O ceticismo anarquista de Goodman informou seus interesses intelectuais ecléticos, incluindo a psicologia da Gestalt, uma teoria que ele ajudou a inovar sobre como as pessoas precisavam rejeitar as estruturas sociais que impediam a autorrealização para superar a alienação. O antiautoritarismo também moldou o pensamento educacional de Goodman, onde ele argumentou que a socialização era o problema, não a solução. Ele desprezava tanto a prática de ajustar as crianças à sociedade quanto o regime social ao qual as crianças estavam sendo ajustadas. O livro que inesperadamente tornou Goodman famoso, *Growing Up Absurd: The Problems of Youth in the Organized Society*, publicado em 1960 e lido avidamente por multidões de jovens na década seguinte, levou adiante a análise da camisa de força burocrática que tinha sido o alimento de Mills e muitos outros críticos durante a década de 1950. Ao contrário da maioria desses comentaristas, no entanto, Goodman concentrou sua raiva em como a "gaiola de ferro" tornou a vida mais miserável para os jovens americanos.

Nisso, *Growing Up Absurd* lidou com duas das questões mais analisadas da época, a "desgraça do Sistema Organizado" e a delinquência juvenil, argumentando que a primeira causava a segunda. É fácil entender por que ler Goodman se tornou uma experiência catártica para tantos jovens, até mesmo mulheres jovens que ignoraram a misoginia gritante de Goodman enquanto abraçavam seu antiautoritarismo.<sup>13</sup> As maneiras pelas quais Goodman confundiu os limites entre radicalismo político e cultural pressagiaram a afinidade entre a Nova Esquerda e o que ficou conhecido como "a contracultura". O shibboleth antinomiano onipresente nos comícios da Nova Esquerda — "É proibido proibir!" —



ilustrou como expressões contraculturais surgiram de protestos contra o establishment.

Em 1968, o New Leftist Theodore Roszak explicou como isso funcionava: "A contracultura é a base cultural embrionária da política da New Left, o esforço para descobrir novos tipos de comunidade, novos padrões familiares, novos costumes sexuais, novos tipos de subsistência, novas formas estéticas, novas identidades pessoais do outro lado da política de poder, do lar burguês e da ética de trabalho protestante." Abbie Hoffman e Jerry Rubin fundaram o Youth International Party — os Yippies — para tornar explícita a aliança entre a politicamente séria New Left e a contracultura libertina. Em 1968, eles propuseram de brincadeira um porco para presidente, "Pigasus the Immortal", e defenderam o grupo de enrolar cigarros e "apalpar nus" pela paz. Claro, essa coalizão nunca se materializou no grau que os Yippies esperavam. Pete Townsend, o vocalista do The Who, rompeu simbolicamente essa aliança no Festival de Música de Woodstock de 1969. Quando Hoffman, sob efeito de LSD, pegou o microfone para fazer um discurso sobre um prisioneiro político, Townsend o golpeou com seu violão, gritando para ele "sai da porra do meu palco!"<sup>1</sup> Aliada ou não à Nova Esquerda, a contracultura representava uma ameaça real à América tradicional. Por sua rejeição à autoridade, sua transgressão de regras e padrões e sua antipatia a qualquer coisa convencional, a contracultura forçou os limites das normas americanas. É verdade que muitos daqueles apelidados de "hippies" — tipicamente brancos de classe média que repudiavam a América normal, deixavam o cabelo crescer, fumavam maconha, tomavam ácido, ouviam música psicodélica e gostavam de sexo recreativo frequente —

meramente encenou um drama geracional quase inofensivo antes de retornar ao rebanho da América capitalista. Mas não havia como voltar para a América "quadrada". Nisso, a contracultura estava vivendo os sonhos utópicos dos Beats, aqueles poetas não convencionais como Allen Ginsberg que mantiveram as chamas do romantismo queimando em bairros boêmios como Greenwich Village até que tal alienação se tornou nacional nos anos 60.<sup>1</sup> Além de rejeitar as piedades tradicionais, a contracultura se revoltou contra explicações racionalistas da experiência humana. O psicólogo e teórico contracultural da Universidade de Columbia, Abraham Maslow, fundamentou sua noção de autorrealização em uma "hierarquia de necessidades" que menosprezava o intelecto em detrimento da emoção. O livro de Maslow de 1964, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, enaltecido pelo movimento contracultural, buscou explodir as demarcações arbitrárias entre mente e espírito, o natural e o transcendental. Maslow argumentou que os humanos são biologicamente programados para ter "experiências de pico", ou liberações emocionais alucinatórias, e que tais eventos ocorrem mais frequentemente no curso da adoração religiosa. Indivíduos racionalistas que relegaram experiências de pico ao reino do psicótico negaram a si mesmos a gama completa da consciência humana. A teoria de Maslow teve sérias implicações para aqueles que queriam atingir a autoatualização, mas estavam desencantados com o monoteísmo

tradições religiosas de seus pais. No que deve ser entendido como o lado religioso da contracultura, os anos 60 viram o advento das religiões sincréticas da Nova Era. Um número crescente de americanos misturou seletivamente tradições religiosas orientais extraídas do budismo e do confucionismo com uma variedade de práticas nativas americanas, pagãs e místicas. Esses foram desenvolvimentos perturbadores para milhões de americanos que confundiram a América e o cristianismo.<sup>1</sup> Para aqueles que desejavam a experiência máxima sem a bagagem religiosa, mesmo da variedade da Nova Era, os produtos químicos que alteram a mente eram os preferidos

alternativa. Maslow indicou que experiências de pico poderiam ser fabricadas pela ingestão de LSD. Mais notoriamente, o psicólogo Timothy Leary, que perdeu seu emprego na Universidade de Harvard em 1963 por conduzir experimentos controlados com drogas alucinógenas, tornou-se o principal evangelista do país para os efeitos salubres do LSD. Leary até mesmo cunhou o lema contracultural "Ligue-se, sintonize-se, saia", transmitindo seu desejo de se tornar mais "sensível aos muitos e variados níveis de consciência e aos gatilhos específicos que os envolvem", sendo as drogas um desses gatilhos particularmente eficazes. O rock, a contrapartida perfeita para a cultura das drogas, era outro meio de atingir uma experiência de pico porque evocava movimento, sentimento e experiência em vez de pensamento ou forma.

Algumas das estrelas do rock mais populares dos anos 60 — Jim Morrison, Janis Joplin, Jimi Hendrix — também foram algumas das mais expressivas, antirracionais e, coincidentemente ou não, autodestrutivas. "Se 6 virasse 9, eu não me importo", cantava Hendrix, "porque eu tenho meu próprio mundo para olhar, e não vou copiar você". Músicos como Hendrix colocaram em letras a celebração filosófica da contracultura de Charles Reich, que ele esboçou em seu best-seller de 1970, *The Greening of America*. Reich teorizou que a consciência humana havia evoluído para se ajustar às circunstâncias históricas e que a contracultura

a juventude representava o estado mais elevado, a "Consciência III". Com "menos culpa, menos ansiedade, menos ódio de si mesmo", os indivíduos da Consciência III orgulhosamente proclamavam: "Estou feliz por ser eu".<sup>1</sup> Embora a maioria dos jovens americanos se abstinhasse de tomar ácido, a mudança cultural provou ser difícil de conter. Isso ficou evidente pela incorporação de expressões contraculturais em poderosas instituições tradicionais. Na televisão, o meio cultural mais poderoso na América do pós-guerra, o "hip" e o "mod" tornaram-se forragem para a competição entre executivos de rede que buscavam fazer incursões no enorme mercado baby-boomer. Em 1966, a NBC começou a transmitir *The Monkees*, o primeiro programa a fazer apelos contraculturais explícitos. Baseado vagamente em *A Hard Day's Night*, um filme sobre os Beatles, *The Monkees* retratou as façanhas malucas de quatro jovens músicos compondo uma banda de rock sob medida para o programa. O programa costumava zombar dos símbolos do establishment, como em um episódio revelador que mostrava os meninos brincando com um infeliz ex-general autoritário da Marinha, uma caricatura habilidosa do "homem".

