

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Doutorado em Ciência da Religião**

**Ivan Dias da Silva**

**JERRY FALWELL E A MAIORIA MORAL: UM ESTUDO SOBRE  
A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO  
AMERICANO ENTRE 1979 E 1989**

**Juiz de Fora**

**2016**

Ivan Dias da Silva

**JERRY FALWELL E A MAIORIA MORAL: UM ESTUDO SOBRE  
A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO  
AMERICANO ENTRE 1979 E 1989**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

Juiz de Fora  
2016

Ivan Dias da Silva

**JERRY FALWELL E A MAIORIA MORAL: UM ESTUDO SOBRE  
A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO  
AMERICANO ENTRE 1979 E 1989**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 02/09/2016.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto  
Universidade Federal de Pelotas

---

Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera  
Universidade Metodista do Estado de São Paulo

*To the triune God almighty for all help that He  
gave me during the preparation of this work.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e pelas oportunidades na realização do presente trabalho;

A minha esposa Sueli, pelo apoio e compreensão em minhas ausências mesmo quando estive presente;

À minha mãe Ivone (*in memorian*), ao meu pai Othelino, à minha irmã Ione. Familiares amados e constantes incentivadores;

Ao meu orientador Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa, por sua orientação eficiente e exigente, mas ao mesmo tempo amiga;

Ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF através de sua coordenação, corpo docente e secretaria;

Ao Prof. Dr. Barry Hankins, diretor de Pós-graduação do Departamento de História da *Baylor University* (Texas – EUA), por todo o seu apoio, aceitando ser meu co-orientador no exterior no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, da CAPES, no período de outubro de 2014 a março de 2015;

Ao Prof. Dr. Paige Patterson, diretor do *Southwestern Baptist Theological Seminary* (Texas – EUA), por todo o seu apoio, recebendo-me como Guest Researcher em sua instituição, no período de outubro de 2014 a março de 2015;

À CAPES pelo apoio financeiro recebido como bolsista durante o curso, e pela bolsa no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior;

Ao Pr. Gerson Januário, da Igreja Batista Central em Barra Mansa – RJ, pela amizade e incentivo à minha entrada na vida acadêmica em nível de pós-graduação.

## RESUMO

O objetivo geral desta tese é avaliar a organização de lobby político denominada Maioria Moral, fundada e liderada pelo pastor evangélico fundamentalista Jerry Falwell. Esta organização, que foi a mais destacada da Nova Direita Religiosa americana, atuou no cenário político daquele país entre os anos de 1979 e 1989 na tentativa de implementar uma agenda teológico-política, articulada em torno de seus valores religiosos e morais, no contexto da esfera pública dos EUA. A ação da Maioria Moral teve desdobramentos que modificaram substantivamente a dinâmica político-partidária dos Estados Unidos. Na busca por viabilizar e implementar sua agenda de perspectivas religiosas, os ativistas políticos da Maioria Moral, conservadores ou fundamentalistas, eram do parecer que a sociedade americana se encontrava sob a ameaça de “grandes males”, e atuaram para mobilizar os religiosos que compartilhavam de seus pontos de vista a um envolvimento ativo e intenso na esfera pública e político-partidária, desconstruindo a orientação religiosa anterior de separação entre religião e política. Esta atuação implicou no surgimento de um novo tipo de clivagem sociopolítica, em que a religião reemerge nos EUA como uma linha divisória com uma dimensão político-partidária, consubstanciando e consolidando clivagens culturais muito expressivas e duradouras, que resultam numa guerra de culturas entre diferentes sistemas de entendimento moral e religioso. Apesar de dissolvida no final da década de 80, a Maioria Moral contribuiu significativamente para a polarização ainda em curso das diferenças culturais no interior da vida e da cultura pública americanas, que veio a assumir uma dimensão político-partidária nacionalmente organizada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fundamentalismo.Evangelicalismo.EUA.Política.Conflito.Cultura.

## **ABSTRACT**

This PhD dissertation's general goal is to evaluate the politics lobby organization called Moral Majority, established and led by the fundamentalist evangelical pastor Jerry Falwell. This organization, that it was the more prominent of the New Religious Right, acted in the U.S.A. political landscape between 1979 and 1989, in an attempt to implement a theological-political agenda, based on its religious and moral values, in the context of the American public arena. The Moral Majority's action had outcomes that modified significantly the party-political dynamics of the United States. In seeking to make possible and implement their religious perspective agenda, the politics activists of the Moral Majority, conservative or fundamentalists, considered that the American society was under the threat of "great evils", and acted to mobilize the religious people that shared their perspectives to an active and intense involvement in the public and party-political sphere, deconstructing the previous religious orientation of separation between religion and politics. This action implied in the emergence of a new kind of sociopolitical cleavage, in which the religion reemerges in U.S., embodying and consolidating very significant and long-lasting cultural cleavages, that result in culture wars between different moral and religious understanding systems. Although being dissolved in the end of the 1980s, the Moral Majority contributed significantly to the still in progress polarization of the cultural differences in the inner American public life and culture, that assumed a nationally organized party-political dimension.

**KEYWORDS:** Fundamentalism.Evangelicalism.USA.Politics.Conflict.Culture.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA REINSERÇÃO DAS CORRENTES PROTESTANTES HISTÓRICAS NO ESPAÇO PÚBLICO AMERICANO</b> .....	20
1.1 Protestantismo Americano: dos primórdios da colonização ao fim da Guerra Civil .....	21
1.2 <i>Gilded Age</i> : o apogeu evangelical (1865-1890) .....	28
1.3 Curva descendente do protestantismo: perda de atratividade e visibilidade (1890-1917) .....	32
1.4 Plantando a semente: duas décadas de isolamento produtivo (1920-1940) .....	38
1.5 O frustrado sonho modernista da unidade evangelical .....	43
<b>CAPÍTULO 2: “EM GUARDA!”: O SURGIMENTO DA NOVA DIREITA RELIGIOSA</b> .....	48
2.1 Religião civil Americana e a concepção de nação cristã: o equívoco .....	48
2.2 Surgimento da NDR: ameaças à nação cristã e a frustração com o presidente evangélico .....	63
2.3 A NDR e as guerras de cultura .....	70
2.4 Os fundamentalistas saem totalmente do gueto: surge a NDR .....	85
2.5 Os campos de confronto na divisão cultural .....	93
<b>CAPÍTULO 3: ASCENSÃO, ÁPICE E QUEDA DA MAIORIA MORAL, E OS FRUTOS DO FALWELLISMO</b> .....	138
3.1 Surgimento e ápice da Maioria Moral .....	139
3.2 A “Revolução Reagan”: a nova esperança conservadora .....	177
3.3 “O sonho acabou”? a criação da <i>Liberty Federation</i> e o fim da Maioria Moral .....	195
3.4 Os frutos do Falwellismo .....	205
<b>CONCLUSÃO</b> .....	226
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	237
<b>ANEXOS</b> .....	250