Muitas das afiliadas rurais da NBC se recusaram a exibir *The Monkees*, mas o programa atingiu o objetivo da rede ao atrair um enorme público jovem nas crescentes metrópoles do país.<sup>1</sup> A CBS também tentou atrair jovens espectadores adicionando *The Smothers Brothers Comedy Hour* à sua programação do horário nobre em 1967. Os executivos da rede acreditavam que Tom e Dick Smothers, apresentadores do programa de comédia e variedades, eram ousados o suficiente para atrair a atenção da contracultura, mas não muito subversivos para os espectadores com mais

gostos tradicionais. Essa fórmula funcionou bem no começo. Os cobiçados baby boomers assistiam ao programa religiosamente, assim como muitos outros. Mas depois da primeira temporada, os Smotherses atraíram o tipo de atenção que a rede desejava evitar, pois eles usavam cada vez mais o programa como uma plataforma para posições políticas radicais. O primeiro sinal de controvérsia chegou com a estreia da segunda temporada, quando os Smothers convidaram o cantor folk radical Pete Seeger para o programa para cantar sua canção antiguerra "Waist Deep in the Big Muddy". Além da canção, a presença de Seeger era um pomo de discórdia, já que ele estava na lista negra de Hollywood desde o susto vermelho do início dos anos 1950. Os executivos da CBS cortaram a canção do episódio. Fãs indignados convenceram a rede a suavizar sua posição,

e Seeger foi convidado a voltar para apresentar "Waist Deep" em um episódio posterior. Explicando essa decisão, um executivo da CBS refletiu: "É quase impossível apresentar canções populares contemporâneas que não contenham algum comentário direto ou indireto sobre questões de importância pública: guerra, paz, direitos civis, patriotismo, conformidade e coisas do tipo."<sup>1</sup> Essa benevolência se dissipou rapidamente durante a terceira temporada encurtada do programa. A CBS removeu The Smothers Brothers Comedy Hour das ondas do ar em abril de 1969, devido, em última análise, à sua política radical. Em retrospecto, deveria ter sido óbvio que o programa estava condenado após o primeiro episódio daquela temporada, que foi ao ar em 29 de setembro de 1968, um mês após a Convenção Nacional Democrata em Chicago. A rede censurou "Don't Stop the Carnival", do convidado musical Harry Belafonte, sobre um motim policial, que ele apresentou contra um pano de fundo de filmagens do caos de Chicago.<sup>2</sup> A ascensão e queda do The Smothers Brothers Comedy Hour revelou que, em seus esforços para cativar o cobiçado grupo demográfico jovem, as redes de televisão correriam riscos com programação contracultural. Mas eles traçaram o limite na transmissão de mensagens politicamente radicais. Daí em diante, a televisão principalmente apresentou hippies de maneiras que os domesticaram. Por exemplo, o faroeste da NBC Bonanza, um favorito dos americanos tradicionais, exibiu um episódio em 1970 que retratava com simpatia personagens hippies. Embora Ben Cartwright, o patriarca do programa, tenha advertido didaticamente contra a desistência, ele e seus filhos moralmente corretos toleraram os estranhos modos adotados pelos contraculturais "Weary Willies" que haviam estabelecido uma comuna em suas terras. Da mesma forma, o Mod Squad de Aaron Spelling, exibido pela primeira vez em 1968, retratava três desajustados da moda que, para se redimirem com uma sociedade pronta para expulsá-los, ajudaram a polícia a resolver crimes no submundo da contracultura. Esses eram meios de tornar os estilos contraculturais mais aceitáveis para mais pessoas. Embora as expressões contraculturais nunca tenham substituído inteiramente as formas tradicionais americanas, as duas acabaram ficando desconfortavelmente lado a lado, ajudando a definir os parâmetros de uma política cultural cada vez mais divisiva.<sup>21</sup> O historiador David Farber argumenta que os hippies eram as "tropas de choque" das guerras culturais porque se esperava que os filhos e filhas da América respeitável seguissem a linha. Sua intransigência provou ser traumática para muitos americanos, como os californianos que votaram em Ronald Reagan para a mansão do governador em 1966, em parte devido ao seu ataque retórico aos manifestantes contraculturais de Berkeley. "Gostaria de aproveitar sua energia juvenil", brincou Reagan, "com uma cinta". Mas, apesar de tais evidências convincentes, os movimentos baseados em identidade da Nova Esquerda — Black and Chicano Power, libertação das mulheres e gays — eram, em última análise, mais ameaçadores para os guardiões da América tradicional do que a contracultura.<sup>22</sup> Para os Novos Esquerdistas lutando pelo reconhecimento total de suas identidades, contrariar a América normativa, mais do que um jogo de rebelião edipiana jogado por estudantes universitários brancos, era um negócio sério. Para os porta-vozes do Black Power, Stokely Carmichael e Charles Hamilton, a América normal equivalia à "estrutura de poder branco" que havia reprimido a liberdade negra por séculos. Para a feminista radical Robin Morgan, quebrar regras significava lutar contra o patriarcado em nome de uma futura "sociedade sem gênero". E para a libertadora gay Martha Shelley, subverter a tradição implicava informar "o homem" que os homossexuais "nunca se tornarão héteros até que você se torne gay".

É por causa dos movimentos baseados na identidade da Nova Esquerda que os anos sessenta foram uma era extraordinariamente libertadora para um grande número de americanos. Foi esse elemento da

anos 60, ainda mais do que os movimentos antiguerra e contraculturais, que abalaram a América normativa.<sup>23</sup> Os movimentos baseados em identidade dos anos 60 ofereceram a promessa de libertação cultural para aqueles que estavam de fora da América tradicional e olhavam para dentro. O Black Power, por exemplo, foi uma resposta cultural a um cenário racial politicamente desconcertante.

Como o presidente Lyndon Johnson proclamou em um famoso discurso na Universidade Howard em 4 de junho de 1965, "igualdade como um direito e uma teoria" não era a mesma coisa que "igualdade como um fato e como um resultado". Esse abismo foi tornado terrivelmente aparente pelos numerosos tumultos que assolaram cidades americanas nos anos 60, começando com um que explodiu no bairro predominantemente negro de Watts, em Los Angeles, em agosto de 1965, resultando em trinta e quatro mortes, milhares de feridos e milhões incalculáveis em danos materiais. O fato de o tumulto de Watts ter irrompido apenas alguns dias após o Voting Rights Act proibir práticas discriminatórias de votação destacou a vasta discrepância entre igualdade como um direito e igualdade como um fato. O movimento Black Power assumiu a causa de tentar preencher essa lacuna. Os ativistas do Black Power acreditavam que o melhor caminho para a igualdade era forjar a sua própria. Como disse o poeta LeRoi Jones: "A luta é pela independência". Para muitos afro-americanos, a independência significou juntar uma identidade cultural inteiramente nova, uma ostensivamente ligada ao continente africano do qual seus ancestrais foram capturados e levados à escravidão. Em Los Angeles, Ronald McKinley Everett mudou seu nome para Maulana Ron Karenga e criou a organização cultural nacionalista dos EUA em 1965. Os membros dos EUA aprenderam a falar suaíli, vestiram-se com túnicas africanas e inventaram a celebração do Kwanzaa como um substituto para o Natal e o Hanukkah.

Nacionalistas negros

contrastaram os dias felizes dos impérios africanos passados com o estado miserável da América negra contemporânea e concluíram logicamente que um crime de proporções épicas havia sido cometido contra afro-americanos nesse ínterim. Glorificar a história e a cultura africanas, eles acreditavam, facilitaria nos jovens afro-americanos uma imagem positiva de si mesmos. "Devemos recapturar nossa herança e nossa identidade se quisermos nos libertar dos laços da supremacia branca", afirmou Malcolm X, a personificação do Black Power. "Devemos lançar uma revolução cultural para desfazer a lavagem cerebral de um povo inteiro." Embora o nacionalismo cultural dos EUA tivesse uma influência duradoura, o Partido dos Panteras Negras para Autodefesa, que representava um lado mais militante e mais político do Black Power, inspirou um público mais amplo durante os anos 60. Os Panteras Negras, fundados em 1966 pelos radicais de Oakland Huey Newton e Bobby Seale, trouxeram a retórica "marxista-leninista" para o movimento Black Power. Eldridge Cleaver, autor do eletrizante livro de 1968 *Soul on Ice*, que ele escreveu enquanto estava preso na Prisão Estadual de Folsom, articulou a ideologia dos Panteras Negras em sua capacidade como ministro da informação do partido. Argumentando que a exploração econômica era a causa primária da cidadania negra de segunda classe, Cleaver sustentou que os Panteras Negras deveriam ser a vanguarda no movimento para libertar o "lumpen-proletariado urbano negro". Mas o apelo dos Panteras Negras tinha menos a ver com esse vocabulário de inspiração marxista e mais a ver com sua estética inovadora e contagiante de confronto. Os Panteras Negras vestiam jaquetas de couro pretas, óculos escuros e boinas pretas sobre grandes, embora elegantes, Afros. Seu logotipo onipresente de uma pantera negra elegante e poderosa entrando em ação significava o espírito raivoso do fantasma de Malcolm X. E o mais extraordinário é que os Panteras Negras exerciam abertamente seus direitos da Segunda Emenda portando armas em público. Novos esquerdistas brancos

imitaram a estética de confronto dos Panteras Negras ao adotar o termo dos Panteras Negras, porcos, como um apelido genérico para policiais e outras figuras de autoridade, incluindo administradores universitários. Mas, apesar da bajulação da Nova Esquerda branca pela imitação, os Panteras Negras, como o movimento Black Power maior, enfatizaram que seu objetivo não era a integração racial, mas sim a autodeterminação negra. Dessa forma, eles concordaram com outros nacionalistas culturais sobre a importância de aprender uma história especificamente negra ou, nas palavras do "Programa de Dez Pontos" do Partido dos Panteras Negras, "nossa verdadeira história".<sup>2</sup> Os Panteras Negras tocaram um acorde. "No final da década de 1960", escreve o historiador Manning Marable, "os Panteras Negras se tornaram a organização nacionalista revolucionária mais influente dos EUA". Ainda mais reveladora foi a resposta de J. Edgar Hoover, o diretor de longa data do Federal Bureau of Investigation (FBI) que personificou o lado repressivo da América normativa. Em um relatório de 1970 escrito para o presidente Nixon, Hoover rotulou o Partido dos Panteras Negras como "o grupo extremista negro mais ativo e perigoso dos Estados Unidos". Tal retórica ameaçadora era tudo menos ociosa. Os Panteras Negras foram alvos de 233 de um total de 295 operações de contrainteligência direcionadas a grupos políticos negros durante aquela época. Os infiltrados do FBI até ajudaram a semear a discórdia entre os Panteras Negras e os EUA, o que levou a um tiroteio mortal em 1969 entre os dois grupos no campus da Universidade da Califórnia-Los Angeles. A abordagem de confronto do Partido dos Panteras Negras provou ser uma profecia autorrealizável, resultando em uma ruína refletida com precisão no título das memórias de Huey Newton de 1973, *Revolutionary Suicide*. E ainda assim o legado dos Panteras Negras não pode ser reduzido a tal fracasso. Eles contribuíram para o espírito irreprimível de rebelião que transformou a forma como milhões de pessoas viam a América normativa e seu lugar nela.<sup>2</sup> O Black Power e os outros movimentos baseados em identidade dos anos 60 ressaltaram novas formas de conhecimento, uma nova agência intelectual em relação à opressão que pode ser denominada epistemologia da libertação. Ao fazer isso, esses movimentos criaram novas ideias sobre identidade. Identidade era algo a ser enfatizado; era algo em que crescer ou se tornar. Somente se tornando negro, ou chicano, ou uma mulher liberada, ou um homossexual assumido — e somente se mostrando solidário com aqueles identificados de forma semelhante — alguém poderia esperar superar as barreiras psicológicas à libertação impostas por normas culturais discriminatórias. Tornar-se uma identidade — identificar-se como uma minoria oprimida — significava se recusar a se conformar aos padrões tradicionais de identidade americana. Ao contrário da América normativa, os nacionalistas negros encontraram solidariedade em movimentos anticoloniais internacionais. Se eles viam a nação americana como boa para alguma coisa, era como uma plataforma de lançamento para suas lutas diaspóricas. O "terceiro mundo" moldou as visões de mundo de líderes do Black Power como Malcolm X, Cleaver, Stokely Carmichael e Robert F. Williams. Para os dois últimos, tais compromissos geográficos morais tornaram-se físicos: Carmichael mudou-se para a Guiné e mudou seu nome para Kwame Turé; Williams fugiu de agentes federais para uma vida de exílio em Cuba e na China. Nesse espírito, os defensores do Black Power viam a política de identidade como nada menos que revolucionária. Alguns dos pensadores anticoloniais mais revolucionários também exibiram elementos de identidade em suas políticas. Entre eles, o renomado médico argentino e revolucionário cubano Ernesto "Che" Guevara demonstrou atenção à identidade como um

força libertadora. Crítico da educação “segundo os critérios do homem branco”, ele acreditava que somente em virtude da identidade indígena ou mestiça alguém poderia compreender “a distância moral que separa” a civilização ocidental de uma outrora orgulhosa civilização indígena. Embora o jovem Guevara de *The Motorcycle Diaries* tenha acentuado a economia política, antecipando sua posterior guinada para o comunismo, ele também enfatizou “a disseminação de um conhecimento real da nação quéchua para que o povo daquela raça pudesse se sentir orgulhoso de seu passado em vez de . envergonhado de ser indígena ou mestiço.”<sup>2</sup> Ainda mais do que Che, Frantz Fanon foi sem dúvida o pensador mais importante para os revolucionários do “terceiro mundo” nos Estados Unidos. Cleaver, por exemplo, afirmou que foi Fanon quem lhe mostrou que os negros americanos eram parte dos vastos povos colonizados do mundo. À primeira vista, parece que Fanon evitou a política de identidade. Ele concluiu seu livro de 1952 *Black Skin, White Masks* com uma nota universal que rejeitou a identidade racial: “O negro não é. Mais do que um homem branco.” Em seu livro seminal de 1963, *The Wretched of the Earth*, um texto anticolonial por excelência, ele criticou as celebrações nacionalistas negras da antiga civilização africana. Mas Fanon também reconheceu tais expressões racializadas da história e da cultura como primeiros passos necessários para romper os laços com o poder colonial, especialmente porque os representantes da civilização ocidental “nunca deixaram de estabelecer a cultura branca para preencher a lacuna deixada pela ausência de outras culturas”. Em suma, a identidade cultural era parte integrante das reflexões existencialistas de Fanon sobre “a experiência de um homem negro jogado em um mundo branco”. Nisso, sua posição se assemelhava à resposta bem conhecida de Richard Wright a Bandung, onde Wright clamava por um “nacionalismo relutante” que “não precisa permanecer válido pelas próximas décadas”.