## INTRODUÇÃO

Esta tese tem como objetivo geral a análise da organização americana de lobby político, e de matriz evangélica, denominada Maioria Moral (*Moral Majority*), extremamente atuante entre os anos de 1979, quando foi fundada, e 1989, ano de sua dissolução. Tendo como base a análise da obra de Jerry Falwell, que foi um de seus cofundadores e sua mais destacada liderança, bem como de outros documentos, a nossa pesquisa articula-se com vistas a uma melhor compreensão dos pressupostos teológicos, argumentos morais e ações políticas desta organização interdenominacional americana, em sua tentativa de viabilizar a implementação política e cultural de uma agenda teológico-política no contexto da esfera pública americana. Concebida por seus fundadores a partir de uma perspectiva religiosa fundamentalista, a Maioria Moral foi determinante na mobilização de cristãos conservadores como força política organizada e no avanço da chamada Nova Direita Religiosa americana (NDR)<sup>1</sup>, processos que modificaram de modo substantivo a dinâmica da vida político-partidária dos EUA. Por isto mesmo, estudá-la pode, por sua vez, permitir uma melhor compreensão das razões e o modo da *ressurgência* de forças políticas movidas por perspectivas religiosas no espaço público dos EUA entre os anos de 1979 e 1989.

Teologia-política é aqui entendida como um discurso sobre a autoridade política fundada em um nexos divino, que contém uma “perspectiva de análise e crítica das estruturas políticas (incluídos aqui os aspectos culturais-psicológicos, sociais e econômicos) a partir de diferentes interpretações dos modos como deus se relaciona com o mundo” (CAVANAUGH & SCOTT, 2007, p. 2-3). Assim sendo, pode-se afirmar que a teologia política possui dois níveis discursivos: um é constituído pelas indagações sobre a transcendência divina; o outro pelas interpretações que os homens fazem da palavra de deus e de sua ação no mundo. Ela se constitui, portanto, como um discurso daqueles que acreditam que suas crenças religiosas devem conformar o poder político já que para eles há uma consubstancialidade entre o transcendente (deus, o divino) e o político. Todavia, uma vez que esta teologia se desenvolve no âmbito de ou a partir de tradições religiosas, ela mesma se articula recorrendo a *imagens simples* deste nexos que cada tradição apresenta a seus crentes.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A partir deste momento usaremos a sigla “NDR” para nos referirmos à Nova Direita Religiosa americana no decorrer desta pesquisa.

<sup>2</sup> Sobre teologia política cf. também LILLA, Mark. **The still born god: religion, politics and the modern West**. New York: Ed. Vintage Books, 2007; KAHN, Paul W. **Political theology: four new chapters on the concept of sovereignty**. New York: Ed. Columbia University Press, 2011; KIRWAN, Michael. **Political Theology: an introduction**. Minneapolis: Ed. Fortress Press, 2009.

No primeiro capítulo é feita uma exposição histórica sintética da complexa relação entre religião e política nos EUA, comprovando, mais uma vez, que ao invés desta relação ser algo relativamente novo, é, antes, uma constante usual na vida política deste país, não devendo, portanto, ser motivo de surpresa o surgimento e a atuação da Maioria Moral em seu cenário político. Aqui analisamos como ocorreu a crise no protestantismo evangélico na década de 1920, e como esse movimento se fortaleceu nas décadas seguintes, até emergir nos anos 1960 como uma poderosa e influente subcultura nos EUA.

No segundo capítulo consideramos a incorreção dos que interpretaram religião civil americana como sendo a própria religião cristã evangélica. Avaliamos a frustrada esperança depositada por evangélicos, fundamentalistas ou não, na presidência de Jimmy Carter (1977-81) e concluímos apresentando como, a partir de então, os conflitos culturais na América assumiram características novas e pouco familiares para os americanos, o que possibilitou, por sua vez, o surgimento da organização que estamos a analisar, e, conseqüentemente, a consolidação da própria NDR.

No terceiro capítulo descrevemos o surgimento da Maioria Moral, e como ela está originariamente ligada ao movimento fundamentalista evangélico. Aqui consideramos os métodos utilizados por Falwell e sua organização de lobby político para mobilizar os conservadores americanos, criando um novo ecumenismo com o objetivo de pressionar os diferentes níveis legislativos (municipal, estadual e federal). Assim procedendo, a Maioria Moral – como de resto a própria NDR - visava impor, através de leis, uma agenda política e cultural articulada em torno de seus valores religiosos e morais. Analisamos também a estratégia utilizada por Ronald Reagan para conquistar a confiança e os votos da Maioria Moral que o escolhera como candidato que efetivamente faria valer a reforma moral conservadora por ela preconizada. Avaliamos se Reagan atendeu às expectativas sobre ele depositadas pelos conservadores, e concluímos considerando os elementos que contribuíram para a dissolução da Maioria Moral, e quais movimentos podem ser atualmente considerados “herdeiros do falwellismo”.

Jerry Lamon Falwell (1933-2007) foi um pastor fundamentalista evangélico (e televangelista), que durante a maior parte de seu ministério pastoral foi um batista independente. Ele foi o pastor fundador e presidente da *Thomas Road Baptist Church*, uma mega-igreja situada em Lynchburg, no estado de Virgínia, EUA, com cerca de 20 mil membros, que dirigiu por 40 anos, até à sua morte em 2007. Em 1967 o televangelista fundou

também a *Lynchburg Christian Academy* (agora denominada *Liberty Christian Academy*). Em 1971 organizou a instituição atualmente denominada *Liberty University*, e em 1979 foi o fundador, juntamente com o ativista político conservador Paul Weyrich, da organização de lobby político e de um movimento afim, ambos denominados Maioria Moral. Figura controversa, Falwell é louvado por seus apoiadores como alguém que teria deixado um importante legado através de suas mensagens afinadas com um sólido conservadorismo social. No entanto, afirmações contra aborto, homossexualismo, islamismo e ateísmo, dentre outras não menos importantes, levaram seus opositores a acusarem-no de emitir um discurso de ódio e ser um “agente da intolerância”.