Tanto Fanon quanto Wright se juntaram ao Segundo Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Roma em 1959, dedicado aos “povos sem cultura”, uma missão alinhada a um dos ditados mais famosos de Fanon: “O mergulho no abismo do passado é a condição e o curso da liberdade”. Não é de se admirar que os ativistas do Black Power fossem conhecidos por carregar cópias esfarrapadas dos livros de Fanon com eles.<sup>2</sup> Harold Cruse, outro intelectual que ajudou a moldar o Black Power, argumentou em seu tour de force de 1967, *The Crisis of the Negro Intellectual*, que o papel dos intelectuais negros era reconceitualizar a identidade negra como independente da sociedade branca. O objetivo dos pensadores negros era ganhar o controle daquelas “instituições culturais” responsáveis por representar a história e a cultura negras. Moldando a política de identidade como realismo, Cruse escreveu: “O negro individual tem, proporcionalmente, muito poucos direitos de fato porque seu grupo étnico (independentemente de ele realmente se identificar com ele ou não) tem muito pouco poder político, econômico ou social (além de fundamentos morais) para ele.” Carmichael e Hamilton fizeram um argumento nacionalista similar em seu livro *Black Power: The Politics of Liberation*, também publicado em 1967: “A solidariedade de grupo é necessária antes que um grupo possa efetivamente formar uma posição de barganha de força em uma sociedade pluralista.” Tal pensamento destaca uma diferença crucial entre as Novas Esquerdas brancas e negras. Contra o antinomianismo da Nova Esquerda branca, especialmente em suas expressões contraculturais, que tornavam a expressão individual sacrossanta, os pensadores do Black Power viam a necessidade de se conformar a uma identidade negra coletiva.<sup>3</sup> O fato de os teóricos do Black Power entenderem a identidade negra como crucial para sua luta não implica que a identidade fosse simplesmente algo a ser celebrado. Em vez disso, concepções precisas de negritude em relação à branquitude os ajudaram a entender melhor a desigualdade racial e, de forma mais geral, a economia política americana. Em *Black Power*, Carmichael e Hamilton derrubaram décadas

da ciência social ao traçar uma distinção crítica entre racismo pessoal e “institucional”. Ao contrário do racismo pessoal, intolerância facilmente condenada por brancos esclarecidos, o racismo institucional, as formas insidiosas pelas quais a estrutura social americana favorecia os brancos em detrimento dos negros, “se origina na operação de forças estabelecidas e respeitadas na sociedade e, portanto, recebe muito menos condenação pública”. O caso mais flagrante de racismo institucional foi o sistema americano de avaliação de propriedades, no qual casas em bairros brancos recebiam classificações de valor mais altas. Dada a significância cultural atribuída à propriedade de imóveis nos Estados Unidos, sem mencionar as vantagens econômicas de longo prazo, não era de se admirar que os ativistas do Black Power lamentassem viver “em um sociedade na qual ser incondicionalmente “americano” é ser branco, e ser negro é um infortúnio.” Ao cunhar a categoria analítica “racismo institucional”, Carmichael e Hamilton mostraram que a virada do Black Power para a análise cultural não foi necessariamente uma rejeição reducionista do pensamento econômico. Em vez disso, a atenção à identidade racial inaugurou uma abordagem híbrida inovadora — reunindo análise cultural e econômica — que se tornou a base do pensamento esquerdista e acadêmico.<sup>31</sup> Menos proeminentemente do que o movimento Black Power, mas com a mesma eficácia, o movimento chicano alardeou uma marca semelhante de política de identidade coletiva. Rodolfo “Corky” Gonzales foi um dos porta-vozes mais eloquentes dos “chicanos”, um rótulo adotado pelos mexicano-americanos que praticavam política de identidade. Gonzales dirigiu a Crusade for Justice, um grupo ativista chicano sediado em Denver com a missão de promover “um senso de identidade e autoestima” entre os mexicano-americanos. Tanto em seus discursos quanto em sua poesia, Gonzales enfatizou persistentemente que melhorias na condição mexicano-americana exigiam solidariedade de grupo e consciência cultural. Falando a um grupo de estudantes universitários em 1969, Gonzales reclamou que muitos mexicano-americanos se identificavam com “a imagem anglo” em vez de Aztlán, seu termo para a diáspora mexicana. Era imperativo, ele alegou, “admitir que temos um conjunto diferente de valores”. Os chicanos precisavam estar mais cientes de “seus atributos culturais, suas contribuições históricas, sua autoidentidade e, mais importante, sua autoestima”.<sup>32</sup> O poema épico de Gonzales de 1967, *I Am Joaquín*, misturava hiperatenção à identidade chicana com tropos contraculturais sobre alienação. Joaquín, representante de Aztlán, existia “nas garras da neurose social americana”. “Arrastado involuntariamente por aquele gigante industrial técnico monstruoso chamado Progresso”, Joaquín lembrou os veneráveis líderes rebeldes do passado mexicano — Benito Juárez, Pancho Villa, Emiliano Zapata — para resistir simbolicamente a “um país que apagou toda a minha história, sufocou todo o meu orgulho”. A identidade era o campo de batalha de Joaquín. “Eu sou as massas do meu povo e me recuso a ser absorvido”. *I Am Joaquín* “foi uma jornada de volta pela história”, de acordo com Gonzales, “uma autoavaliação dolorosa, uma busca errante por meus povos e, acima de tudo, por minha própria identidade”. Nas palavras de Carlos Muñoz, presidente fundador do primeiro programa de estudos chicanos do país na California State University–Los Angeles, “o aspecto mais significativo de *I Am Joaquín* foi que ele capturou tanto a agonia quanto a alegria que permeiam a crise de identidade enfrentada pela juventude mexicano-americana no processo de assimilação”. Em outras palavras, as restrições e preconceitos de uma identidade americana normativa levaram os chicanos a teorizar formações de identidade alternativas.<sup>33</sup> Como os defensores intelectuais do Black Power, Gonzales não via o nacionalismo chicano como estreito ou inibidor. “O na

organização não é uma arma para o ódio”, ele escreveu. Gonzales via o nacionalismo chicano como um trampolim para um movimento internacional de povos oprimidos, por sua vez um trampolim para a libertação humana universal. No entanto, havia uma ordem adequada de luta, e o particular precedia o universal. “Lidando apenas com nossa própria esfera de envolvimento”, argumentou Gonzales, “devemos ensinar em um nível de base e nos identificar com nossa própria autoestima e laços históricos”. “El Plan Espiritual de Aztlán”, criado por Gonzales e os outros participantes da National Chicano Youth Liberation Conference, organizada pela Crusade for Justice em 1969, expressou como a política de identidade dos anos 60 misturava o nacionalismo cultural com desejos mais universais, até mesmo anticapitalistas: “Nossos valores culturais de vida, família e lar servirão como uma arma poderosa para derrotar o sistema de valores do dólar gringo e encorajar o processo de amor e fraternidade”.<sup>3</sup> Como Gonzales acreditava que seus companheiros mexicano-americanos precisavam de uma mudança de consciência, ele priorizou a educação em seu ativismo. Ele liderou uma greve de estudantes mexicano-americanos na Denver West High School em março de 1969 para pressionar o conselho escolar de Denver a “impor a inclusão em todas as escolas desta cidade da história do nosso povo, nossa cultura, idioma e nossas contribuições para este país”. Os estudantes também exigiram “que o pagamento pela destruição psicológica do nosso povo, ou seja, complexos de inferioridade, mito de superioridade anglo, rejeição de nossa própria identidade e autoestima, . . . fosse resolvido por uma educação gratuita para todos os jovens mexicano-americanos do Headstart até a faculdade”. Em uma carta aos membros da Crusade for Justice em 1973, Gonzales elogiou os defensores do movimento chicano como “os precursores na batalha por uma educação positiva e relevante para os chicanos”. Ele estava especialmente orgulhoso dos “Programas de Estudos Chicanos brotando nas universidades que fornecem renda para especialistas em Estudos Chicanos”. Em suma, as teorias sobre a identidade e o nacionalismo chicanos, conforme propostas por Gonzales e outros, foram cruciais para a formação dos estudos chicanos nas universidades. O mesmo era verdade para os estudos negros.<sup>3</sup> O primeiro

O departamento de estudos negros foi formado no San Francisco State College em 1969 em resposta a um grande protesto estudantil conhecido como Greve do Terceiro Mundo. A maioria dos primeiros programas de estudos negros foi estabelecida em reação aos protestos estudantis negros. No San Francisco State College e em outros lugares, os manifestantes estudantis eram quase sempre ativistas do Black Power, cuja forte presença nos campi dos Estados Unidos no final dos anos 60 garantiu o nascimento dos estudos negros. Pouco depois de fundar o Partido dos Panteras Negras, Bobby Seale e Huey Newton trabalharam para estabelecer estudos negros no Merritt College em Oakland em 1967, com base na premissa de Fanon de que uma cultura nacional genuína era necessária para quebrar as correntes do colonialismo. Eles acreditavam que os afro-americanos constituíam uma colônia interna e que a independência exigia o cultivo de instituições nacionalistas negras, como programas de estudos negros. O Pantera Negra Jimmy Garrett, que ajudou a liderar a Greve do Terceiro Mundo em São Francisco, recebeu grupos de leitura do Black Power em sua casa, onde “falávamos sobre nós mesmos, buscando identidade”. “Muitas pessoas”, refletiu Garrett perplexo, “nem sabiam que eram negras. Muitas pessoas pensavam que eram americanas.”<sup>3</sup> Os justiceiros do americanismo reagiram ao protesto estudantil negro com hostilidade. Reagan condenava rotineiramente os grevistas do Terceiro Mundo. O presidente do San Francisco State College, Si Hayakawa, atendendo aos apelos de Reagan para parar de mimar estudantes universitários militantes, interrompeu um protesto da Greve do Terceiro Mundo puxando os fios de um alto-falante estudantil. Em outros lugares, as autoridades reprimiram os protestos estudantis com cada vez mais



força draconiana. Isso era particularmente verdadeiro onde os estudantes negros eram historicamente poucos em número, como na Universidade de Illinois, no interior de Urbana-Champaign, onde o corpo estudantil era composto por mais de 98% de brancos até 1966. Quando os administradores de Illinois tomaram medidas para admitir mais estudantes negros, devido a leis federais que exigiam ação afirmativa em instituições públicas, as tensões explodiram. Em setembro de 1968, 250 estudantes negros, a maioria de Chicago, onde o nacionalismo negro tinha raízes profundas, foram presos por um protesto no centro estudantil. Muitos dos presos foram expulsos da universidade. No entanto, os protestos não foram um fracasso total. Para acalmar tal agitação, os administradores aprovaram a criação de um programa de estudos negros. Para seu desgosto, o programa permaneceu firmemente comprometido com a tradição do Black Power mesmo depois que o movimento maior morreu, como uma visão geral da missão do programa de 1981 deixou claro: "O estudo da Experiência Negra é desenvolver meios para alcançar a libertação — liberdade da opressão — e autodeterminação para pessoas negras."<sup>3</sup> Os estudos chicanos se desenvolveram ao longo de uma trajetória semelhante. Assim como os estudos negros, os principais momentos iniciais no estabelecimento dos estudos chicanos giraram em torno do protesto estudantil, especialmente a greve de estudantes do ensino médio em East Los Angeles em março de 1968, liderada por Sol Castro. De acordo com Carlos Muñoz, que ajudou Castro a organizar o protesto e mais tarde liderou o impulso para os estudos chicanos nos campi, "O principal propósito das greves de Los Angeles era protestar contra professores racistas e políticas escolares, a falta de liberdade de expressão, a falta de professores de ascendência mexicana, a ausência de aulas sobre cultura e história mexicana e mexicano-americana e a educação inferior fornecida aos estudantes mexicano-americanos." Muñoz lembra do movimento como "uma busca por identidade, um esforço para recapturar o que havia sido perdido por meio do processo de socialização imposto pelas escolas e outras instituições dos EUA." Por essa razão, Muñoz e outros líderes do movimento chicano, entendendo "a necessidade de assumir esse processo de socialização", priorizaram os estudos chicanos como uma resposta institucional ao que ele chama de "problemática da identidade".<sup>3</sup> As paixões e metodologias dos movimentos Black e Chicano Power informaram o ativismo de outros grupos minoritários, especialmente na Califórnia, onde povos de origens "negras, pardas, amarelas e vermelhas" dotaram a Nova Esquerda de uma diversidade notável. A poetisa nipo-americana Amy Uyematsu escreveu um formidável ensaio em 1969, "The Emergence of Yellow Power", sobre um movimento emergente pela libertação asiático-americana que ela alegou ter sido posto em movimento pelo movimento Black Power. Uyematsu argumentou que os asiático-americanos, assim como os negros, eram vítimas do "racismo branco institucionalizado" e, portanto, tinham que se libertar dos grilhões ideológicos da América branca normativa. Os asiático-americanos, ela disse, estavam "começando a perceber que esta nação é uma 'democracia branca' e que o povo amarelo tem uma identidade equivocada".<sup>3</sup> O Movimento Indígena Americano (AIM) foi fundado em 1968 com uma missão semelhante, tornada mais importante pelo fato de que buscava a libertação do único grupo étnico indígena do continente norte-americano. Tal sede por liberdade há muito negada informou os ativistas nativos americanos que ocuparam a Ilha de Alcatraz na Baía de São Francisco em 20 de novembro de 1969. O objetivo da ocupação de quase dois anos era obrigar o governo federal a dar aos índios americanos o controle da ilha e permitir que eles convertessem o antigo local de uma prisão infame em um centro de Estudos Nativos Americanos. Ativistas do "Poder Vermelho", aqueles a quem a revista *The Nation* chamou de "Nossa Maioria Mais Silenciosa" — uma variação do rótulo de Nixon para a classe média presumivelmente branca

maioria dos americanos que apoiaram sua presidência — achavam que era um pequeno preço para a América branca pagar em troca de séculos de tratados quebrados.¶ As forças combinadas desses movimentos pela libertação étnica se solidificaram em outra greve estudantil massiva em 1969, desta vez no campus de Berkeley da Universidade da Califórnia. Embora a resposta oficial a esta segunda Greve do Terceiro Mundo tenha sido draconiana — o governador Reagan enviou a Guarda Nacional para interrompê-la — os manifestantes ganharam a simpatia de muitos de seus colegas estudantes. E o corpo docente de Berkeley até votou para se juntar à greve, a menos que a universidade criasse um departamento de estudos étnicos. A universidade cedeu à pressão. Em 1969, Berkeley se tornou o lar do primeiro departamento de estudos étnicos do país, e o San Francisco State College se tornou o lar da primeira e única Faculdade de Estudos Étnicos do país. O chanceler da universidade, Roger Heyns, escreveu uma declaração admitindo que o sistema de ensino superior do estado falhou em incorporar as experiências de minorias raciais no currículo. O resultado de todo esse ativismo: movimentos radicais de identidade plantaram cabeças de praia institucionais permanentes no território inimigo, também conhecido como América branca normativa. Aqueles eram tempos inebriantes.¶<sup>1</sup> A política radical de identidade também animava as jovens ativistas do movimento de libertação das mulheres. Assim como as ativistas de identidade étnica, as feministas foram pioneiras em programas acadêmicos — estudos femininos — que rejeitavam as formas tradicionais de socialização americana. Para chegar a esse ponto, as feministas percorreram um longo caminho em pouco tempo. Alguns anos antes, as feministas seguiram as dicas de liberais menos militantes, como Betty Friedan, autora do clássico instantâneo de 1963 *The Feminine Mystique*. Depois de pesquisar seus colegas ex-alunos do Smith College, Friedan argumentou que, apesar dos confortos materiais do subúrbio, as mulheres de classe média tendiam a sofrer de sintomas de depressão, o que ela chamou de "o problema que não tem nome". Refletindo a virada cultural tomada pelos críticos sociais em uma era de afluência, Friedan, ex-repórter trabalhista que se autodenominava socialista, deixou claro que a segurança econômica por si só não satisfazia os desejos humanos, especialmente aqueles de mulheres altamente educadas impedidas de profissões de elite. De 1966 a 1970, Friedan serviu como presidente fundadora da National Organization of Women (NOW), que eventualmente floresceu na maior organização feminista dos Estados Unidos. A NOW atraiu dezenas de milhares de membros graças ao seu histórico bem-sucedido de lobby para "trazer as mulheres à plena participação no mainstream da sociedade americana agora". Mas para feministas radicais que rejeitavam a América mainstream, esse reformismo liberal era muito momo. Em contraste, feministas radicais — na nomenclatura contemporânea, o movimento de libertação das mulheres — buscavam subverter as instituições americanas, como a família tradicional, sob o argumento de que eram irremediavelmente patriarcais.¶<sup>2</sup> Apesar dos esforços do movimento de libertação das mulheres para se distanciar do feminismo liberal, seus princípios giravam em torno de tendências culturais semelhantes. Assim como Friedan fez da psicologia das donas de casa uma questão política, feministas radicais teorizaram que as relações entre os sexos, não importa quão íntimas, precisavam ser reformuladas em termos políticos. Feministas de todas as variedades reivindicaram o slogan duradouro “O pessoal é político”, o título do ensaio de Carol Hanisch de 1969 que apareceu pela primeira vez em um panfleto distribuído pela Redstockings, um grupo feminista radical fundado por Shulamith Firestone e Ellen Willis.