Qualquer que seja a avaliação que se possa fazer de Jerry Falwell é indiscutível que ele se tornou conhecido por sua efetiva liderança à frente da Maioria Moral e pelo impacto que este movimento causou na vida político-partidária americana. Este movimento tem suas raízes relacionadas a uma série de manifestações promovidos por Falwell a partir de 1976, realizados em todos os estados americanos, intitulados “Eu Amo a América” (*I Love America*). Através destes encontros, o televangelista procurou despertar a atenção de seus ouvintes e, mais ambiciosamente, de toda a população americana, para o processo de decadência moral, espiritual, cultural e política que, no seu entendimento, estava em curso em seu país. Tendo como ponto de partida suas próprias convicções fundamentalistas, paulatinamente evoluiu em direção ao que se convencionou chamar de neofundamentalismo. Conseqüentemente, essa sequência de manifestações promovidas por Falwell consubstanciou na realidade, a resolução de assumir uma posição contrária ao princípio clássico de sua denominação de separação entre política e religião. Esta mudança e as ações que se seguiram renderam ao televangelista o suporte prático e financeiro de pessoas de todo o país que se alinhavam com seu ponto de vista, capacitando-o a organizar a Maioria Moral, enquanto angariava, ao mesmo tempo, estima, respeito e a reputação de ser um líder influente. Utilizando a experiência que já possuía na condução de seu amplo ministério evangélico em Lynchburg, Falwell revelou-se preparado para conduzir com êxito este novo movimento religioso-político conservador que influenciou decisivamente a cultura pública bem como a participação político-partidária de significativos contingentes do eleitorado americano.

Importante notar que para o nascimento dessa organização concorreu também o conflito entre conservadores evangélicos, ocorrido em 1978, pelo controle do grupo *Christian Voice*, reputado como o pioneiro na organização da NDR. Robert Grant, criador do *Christian*

*Voice*, declarou durante uma entrevista que a NDR era uma mentira sob a administração de três católicos e um judeu. Em decorrência disso, por razões compreensíveis, Howard Phillips, judeu, Richard Viguerie, Paul Weyrich e Terry Dolan, católicos, se desvincularam do *Christian Voice*. Logo após esse fato, em 1979, Weyrich e Phillips uniram-se a Robert Billings e Ed Mcateer, e estimularam Jerry Falwell a fundar a Maioria Moral, que por meio de seccionais estaduais, atuou em todo o país, não obstante possuir características religiosas e culturais peculiares do sul dos EUA. Após um ano de sua fundação ela já contava com seccionais em 18 estados da federação. Ao longo da década de 1980 Jerry Falwell foi o seu principal orador e sua atuação pública contribuiu para a origem, como veremos, de um novo ecumenismo, desta feita de tipo ortodoxo, reunindo sob a sua direção conservadores católicos, protestantes e judeus, além de evangélicos fundamentalistas.

O auge da influência da Maioria Moral se deu durante meados da década de 1980. No final do segundo mandato do presidente Ronald Reagan, em 1988, as organizações que davam vida à NDR pareciam se encontrar em fase de declínio. Tudo indicava que os doadores e as pessoas alinhadas com esta corrente não mais entendiam que a nação estivesse na mesma situação de “perigo moral” em que supostamente se encontrava no início da década, quando Reagan assumiu o seu primeiro mandato. Neste novo contexto, a Maioria Moral começou a sofrer uma significativa erosão de sua base financeira, especialmente a partir de 1986, quando seus dirigentes optam por incorporá-la em uma nova organização denominada *Liberty Federation*, criada por Falwell para ser o novo braço político da NDR e para ampliar o raio de ação da própria Maioria Moral, que veio a ser dissolvida três anos mais tarde. Apesar de Jerry Falwell ter ele mesmo apresentado uma versão mais otimista da dissolução do movimento, declarando que isto se deu porque os objetivos de sua organização haviam sido alcançados, o fato é que o aumento das dificuldades financeiras foram o fator de maior influência na decisão de dissolvê-la, em 31 de agosto de 1989.

A justificativa e relevância deste estudo decorre do fato que Falwell e sua organização souberam, como provavelmente nenhuma outra organização privada de lobby político da época, dar forma política e discursiva às novas linhas de conflito cultural que surgem no espaço público americano a partir da década de 1960 e assumem magnitude a partir da década de 1970. Estamos nos referindo ao conflito, ao que tudo indica solidamente estabelecido, entre diferentes segmentos sociais, religiosos ou não, que vivenciam e defendem sistemas de entendimento moral e cosmovisões que se tornaram antagônicos. Entrincheirados

em fortes organizações de caráter nacional, travam entre si uma luta no espaço público e no interior das instituições político-partidárias e culturais, com vistas a obter hegemonia no que se refere à definição do que é moralmente certo ou errado, justo ou injusto no mundo em que vivemos, à definição do que deve ser tido como moralmente intolerável no âmbito de uma nação. Em última instância, no caso dos EUA, o conflito entre esses diferentes segmentos refere-se à obtenção de maior capacidade política de estabelecer os valores tidos como os únicos “verdadeiros”, por estarem supostamente na base da formação cultural e política da nação e que, por isto mesmo, *toda* a sociedade deveria assumir como seus, por serem considerados pelos seus defensores como os únicos capazes de definir a América.

Os ativistas políticos, conservadores ou fundamentalistas, da Maioria Moral, representantes de significativos segmentos sociais religiosamente orientados, eram do parecer que a sociedade americana se encontrava sob a ação de “grandes males” que estariam ameaçando seu país. De acordo com Jerry Falwell, estariam incluídos nesta “lista de males” temas como o aborto, o divórcio, o humanismo secular, a pornografia, o liberalismo e o secularismo, entre outros. Para mobilizar os cristãos que compartilhavam dos pontos de vista da Maioria Moral, ele os estimulou a se familiarizarem com a forma e com os processos de trabalho do governo, desde suas esferas mais simples e locais até a nível federal. Por sua vez, os integrantes e seguidores do movimento foram sistematicamente incentivados a participar de encontros distritais, municipais e estaduais de partidos políticos, e a considerar a possibilidade de se tornarem eles mesmos delegados em convenções partidárias. Falwell reconhecia que participar da arena política de modo tão explícito constituía um desafio direto ao pietismo evangélico, que tradicionalmente orientava-se não apenas por práticas devocionais disciplinadas e rigorosos padrões de moralidade pessoal, mas também por uma postura geral de “separação do mundo” teologicamente justificada. Um dos feitos significativos da Maioria Moral foi o fato que seus organizadores conseguiram, em um curto espaço de meses, desconstruir toda esta orientação religiosa anterior, levando, conseqüentemente, os evangélicos conservadores e fundamentalistas a se envolverem ativa e intensamente na esfera pública e político-partidária dos EUA.

A Maioria Moral, juntamente com a NDR, objetivava reagir à ameaça do pluralismo de crenças e de estilos de vida vistos, então, como ameaçadores e como vetores da “descristianização” de uma América tida como originária e organicamente judaico-cristã. No final da década de 1970 e nos dez anos que se seguiram, diferentes segmentos vocalizaram,

cada vez mais publicamente, suas preocupações com o fato dos EUA terem se afastado muito rapidamente, na sua avaliação, de suas raízes e valores culturais e religiosos tradicionais, em torno dos quais gravitavam a família, o lar e a igreja. É este cenário que incentiva Falwell e seus seguidores a darem vida à uma organização de lobby político nacionalmente estruturada, guiada por um ideal teológico-político e uma orientação eminentemente ativista, convencidos de que o verdadeiro cristianismo deveria governar cada aspecto da vida pública e privada, de acordo com as orientações bíblicas. No seu apogeu, a Maioria Moral afirmava contar com mais de quatro milhões de membros e cerca de dois milhões de doadores. Estes membros encontravam-se espalhados em mais de vinte divisões estaduais, das quais a de Washington era a maior.

Nossa hipótese central é que o contexto político e cultural atual americano vem sofrendo uma mudança significativa na qual os segmentos sociais passam a reorientar seu modo de agir a partir de uma perspectiva teológico-política. A pesquisa que apresentamos tem por objetivo confrontar-se com essa situação inédita no âmbito da vida democrática americana, a saber: o surgimento de um novo tipo de clivagem sociopolítica que assinala significativas modificações no espaço público e na própria democracia enquanto expressão política do Estado-Nação. Neste contexto a religião reemerge nos EUA como uma linha divisória que agora assume uma dimensão *político-partidária* a qual, por sua vez, culmina por consubstanciar e consolidar clivagens culturais muito expressivas e, ao que tudo indica, duradouras.

Somos do parecer que essa clivagem resulta de um profundo conflito entre diferentes sistemas de entendimento moral e religioso, que agora se realiza inclusive no âmbito das instituições político-partidárias e culturais americanas. Nesse renovado contexto, segmentos evangélicos – inclusive o fundamentalista - têm encontrado no *Good Old Party*, isto é, no Partido Republicano, a câmara de ressonância de uma perspectiva que preconiza uma fundamentação religioso-moral das orientações próprias deste partido relacionadas com a família, a sexualidade, o corpo, a educação, a cultura e a própria política externa do país.

O marco teórico de nossa pesquisa está diretamente relacionado com o conceito de guerras de cultura, tal como elaborado pelo sociólogo americano James Davison Hunter, professor de Religião, Cultura e Teoria Social na Universidade de Virgínia, nos EUA. Em seu livro de 1991, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Hunter desenvolve uma teoria e

uma análise das divisões culturais que marcaram a vida e a política americanas, sobretudo a partir das três últimas décadas do século XX, para estabelecer sua tese segundo a qual encontra-se em curso nos EUA uma nova modalidade de conflito cultural que provoca repercussões no âmbito das práticas políticas tradicionais, das políticas públicas, da dinâmica político-partidária, bem como no âmbito geral das vidas dos americanos, onde quer que estes estejam. No seu entendimento, a experiência americana foi fortemente marcada pela hostilidade mútua entre protestantes, católicos, judeus e mórmons, que se estendeu praticamente até o final do séc. XIX, sendo que o anticatolicismo foi um viés determinante nos processos de conformação da atividade política, da educação pública e da reforma social nos EUA. Para Hunter, a nova modalidade de conflito em questão resulta, em primeiro lugar, da remoção desta antiga forma de hostilidade religiosa e da emergência da tolerância inter-religiosa e, ao mesmo tempo, em segundo lugar, do conseqüente surgimento de novas linhas de conflito religioso e cultural que não são familiares para a grande maioria dos americanos. Dois fatores são determinantes neste contexto de tolerância e pluralidade religiosa. Em primeiro lugar temos a existência de diferentes sistemas de entendimento moral e visões de mundo acatados e vivenciados por diferentes atores religiosamente orientados ou não. Esses diferentes vetores simbólicos são institucionalizados em diferentes organizações e veiculados por diferentes mídias e formas de retórica no espaço público. Em segundo lugar temos a crescente polarização entre esses atores e organizações. É exatamente esta polarização, ancorada em uma forte institucionalização, que tem conduzido paulatinamente, ao longo dos últimos quarenta anos, *circa*, a um aprofundamento das diferenças culturais no interior da vida e da cultura pública nos EUA, que culmina por assumir uma dimensão político-partidária nacionalmente organizada.

Na presente tese utilizamo-nos do método da análise do discurso (AD) com o objetivo de levantarmos elementos de estudos metodológicos que nos forneçam condições de analisar as concepções religioso-políticas presentes nos textos e outras formas de discurso do pastor fundamentalista Jerry Falwell. Nós decidimos pelo uso deste método porque ele nos permite examinar os elementos presentes no discurso político-religioso de Falwell, com os quais ele produziu novos significados e sentido. De acordo com Chizzotti (2006, p. 120-121) a AD é a

Análise de um conjunto de ideias, um modo de pensar ou um corpo de conhecimentos expressos em uma comunicação textual ou verbal, que o pesquisador pode identificar quando analisa um texto ou fala [...] pressupõe

o discurso enquanto situado em um contexto sócio-histórico e considera que ele só pode ser compreendido se relacionado com o processo cultural, socioeconômico e político nos quais o discurso acontece, crivado pelas relações ideológicas e de poder. Importa, nesse sentido, o processo, o ato da fala, o sentido elaborado no momento da produção do discurso, com todas as injunções subjetivas — desejos, instintos —, determinações sociais — ideologias, contradições e formas linguísticas — incoerências, repetições, omissões.

Já Caregnato & Mutti (2006, p. 680) definem a AD como uma disciplina de interpretação

Fundada pela intersecção de epistemologias distintas, pertencentes a áreas da lingüística, do materialismo histórico e da psicanálise. Essa contribuição ocorreu da seguinte forma: da lingüística deslocou-se a noção de fala para discurso; do materialismo histórico emergiu a teoria da ideologia; e finalmente da psicanálise veio a noção de inconsciente que a AD trabalha com o de-centramento do sujeito. O processo de análise discursiva tem a pretensão de interrogar os sentidos estabelecidos em diversas formas de produção, que podem ser verbais e não verbais, bastando que sua materialidade produza sentidos para interpretação; podem ser entrecruzadas com séries textuais (orais ou escritas) ou imagens (fotografias) ou linguagem corporal (dança).