Apesar dessas semelhanças, os radicais foram muito mais longe do que os liberais na politização do pessoal. Ao empreender o que eles chamaram de “conscientização”, uma tática popular do movimento de libertação das mulheres, as feministas radicais trouxeram consciência sobre como o

coisas aparentemente mundanas da vida cotidiana poderiam reprimir as mulheres. Como Hanisch escreveu, a conscientização "a forçou a tirar seus óculos cor-de-rosa e encarar a terrível verdade sobre o quão sombria minha vida realmente é como mulher". Feministas radicais formaram grupos de conscientização, onde ativistas ajudaram suas irmãs a relacionar suas dificuldades individuais ao problema maior de ser mulher em uma sociedade patriarcal. Suas narrativas pessoais concretas serviram para ilustrar os conceitos políticos abstratos da teoria feminista.

"Consideramos a nossa experiência pessoal e os nossos sentimentos sobre essa experiência", de acordo com o manifesto Redstockings, "como a base para uma análise da nossa situação comum."<sup>3</sup> Embora as feministas radicais sejam lembradas por inventarem "O pessoal é político", a ideia por trás da frase fundamentou a filosofia política da Nova Esquerda desde o início.

Em 1959, C. Wright Mills argumentou que as pessoas poderiam conectar seus "problemas pessoais a questões públicas" aprendendo a pensar sobre um assunto a partir de múltiplas perspectivas: um estilo analítico que devia ao que ele chamava de "imaginação sociológica". Tom Hayden, colocando sua própria imaginação sociológica para trabalhar ao escrever a Declaração de Port Huron, argumentou que a alienação resultou de uma política que negava aos indivíduos a liberdade de encontrar "significado na vida que seja pessoalmente autêntico". Muitas feministas radicais aprenderam a pensar sobre política pessoal como membros de várias organizações da Nova Esquerda, especialmente SDS e o Comitê de Coordenação Estudantil Não Violento (SNCC). Isso era irônico, é claro, já que politizar o pessoal, levado à sua conclusão lógica, levou muitas mulheres a acreditar que as organizações da Nova Esquerda às quais pertenciam eram chauvinistas. A piada notoriamente misógina de Stokely Carmichael de que "a posição das mulheres no SNCC é propensa" simbolizava a necessidade de as mulheres priorizarem sua própria libertação.<sup>4</sup> A transformação política de Robin Morgan foi indicativa da trajetória que levou as mulheres da Nova Esquerda ao feminismo radical. Morgan começou a escrever para as publicações da New Left em 1962. Ao longo da década, ela se dedicou a acabar com a Guerra do Vietnã e até mesmo uniu forças brevemente com os Yippies. Mas a partir de 1967, ela expandiu seu ativismo para incluir a libertação das mulheres, ajudando a fundar a New York Radical Women, que protestou contra o Miss America Pageant em 1968. Logo após se comprometer com as questões femininas, as noções de Morgan sobre política radical se metamorfosearam. "Não importa o quão empática você seja com a opressão do outro", ela escreveu, "você se torna verdadeiramente comprometida com a mudança radical somente quando percebe sua própria opressão". Em 1970, Morgan se juntou a um grupo de mulheres que assumiram o controle do Rat, um jornal da New Left conhecido por seu sexismo, encenando um golpe. Em um ensaio de 1970, "Goodbye to All That", ela cortou publicamente os laços com a New Left de forma poética: "Nós conhecemos o inimigo e ele é nosso amigo". Morgan ficou incrédula de que tantas de suas camaradas persistissem em evitar questões femininas, como estupro e cuidados infantis, que elas denunciavam como muito "burguesas". Em contraste, Morgan argumentou que o patriarcado era a "opressão primária" do mundo, um movimento teórico comum feito por mulheres cansadas de serem relegadas a funções de secretária em um movimento que supostamente buscava a liberdade humana universal.<sup>5</sup> Nomear o patriarcado como a hierarquia mais difundida na história mundial foi central para a epistemologia da libertação das mulheres. Ninguém foi mais explícito sobre isso do que Kate Millett, autora do livro inovador de 1970 *Sexual Politics*. Millett teorizou que "a menos que eliminemos o mais pernicioso dos nossos sistemas de opressão" — o patriarcado, com seu "delírio doentio de poder e violência" — "todos os nossos esforços de libertação só darão em nada

nós novamente no mesmo ensopado primordial.” Seguindo as dicas de Simone de Beauvoir, Millett argumentou que, enquanto a identidade masculina era entendida como normal, a “mulher” era reificada como um objeto sexual. “Quase tudo o que pode ser descrito como atividade distintamente humana em vez de animal”, como Millett apontou, “é amplamente reservado para o homem.” Millett postulou que se as mulheres consentiam com as restrições patriarcais era porque elas tinham sido condicionadas a assumir que certas normas de gênero eram naturais. A revelação de que o gênero era maleável teve um efeito libertador nas feministas. Se o gênero podia ser feito, então ele também poderia ser desfeito. Desmascarar as normas patriarcais de gênero era uma prática comum nos programas de estudos femininos que explodiram nos campi universitários em 1970, quando o primeiro programa foi criado no San Diego State College. A partir daí, o número de programas de estudos femininos rapidamente cresceu: em 1976, havia 270, e em 1981, havia impressionantes 350 programas em todo o país. Junto com os estudos negros, chicanos e étnicos, os estudos femininos cresceram como um desdobramento dos movimentos de identidade dos anos 60. Ativistas feministas se comprometeram a implementar programas de estudos femininos para institucionalizar a libertação das mulheres. Em 1969, os organizadores da Cornell University convidaram Millett, então um desconhecido doutoranda, ao campus para ler seu manuscrito inacabado *Sexual Politics*.

Ouvir a análise chocante de Millett sobre o patriarcado evocou novos desejos políticos entre muitas das mulheres presentes, catalisando sua luta para criar um programa de estudos femininos em Cornell. Armados com uma consciência política recém-descoberta, os estudos femininos visavam, como o Hunter College Women's Studies Collective colocou, “examinar o mundo e os seres humanos que o habitam com perguntas, análises e teorias construídas diretamente nas experiências das mulheres”. Em outras palavras, as feministas do campus integraram a conscientização ao currículo acadêmico, consistente com a epistemologia da libertação que animou os movimentos de identidade da Nova Esquerda. Além de libertar, os acadêmicos dos estudos femininos também consideraram a conscientização pedagogicamente necessária, já que até então as mulheres tinham sido amplamente apagadas do currículo universitário. As experiências das mulheres eram uma das únicas fontes de conhecimento com as quais construir um novo currículo. A conscientização não era a única reserva da libertação das mulheres. Foi também uma tática formativa do movimento de libertação gay que explodiu após a Revolta de Stonewall.