A partir da avaliação dos textos selecionados devido ao fato de melhor caracterizarem o discurso teológico-político de Falwell, procuramos estabelecer a estrutura discursiva que os sustenta e destacamos os elementos necessários para buscar o entendimento dos fatores que motivaram a inserção da Maioria Moral no cenário político americano. Por meio da ferramenta da AD, examinamos o contexto em que a produção oral ou escrita foi composta, visando detectar as influências antes e durante a produção do texto e as consequências sobre aqueles que são alcançados por sua exposição, ou seja, qual a forma com que Jerry Falwell se apresenta enquanto pessoa perante a sociedade, que tipos de valores ele representa e quais os objetivos que almeja levar à consecução. Logo, a pesquisa ora apresentada intenciona identificar e avaliar o conjunto de ideias que o televangelista Falwell defendeu por meio de sua organização de lobby político. E não fazemos isso sem considerar o contexto cultural e político da época, que ensejou a produção, difusão e aceitação de tal discurso por considerável parcela da população.

Através do discurso produzido por Falwell nos é permitido considerar seus valores, pontos de vista morais, como também a sua ideologia, cosmovisão e contradições, podendo assim, a partir desta abordagem à produção escrita e oral do televangelista, ressaltar os



principais elementos que caracterizaram as propostas do movimento falwellista. De acordo com Caregnato & Mutti (2006, p. 680) o corpus da AD é constituído pela formulação “ideologia + história + linguagem”, onde se concebe ideologia como “o posicionamento do sujeito quando se filia a um discurso, sendo o processo de constituição do imaginário que está no inconsciente, ou seja, o sistema de idéias que constitui a representação; a história”. Podemos concordar com Ansart (1978, p. 17) que, para alcançar uma compreensão do que é ideologia, precisamos

Ampliar consideravelmente a noção de ideologia, designando assim não um sistema intelectual particular e isolado de seu contexto sócio-histórico, mas o conjunto das linguagens políticas de uma sociedade, isto é, o conjunto das posições teóricas que se organizam numa formação histórica concreta em dado momento de sua história e que esboçam a totalidade das possibilidades e sua finitude.

Considerando ideologia como um conjunto de ideias que orientam as ações de um determinado grupo social, nossa pesquisa procurou identificar, utilizando o método da AD, que conjunto de ideias orientou as ações da Maioria Moral na esfera pública americana no período estudado, permitindo-lhe adentrar em um ambiente político em princípio hostil, posto que secularizado e pluralista, enquanto a organização de Fawell tentava impor, por meio da legislação, uma agenda de matriz religiosa, notadamente conservadora e até mesmo fundamentalista.

Como se verifica nas colocações de Pêcheux, a AD entende que “todo dizer é ideologicamente marcado” (apud ORLANDI, 1999, p. 38). Neste contexto o sujeito não é individual, é assujeitado ao coletivo, ou seja, esse assujeitamento ocorre no nível inconsciente, quando o sujeito se filia ou interioriza o conhecimento da construção coletiva, sendo porta-voz daquele discurso e representante daquele sentido. Entende-se como assujeitamento em AD o “movimento de interpelação dos indivíduos por uma ideologia, condição necessária para que o indivíduo se torne sujeito do seu discurso ao, livremente, submeter-se às condições de produção impostas pela ordem superior estabelecida, embora tenha ilusão de autonomia” (FERREIRA, 2001, p. 12). Para assujeitar os religiosos fundamentalistas e conservadores, e até mesmo não-religiosos conservadores de seu país, Jerry Falwell recorreu à noção de religião civil, ancorando-a em uma interpretação fundamentalista da Bíblia. Assim sendo, desenvolveu aquilo que se enquadra na definição de L. Panier (1986, p. 267) de “discurso-comentário” ou um “discurso segundo”, isto é, “um

discurso produzido a partir de um primeiro discurso, e que se apresenta como equivalente do ponto de vista do sentido”. No caso, o “primeiro discurso” é o texto da Bíblia Sagrada. À luz das afirmações de Panier, consideramos que o televangelista faz uso do “discurso-comentário” como um “fazer-saber”, em que Falwell, ao apresentar publicamente os seus discursos de interpretação e de comentário bíblico, ocupava a posição do narrador, cujos comentários da Bíblia comunicavam um “querer-fazer” ou “dever-fazer” aos destinatários e receptores da comunicação. Estes, já alinhados com as posições da Maioria Moral, desempenhavam o papel de sujeitos virtuais em relação aos valores veiculados pela interpretação do mandamento bíblico apresentado pelo pregador, ou seja, tornavam-se sujeitos do “querer-fazer”. Por outro lado, o discurso de Falwell tinha a pretensão de constituir um “fazer persuasivo” para aqueles que não concordavam com os pontos de vista do televangelista, e, logo, eram vistos como “anti-sujeitos” a combater, persuadir e converter ao comentário da narrativa evangélica proposta (PANIER, 1986, p. 269-270). Em nosso entendimento foram esses dispositivos que permitiram à Maioria Moral durante sua existência mobilizar, convencer e conduzir grande número de pessoa religiosamente orientadas ou não a uma participação política efetiva. Esse processo alterou o peso relativo dos evangélicos nos processos eleitorais e políticos americanos a partir de então, permitindo-lhes influenciar *diretamente* na escolha e eleição de representantes políticos alinhados com o discurso de reforma social conservadora, a nível municipal, estadual ou mesmo federal, como no caso de Ronald Reagan.

Temos ciência de que outros grupos e lideranças da NDR tiveram também papel destacado durante o período tratado por esta pesquisa. Todavia, considerando os objetivos por nós estabelecidos, nos detivemos especialmente na contribuição de Jerry Falwell e de sua Maioria Moral, devido justamente à reconhecida centralidade desta organização no processo de emergência e consolidação da NDR.

Os procedimentos adotados seguiram o seguinte roteiro: Na primeira fase nos detivemos nos sermões, entrevistas, livros, áudios, programas de televisão e outros vídeos de Jerry Falwell, observando como ele procedeu na tentativa de reescrever a tradição evangélica baseada na Bíblia, de modo a legitimar, do ponto de vista teológico, o engajamento *ativo* dos evangélicos na esfera política, sobretudo no âmbito partidário. O objetivo nesta etapa foi a identificação do modo como Falwell articulou uma “linguagem de fermento cultural”, usando-a como instrumento de convencimento, mobilização e ação com vistas a despertar

fervor religioso-político e mudança social. Assim procedendo, pudemos desvelar conceitos, noções e orientações gerais produzidas por esse religioso. Este procedimento foi o primeiro grande filtro que utilizamos para estabelecer os elementos básicos e destacar os pontos principais de nossa compreensão no que se refere aos diversos argumentos apresentados por Jerry Falwell.

A segunda fase que correspondeu à releitura das fontes sob as lentes da AD, objetivando levantamento da ideologia de Falwell e de sua Maioria Moral. Aqui tivemos a oportunidade de reunir uma bibliografia mais ampla e assim confrontar e produzir novos textos que formaram uma base geral para a redação do texto final. Nesta etapa estabelecemos a formatação definitiva dos capítulos que compuseram a estrutura final da tese. A terceira e última fase foi propriamente a de realização do texto e a preparação de sua posterior apresentação e defesa. Utilizamos nesse momento todo o material produzido, todos os registros anotados de leituras gerais e leituras comparadas além de consulta e releitura permanente das fontes durante todo o período da escrita. Foi uma fase em que consolidamos, através das bases construídas em todas as etapas anteriores, a conclusão da pesquisa e de seu acabamento.

## **CAPÍTULO 1: OS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA REINserÇÃO DAS CORRENTES PROTESTANTES HISTÓRICAS NO ESPAÇO PÚBLICO AMERICANO**

Para uma melhor compreensão das particularidades da relação entre religião e política no espaço público americano entre 1979 e 1989, faz-se indispensável uma prévia exposição, ainda que sintética, da história desta complexa e contra-intuitiva interação nos EUA. O propósito deste capítulo inicial é, portanto, o de esclarecer que apesar dos aspectos inovadores que caracterizam a presença dos movimentos religioso-políticos no espaço público durante o referido período, o intercâmbio produtivo entre o religioso e o político não é algo inédito na experiência daquele país. Na realidade ele é ato contínuo e recorrente, servindo como pano-de-fundo imprescindível para a compreensão da influência desempenhada pela religião na política americana em décadas mais recentes.

Qual o contexto histórico, sócio-político e cultural que propiciou a particular relação entre religião e política que encontramos ao longo da história dos Estados Unidos? Sabemos que a relação entre religião e política se dá sempre a partir de determinadas perspectivas ou pontos-de-vista. Os protestantes adeptos do liberalismo teológico, por exemplo, concebem-na de um modo diverso dos evangélicos conservadores ou mesmo fundamentalistas. Sendo assim, e em se tratando destas relações no espaço público americano, pode-se perguntar, como é de nosso interesse nesta tese, como os evangélicos conservadores e os fundamentalistas concebem tal relação? Como a perspectiva conservadora evangélica se adaptou às mudanças que ocorreram ao longo da história naquele país, apesar de ter sido considerada estagnada ou meramente reacionária? De que forma os evangélicos fundamentalistas americanos silenciosamente fortaleceram o seu movimento no período compreendido entre as décadas de 30 e 60. Quais elementos contribuíram para sua emersão como uma forte e influente subcultura dentro dos EUA, sobretudo após 1960? Quais foram as consequências desse processo no cenário político e no espaço público daquele país?

Estas questões, que surgem inevitavelmente à medida que nossos passos acompanham a complexa relação entre a religião e a política nos EUA, recebem atenção e desenvolvimento nas páginas a seguir, com base em uma quintupla divisão, em que percebemos que participação evangélica na política é parte historicamente indissociável do

*american way*.<sup>3</sup> Na primeira parte, descrevemos o período inicial da presença protestante na América apresentando uma etapa que vai desde a colonização do país pelos puritanos até o final da Guerra Civil. Na segunda parte, discorremos a respeito do apogeu evangélico, no período denominado de “Era Dourada”. Na terceira parte, apresentamos as linhas gerais do processo pelo qual se deu a crise evangelical, quando esta corrente cristã perdeu atratividade e visibilidade. Na quarta parte tratamos do tempo em que os fundamentalistas estiveram recolhidos a seus enclaves internos, e na última parte discorremos sobre como o surgimento de um neo-evangelicalismo a partir de 1930 estimulou o sonho (não concretizado) de uma unidade evangélica dentro da diversidade que caracteriza esse movimento religioso americano.

### **1.1 Protestantismo Americano: dos primórdios da colonização ao fim da Guerra Civil**

Para uma melhor compreensão do fundamentalismo protestante americano contemporâneo impõe-se a necessidade imperiosa de voltarmos nosso olhar para o passado, ainda que momentaneamente. Daí ser altamente relevante e apropriado fazermos este breve panorama histórico do movimento fundamentalista evangélico nos EUA.

A colonização da então denominada Nova Inglaterra, deu-se durante um expressivo movimento emigratório, iniciado na década de 1630, capitaneado pela *Massachusetts Bay Company* (WINCHESTER, 2004, p. 46)<sup>4</sup>. Puritanos em sua totalidade, tais emigrantes tinham por primado estabelecer naquelas terras a “verdadeira igreja da Inglaterra”. Sendo assim, conforme afirmou em 1629 John Winthrop, um dos primeiros dirigentes da colônia de *Massachusetts Bay*, a própria colonização inicial da Nova Inglaterra teve na religião uma de suas principais forças motrizes, pois segundo a convicção puritana aquela era uma tarefa divinamente delegada, uma vez que Deus teria, segundo Winthrop, providenciado aquele “lugar para ser refúgio para muitos que ele quer salvar da calamidade geral”. Winthrop sentiu-

---

<sup>3</sup> A expressão *american way*, que pode ser traduzida como “jeito” ou “estilo americano”, também conhecido como *american way of life* (“estilo de vida americano”), é uma expressão que na verdade designa uma ideologia que supostamente orientaria um “estilo de vida” vivenciado pelos americanos. De acordo com Fennell, “The American Way is a combination of many things. These elements include: freedom to run your own life; government run by the people, freedom of speech; freedom to be religious; freedom of choice; free market economy; limited government; rule of law; laws created by the people; justice created by the people; opportunity for all; equality for all under the law; equality in rights of participation in the government; code of ethics; community spirit; ingenuity; and changes through evolution.” FENNELL, Mark. **The American way**. iUniverse, Inc.: Lincoln, 2004.

<sup>4</sup> A *Massachusetts Bay Company* foi uma companhia estabelecida por investidores ingleses com o objetivo de assentar colonos na Nova Inglaterra, os quais fundaram a colônia da baía de Massachusetts.

se à vontade para afirmar que “o Deus de Israel está entre nós”, e, por conseguinte, “seremos como uma cidade [edificada] sobre a colina” (apud AZEVEDO, 2004, p. 100,103)<sup>5</sup>.