Na noite de 27 de junho de 1969, oito policiais saíram do Stonewall Inn, um popular bar gay de Manhattan, com vários prisioneiros a tiracolo, que eles tentaram colocar em uma viatura policial. O que parecia uma batida policial de rotina em um bar gay tecnicamente ilegal foi transformado em um evento de significância duradoura quando uma multidão de espectadores furiosos ignorou as ordens de dispersão e encorajou ruidosamente os mantidos em cativeiro a resistir à prisão.

Em grande desvantagem numérica, a polícia se abrigou de volta dentro do bar, cedendo a rua para a multidão indignada. O confronto se acalmou mais tarde naquela noite, mas conforme a notícia do evento surpreendente se espalhou no dia seguinte, graças à abundante cobertura da imprensa, que incluiu uma história de primeira página no New York Times, os gays começaram a se reunir novamente do lado de fora do Stonewall Inn. No início da noite seguinte, uma enorme multidão se aglomerou, tingida, como gay. O ativista dos direitos humanos Craig Rodwell descreveu isso com uma “raiva real dos gays que era simplesmente elétrica”. Stonewall foi um momento decisivo na história dos direitos gays. Quando Allen Ginsberg viu “Gay Power!” rabiscado no Stonewall Inn duas noites após o tumulto inicial, ele disse a um repórter: “Somos uma das maiores minorias do país — 10%, você sabe. Já era hora de fazermos algo para nos afirmarmos”. Dentro do bar que

noite, que havia sido limpa e reaberta, Ginsberg notou que os clientes tinham "perdido aquele olhar ferido que todos os viados tinham há 10 anos". Um policial da cidade de Nova York encarregado da "moral pública" ecoou Ginsberg quando ele afirmou que os gays de repente "não eram mais submissos". O tom dominante do ativismo gay havia mudado de objeção para confronto. A Mattachine Society, a organização homófila mais proeminente do país antes de 1969, dependia de aliados heterossexuais liberais para falar em nome dos direitos gays, já que a maioria de seus membros hesitava em se declarar gay publicamente. Tal reticência era lógica, é claro, dado o estigma cultural associado à homossexualidade — um estigma refletido pela designação da homossexualidade como patológica pela American Psychological Association (APA). Exemplificando a nova militância, os ativistas pós-Stonewall interromperam as reuniões da APA, cutucando-a para remover a homossexualidade de sua lista de distúrbios em 1973. A Frente de Libertação Gay (GLF) representou melhor o "movimento de libertação gay", o novo nome para o ativismo pelos direitos gays pós-Stonewall. Em contraste com os ativistas anteriores, os membros fundadores da GLF, principalmente veteranos da Nova Esquerda, eram radicais culturais por disposição. Nisso, o movimento de libertação gay estava enfaticamente dentro do meio da Nova Esquerda. Mas mais do que isso, a libertação gay representava o pleno florescimento das sensibilidades da Nova Esquerda. Contra as tradições fundamentais da América heterossexual, declarar-se abertamente gay era um ato de transgressão considerável, uma politização do pessoal a um novo grau radical. O fato de alguns dos intelectuais mais renomados da Nova Esquerda serem homossexuais, como Ginsberg, James Baldwin e Paul Goodman, era emblemático de uma inclinação gay para minar as normas americanas repressivas que inibiam a liberdade individual. Ser gay publicamente "marcava a consciência de alguém com um marcador de diferença", nas palavras do historiador John D'Emilio. "Isso necessariamente tornava alguém perpetuamente ciente da separação, da divisão no corpo da humanidade, da marginalização e do ostracismo." Dessa forma, a história da libertação gay é essencial para entender como a Nova Esquerda transformou a cultura americana. Assim como a biografia de Robin Morgan ilumina como muitas mulheres da Nova Esquerda encontraram seu caminho para o feminismo radical, um esboço biográfico de Karla Jay, uma membro fundadora da GLF que mais tarde se tornou professora de estudos femininos, demonstra como a libertação gay emergiu da Nova Esquerda e foi seu ápice. Jay cresceu em uma família judaica conservadora onde, como a heterossexualidade era assumida, a sexualidade em geral nunca era falada, deixando-a incapaz de dar sentido às suas inclinações sexuais. Jay aprendeu tardiamente que a homossexualidade era tabu durante seu primeiro ano no Barnard College em 1964, quando duas de suas colegas de classe naquela escola só para mulheres foram expulsas por fazerem sexo em seu dormitório. Não é de surpreender que ela tenha escondido sua identidade sexual até anos depois. Conforme os anos 60 passavam, a política de Jay se tornou cada vez mais radical. Em 1968, ela participou de protestos turbulentos na Universidade de Columbia contra a expansão da instituição. Mas, como tantas outras mulheres, Jay se convenceu de que o sexismo atormentava a Nova Esquerda, então ela se juntou ao Redstockings. Em um grupo de conscientização do Redstockings, ela finalmente saiu do armário como lésbica. "Sair do armário" como uma tática política elevou a conscientização a um novo nível de importância para a libertação gay. "Falar livre e honestamente com outros gays na atmosfera protegida de uma sessão de conscientização", Jay explicou, iria, em teoria, "ramificar para fora" para obliterar a heteronormatividade no

núcleo da identidade tradicional americana. “Queremos alcançar o homossexual sepultado em você”, como Martha Shelley disse aos americanos em seu ensaio canônico “Gay Is Good”.<sup>1</sup> Se a libertação gay representou o ápice da libertação da era dos anos 60 para alguns, para outros ela sinalizou o declínio da civilização ocidental. D'Emilio recorre a uma analogia concisa para explicar essa narrativa de decadência: “Poderíamos muito bem estar lendo *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon, a obra clássica do século XVIII que vinculou o colapso de Roma à imoralidade sexual.” Os conservadores eram os mais propensos a ter uma visão sombria da libertação gay. Mas eles não estavam sozinhos. Muitos na esquerda conectaram implicitamente o declínio do trabalho organizado à ascensão da libertação gay e aos outros movimentos de identidade da Nova Esquerda. Isso ficou mais evidente nas respostas à campanha de George McGovern para a presidência em 1972, que terminou em uma derrota esmagadora para Nixon.

Embora McGovern tivesse um histórico de votação quase perfeito em questões trabalhistas enquanto senador, e embora ele tivesse se interessado genuinamente por questões trabalhistas há muito tempo, tendo escrito uma dissertação de doutorado sobre a infame Greve do Carvão do Colorado de 1913 e 1914 — a greve que resultou no trágico Massacre de Ludlow — os sindicatos mais poderosos nunca se uniram para apoiá-lo. Isso incluía a massiva Federação Americana do Trabalho e Congresso de Organizações Industriais (AFL CIO), liderada pelo mascador de charutos George Meany.

Meany não apenas se absteve de apoiar a campanha de McGovern, mas também auxiliou implicitamente os esforços de reeleição de Nixon ao difamar McGovern como um lacaios dos movimentos de identidade que muitos sindicalistas brancos acreditavam ter capturado o Partido Democrata.<sup>2</sup> O desencanto do Partido Trabalhista com McGovern surgiu de sua raiva por ele liderar a comissão de reforma que reformulou a composição demográfica da delegação do Partido Democrata. Quando os jovens insurgentes do partido falharam em deixar sua marca na plataforma do partido em 1968 — uma falha que se deveu, eles determinaram, ao sistema corrupto de delegados, com seus “caucuses secretos, elaboração de listas fechadas, votação por procuração generalizada e uma série de outras irregularidades processuais” — esses chamados democratas da “Nova Política” revidaram formando a Comissão sobre Estrutura Partidária e Seleção de Delegados. O efeito líquido foi abrir a delegação do partido para jovens, minorias, mulheres e gays, ao mesmo tempo em que desalojou muitos da velha guarda, principalmente os homens brancos do trabalho organizado. Enquanto 2% dos delegados da convenção de Chicago em 1968 tinham menos de trinta anos, 23% dos delegados eram tão jovens na convenção de Miami em 1972. Da mesma forma, a representação negra aumentou de 5% para 14%. E tanto os movimentos de libertação das mulheres quanto os gays “encontraram expressão na campanha”, nas palavras do assessor de McGovern, Bob Schrum. Ao contrário de 1968, quando 14% dos delegados eram mulheres, 36% dos delegados de Miami eram mulheres, a maioria delas ativa no movimento feminista. Da mesma forma, os gays ganharam uma posição no partido pela primeira vez, particularmente em Nova York, já que a delegação daquele estado incluía oito ativistas dos direitos gays, em comparação, surpreendentemente, a apenas três delegados das fileiras do trabalho organizado. A campanha de McGovern, muito parecida com algumas programações de Hollywood e muito parecida com os programas de estudos negros, étnicos e femininos, exemplificou como os movimentos de libertação dos anos 60 ganharam uma posição institucional na América liberal.<sup>3</sup>

A revolução sexual também sinalizou que os movimentos de libertação dos anos 60 haviam inaugurado novas sensibilidades culturais. Desde o início, é claro, a revolução sexual significou coisas diferentes para pessoas diferentes. Para as feministas radicais, significou sua recusa em ser

“explorados como objetos sexuais”, como proclamado por um manifesto Redstockings de 1969. Mas para muitos outros jovens americanos, a revolução sexual era menos sobre igualdade e mais sobre liberdade — mais sobre acabar com as restrições que tornavam o sexo tabu. Esse lado libertário da revolução sexual foi de fato revolucionário. A moralidade pública saiu dos anos 60 muito menos pudica. As universidades abandonaram os deveres in loco parentis, incluindo a imposição de toques de recolher e a separação dos sexos. Os censores públicos perderam seu controle firme sobre a cultura popular, devido em parte a uma Suprema Corte cada vez mais permissiva, que decidiu em sua decisão “Fanny Hill” de 1966 que um produto cultural poderia ser rotulado como obsceno apenas se fosse considerado “completamente sem valor redentor”. Tal precedente, que elevou o padrão para a censura, permitiu a popularização de filmes hipersexuais até então confinados ao underground. The Chelsea Girls, o filme de 1966 de Andy Warhol, de outra forma banal, lotou os cinemas de Nova York devido às suas representações gráficas de sexo, “como se”, imaginou um crítico, “houvesse câmeras escondidas nas painéis de carne da Roma de Calígula”. No final dos anos 60, os americanos esperavam cada vez mais controvérsia, até mesmo obscenidade, quando frequentavam os cinemas. Em 1972, o filme pornográfico Garganta Profunda invadiu o país, inspirando brevemente um fascínio intelectual pela pornografia, lembrado como “porno chique”. Os frutos da revolução sexual libertária podiam ser sentidos em quase todos os lugares. A Sexual Freedom League, que cresceu em número e notoriedade depois que a revista Time a apresentou em um artigo de 1966, organizou orgias mal disfarçadas que apelidou de “festas de nudez”. Philip Roth se tornou uma celebridade literária logo após Portnoy's Complaint, seu romance de 1969 sobre a identidade judaica americana que também serviu como um

ode à masturbação adolescente. Joy of Sex, um livro de conselhos sexuais de 1972 que incluía ilustrações gráficas, vendeu milhões de cópias e passou mais de cinquenta semanas perto do topo da lista de best-sellers do New York Times. Norman O. Brown ganhou aclamação ao dotar a revolução sexual com uma pátina de rigor filosófico: ao reprimir nosso desejo comum por “perversidade polimórfica”, teorizou Brown, os humanos escolheram imprudentemente ficar do lado das armadilhas lânguidas da “civilização” em vez da libertação prometida pelo “erotismo”. O lado libertino da revolução sexual parecia completo, evidente na afirmação confiante do editor do New York Times Anthony Lewis de que “os filisteus estão fugindo”. A televisão, se não exatamente “chafurdando em sexo”, lamentação de um executivo da indústria, incorporou a nova moralidade sexual. Na década de 1970, programas populares como a comédia de situação Three's Company e o drama leve Love Boat pareciam indicativos para os americanos criados em Leave It to Beaver de que a televisão no horário nobre era um verdadeiro caldeirão. Mas

talvez mais preocupante, a programação televisiva também, de forma mais limitada, absorveu temas retirados do lado feminista da revolução sexual. A situação de Norman Lear

A comédia Maude, exibida pela CBS de 1972 a 1978, teve como protagonista Beatrice Arthur como Maude Findlay, uma mulher de 47 anos, três vezes divorciada e abertamente liberal.

Maude surgiu de outra produção de Lear, All in the Family, um programa extremamente popular sobre a família do caipira da classe trabalhadora Archie Bunker, interpretado por Carroll O'Connor. A personagem Maude apareceu pela primeira vez em All in the Family como a infeliz esposa de Archie, a prima opinativa de Edith, descrita por Lear como “o outro lado de Archie”. “Maude quebra todas as regras da televisão desde o início”, disse o presidente da CBS, Robert Wood. “Não faz muito tempo que você não podia mostrar uma mulher divorciada de um marido, muito menos de três.” O divórcio não foi o único assunto polêmico que Maude abordou. Em novembro de 1972, apenas alguns meses antes

Roe v. Wade, Lear dedicou dois episódios — “Maude's Dilemma” — ao tópico do aborto. Após descobrir, incrivelmente, que está grávida, Maude agoniza sobre abortar sua gravidez não planejada. No final, ela atende ao conselho de sua filha feminista Carol e faz o aborto, convencendo então seu quarto marido a fazer uma vasectomia. Imediatamente após a transmissão de “Maude's Dilemma”, Lear e a CBS foram cercadas por telefonemas e cartas raivosas. Organizações católicas chamaram Maude de “propaganda aberta para aborto e vasectomia”. Várias afiliadas locais escolheram não transmitir reprises de “Maude's Dilemma”, inclusive em Boston, onde o gerente da estação proclamou: “[N]ão há nada particularmente engraçado sobre uma mulher de 47 anos fazendo um aborto.” Além dos medos católicos sobre a liberalização do aborto, o alvoroço sobre “Maude's Dilemma” refletiu ansiedades mais genéricas sobre o declínio empírico da família tradicional, medido pelas crescentes taxas de divórcio, gravidez fora do casamento, sexo antes do casamento e coabitação não conjugal. A reação irada a Maude também foi sintomática de preocupações sobre o empoderamento feminino. Claro, esses dois conjuntos de medos — sobre declínio familiar e libertação feminina — não eram mutuamente exclusivos. O divórcio se tornou mais frequente em parte como consequência, pelo menos inicialmente, das leis de divórcio sem culpa que as feministas há muito apoiavam como uma ferramenta para as mulheres escaparem de casamentos abusivos. O movimento político conservador por “valores familiares” que surgiu na década de 1970, portanto, deve ser visto como uma reação a uma das muitas maneiras pelas quais a Nova Esquerda reformulou a cultura política americana. Os conservadores lutaram por sua definição de boa sociedade, por sua América tradicional e normativa, resistindo às sensibilidades da Nova Esquerda. Na verdade, as forças reacionárias que se alinharam contra a Nova Esquerda, forças que incluíam uma gama diversificada de pessoas, sugerem que os anos 60 foram de fato libertadores. Ou, no mínimo, mostra que os movimentos de libertação dos anos 60 — a Nova Esquerda, amplamente interpretada — deram os primeiros tiros nas guerras culturais que viriam a definir a cultura política americana do final do século.