Inebriados pela certeza de estarem realizando uma missão sobrenaturalmente delegada, as autoridades locais concebiam-se como divinamente constituídas. Por isto mesmo aos magistrados civis era atribuído o direito de convocar sínodos e de participar deles, o que certamente contribuía para serem intolerantes em face daqueles que professassem fé diferente da puritana (FERREIRA, 2002, p. 403-404). Como afirma Murrin (2007, p. 24),

Os Puritanos utilizaram os tribunais de justiça para intimidar e punir o pequeno número de Quakers e Batistas que havia permanecido dentre eles. No entanto, embora tenham enforcado quatro Quakers em 1660, poucos Puritanos sentiam-se confortáveis com tal atitude. Eles preferiam, na sua maioria, lidar com a divergência banindo os dissidentes. Os defensores de repressão severa sempre se pronunciavam em nome de uma unidade religiosa mais ampla, todavia, os esforços significativos para implementar seu programa acabaram por dividir a comunidade ao invés de uni-la.<sup>6</sup>

Desde os primórdios da colonização americana, pode-se denotar, como afirma Murrin (Ibid., p. 23), que a religião sempre (ou quase sempre) foi mais livre lá do que na Europa. Logo, portanto, surgiram as primeiras discordâncias de cunho religioso na Nova Inglaterra. Dentre aqueles que se opuseram frontalmente à prática puritana, destacam-se dois insurgentes, ligados à denominação batista, uma das mais perseguidas em virtude das ideias mesmas que defendia, as quais contrastavam radicalmente com as do grupo hegemônico nas colônias estabelecidas. Os insurgentes batistas foram Roger Williams e John Clarke, ambos migrantes ingleses que se radicaram na nova terra. Os dois haviam fugido da perseguição religiosa que lhes era infligida na Inglaterra em virtude de sua concepção separatista, ou seja, uma concepção que preconizava a separação entre igreja e poder político.

O primeiro desses insurgentes aportou em Boston em 1631 e estabeleceu-se em Massachusetts, sendo influenciado pelos batistas que já se encontravam ali radicados. No exercício do sacerdócio, quando, então, sua postura separatista radical tornou-se evidente,

---

<sup>5</sup>John Winthrop (1588-1649) foi um rico advogado puritano inglês, e o primeiro governador da primeira colônia na Nova Inglaterra, *Massachusetts Bay*. Cf. BREMER, Francis J. **John Winthrop: biography as history**, p. 1

<sup>6</sup> “Puritans used the law courts to harass and punish the small number of Quakers and Baptists who remained among them. But even though they hanged four Quakers in 1660, few Puritans were comfortable with this behavior. They prefer to cope with dissent by shunning the dissenters. Advocates of severe repression always spoke in the name of a larger religious unity, but serious efforts to implement their program ended by dividing the community, no uniting it.”

entrou em rota de colisão com as autoridades locais, vindo a ser expulso da colônia ao se insurgir contra o direito de autoridades jurisdicionais infligirem penas por faltas religiosas (GARRET, 2010, p. 109-110; FERREIRA, 2002, p. 403-404). Antes de ser deportado, o alcunhado “apóstolo da liberdade religiosa” (TULL, 1984, p. 31) fugiu de Salém, em 1636, vindo a estabelecer uma comunidade religiosa em Providence (GARRET, opus cit, p. 110)<sup>7</sup>. Segundo Weaver (2008, p. 33-34), Williams estabeleceu a colônia de Rhode Island com base “em princípios da democracia política, da separação entre igreja e Estado e da completa liberdade religiosa para todas as pessoas”.

Companheiro de Roger Williams, John Clarke (1609-1676), “o pai dos batistas americanos”, sob a forte influência do espírito democrático dos batistas ingleses, incluiu a liberdade de consciência em suas concepções teológicas e políticas, garantindo que na colônia de Rhode Island, onde também ministrava, fosse garantida plenamente a inviolabilidade da liberdade de consciência (MCKINBBENS, 1986, p. 108). Indubitavelmente, tais pensamentos contribuíram, ainda que em estágio germinal, para a expansão deste ideal libertário naquelas décadas iniciais do país. A perseguição à liberdade, prática europeia, não encontraria solo muito fértil na Nova Inglaterra, apesar de, conforme afirma Daniel Boorstin (1958, p. 1), os EUA terem experimentado em seus primórdios

Uma experiência desencantadora. As colônias foram um solo de contestação para as utopias (...) [Os] sonhos feitos na Europa foram dissipados pela realidade americana. Uma nova civilização nascia menos dos planos e propósitos [pré-estabelecidos] do que da inquietação trazida pelo Novo Mundo aos caminhos do Antigo.<sup>8</sup>

Já Murrin (2007, p. 27-29) é do parecer que, apesar disso, a América foi “o único lugar onde estes experimentos puderam ser seriamente testados. Todos [estes experimentos] estavam condenados ao fracasso na Europa. Na América, [tais experimentos] tiveram a oportunidade de provar o que poderiam alcançar”, e completa, afirmando que “somente na América diversos deles, de fato, sobreviveram tempo suficiente ao ponto de expor suas

---

<sup>7</sup> A comunidade de Rhode Island foi fundada por Roger Williams e John Clarke. Esses pioneiros batistas compraram a ilha de Aquidneck, renomeando-a como Rhode Island, e lá fundaram a cidade de Providence.

<sup>8</sup> “America began as a sobering experience. The colonies were a disproving ground for utopias (...) [The] dreams made in Europe (...) were dissipated or transformed by the American reality. A new civilization was being born less of plans and purposes than out of the unsettlement which the New World brought to the ways of the Old.”

contradições inerentes e falhar, não em especial por conflitos com os de fora, mas pela sua própria dinâmica social”.

No primeiro quarto do século dezoito, os imigrantes aparentemente pareciam estar contentes em permanecer como um posto avançado da Igreja da Inglaterra no novo mundo. No entanto, em grande parte da sequência do primeiro século da colonização e posteriormente

As escolhas religiosas permaneceram menores, não maiores, do que a Inglaterra permitia. Após 1740, este padrão mudou irreversivelmente. As razões não são difíceis de descobrir: o primeiro e segundo Grande Avivamentos, com a Revolução entre eles. Juntos, esses eventos geraram a mais importante reordenação denominacional na história americana. Na década de 1730, as principais denominações eram os Congregacionalistas, na Nova Inglaterra, os Anglicanos, no Sul, e – ligeiramente menos firmes – os Quakers e seus aliados sectários, no vale de Delaware (...). Em termos denominacionais, esta mudança significou que as três principais expressões de fé que se destacaram antes de 1740 perderiam influência e adeptos para três recém-chegados por volta de 1820. Os Batistas e Metodistas disputaram quem possuía a maior membresia nos Estados Unidos, uma disputa que os Metodistas venceriam por uma pequena margem antes da Guerra Civil. Os Presbiterianos ficaram em terceiro lugar, distantes dos primeiros, mas bem à frente de todos os demais concorrentes. (MURRIN, 2007, p. 28- 29)<sup>9</sup>.

Era dado início a um processo irreversível, peculiar do povo americano e que foi denominado por Murrin (Ibid., p. 38) como a “oferta de uma enorme gama de opções religiosas disponíveis ao público desde o final do século XVIII”. Em seu ponto-de-vista, este contexto “favoreceu os evangélicos protestantes em relação aos mais tradicionais”.<sup>10</sup> Tal realidade conduziu a um momento chamado por Marsden (1991, p. 9-10) de “*Gilded Age*” e que, na presente pesquisa, denominamos “apogeu evangelical” nos EUA.

Durante o processo da Revolução Americana (1776-1815), as ideias religiosas contribuíram para o desenvolvimento da política e da ideologia deste movimento. Alguns

---

<sup>9</sup> “Religious choice remained narrower, not greater, than what England allowed. After 1740, that pattern changed irreversibly. The reasons are not hard to find: the First and Second Great Awakenings with the Revolution sandwiched between them. Together, these events generated the most important denominational reshuffling in American history. Into the 1730s, the prevailing denominations were Congregationalists in New England, Anglicans in the South and – somewhat less firmly – the Quakers and their sectarian German allies in the Delaware Valley (...) in denominational terms, this shift meant that the three prevailing faiths prior to 1740 would lose influence and adherents to three newcomers by 1820. Baptists and Methodists vied for the largest membership in the United States, a contest that Methodists would win by a narrow margin before the Civil War. A distant third, but well ahead of all other rivals, were the Presbyterians.”

<sup>10</sup> “the enormous range of religious choice available to the public since the late eighteenth century”; “favored evangelical Protestants over more traditional ones.”



elementos do pensamento revolucionário podem ser identificados como religiosos. Bloch (2007, p. 49) afirma que,

Popularmente, a fé dos revolucionários americanos era principalmente calvinista (...) os denominadores comuns dos calvinistas americanos que participaram da Revolução Americana eram tão básicos que podem ser resumidos a dois: primeiro, a abordagem experimental à salvação, com sua conexão preocupada com a necessidade de um comportamento justo no mundo; e, em segundo lugar, a definição de uma comunidade eleita – ambigualmente visível e invisível, similar à eclesiástica e à seita – com uma história secular supervisionada pela providência. Estes dois temas básicos andam em ziguezague na ideologia política da Revolução. Preocupações religiosas a respeito das condições da salvação auxiliaram a moldar o entendimento dos valores-chave revolucionários de liberdade e virtude. A fé na providência é a base da convicção dos patriotas de que a história secular da Revolução tinha um sentido elevado, trans-histórico. E o esforço perene para definir a comunidade divina contribuiu para a formulação do nacionalismo americano.<sup>11</sup>

As conexões retóricas entre piedade, felicidade social e destino nacional conviviam harmonicamente, e estruturavam temas maiores na ideologia política revolucionária americana. Uma das maiores aquisições da era revolucionária foi o nascimento de novas dimensões da vida pública americana, que pouco tinham que ver com a igreja ou com o Estado, caracterizadas pela moralidade pessoal e ativismo social. Bloch (2007, p. 59-60) descreve que estes movimentos de reforma eram tipicamente nacionalistas e inspirados pela religião, e que “emergiram como elementos poderosos e atrativos do estilo de vida republicano da América”. Ele sugere ainda que este movimento foi “uma consequência direta da experiência religiosa da Revolução, uma experiência que recorreu a materiais conceituais básicos do passado colonial para forjar novas formas de pensar sobre o significado espiritual e imperativos morais da vida coletiva”.

A inspiração religiosa no âmbito da vida política não para por aqui. No auge da Guerra de Secessão, os nortistas também concebiam que seus avanços eram o resultado da

---

<sup>11</sup> “On a more popular level, the religious faith of American revolutionaries was in the main Calvinist (...) the common denominators of American Calvinism that most centrally pertained to the American Revolution were so basic that they can be boiled down to two: first, the experimental approach to salvation, with its uneasy connection to the necessity of righteous behavior in the world; and second, the definition of an elect community – ambiguously visible and invisible, churchlike and sectlike – with a secular history overseen by providence. These two basic themes weave in and out of the political ideology of the Revolution. Religious concerns about the conditions of salvation helped to shape the understanding of the key revolutionary values of liberty and virtue. The belief in providence underlay patriots’ conviction that the secular history of the Revolution had a higher, transhistorical meaning. And the perennial effort to define the godly community contributed to the formulation of American nationalism.”

ação divina em seu favor. A cada vez que entoavam o Hino da Batalha da República, relacionavam suas conquistas à ação e aprovação de Deus:

Meus olhos viram a glória da vinda do Senhor. Ele esmaga a colheita em que estão contidas as uvas de cólera. Desencadeou o raio fatal de sua terrível e rápida espada. Sua verdade está marchando em frente. Glória, glória, aleluia! Glória, glória, aleluia! Glória, glória, aleluia! Sua verdade está marchando em frente (MCWHIRTER, 2012, p. 183)<sup>12</sup>.

Durante o período da Guerra Civil Americana, a relação entre religião e política era patente, servindo de combustível especialmente para os brancos do sul dos EUA, que entraram no conflito absolutamente convencidos do suporte de Deus à sua causa (HARLOW, 2007, p. 205). De acordo com o historiador D. G. Faust (1988, p. 22), “O cristianismo foi a fonte mais fundamental de legitimação da Confederação”. A ideologia confederada era orientada por uma direita política e religiosa, que considerava a escravidão, causa motivadora do embate, uma instituição propriamente cristã. Além do mais, Harlow (Opus cit, p. 204 e 216) decreve que

Uma das principais acusações que os sulistas fizeram contra os nortistas foi a de que eles politizaram questões religiosas. Os sulistas em geral, mas particularmente os presbiterianos, defendiam uma doutrina conhecida como ‘espiritualidade da igreja’. O ponto de vista mantinha que assuntos concernentes à igreja e ao Estado deveriam se manter separadas.<sup>13</sup>

Já os residentes no norte do país criam que o principal obstáculo para que os EUA se tornassem uma nação plenamente cristã era a manutenção da escravidão, e “caso ela fosse eliminada [do país], ainda que a custo de uma batalha sangrenta e apocalíptica, poucos impeditivos iriam permanecer no caminho do avanço [do reino de Deus]” (MARSDEN, 1991, p. 9-10). E foi justamente isso que sucedeu. A Guerra Civil durou de 1861 a 1865, constituindo-se no conflito que mais mortes acarretou aos americanos, somando um total de

---

<sup>12</sup> “Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord; He is trampling out the vintage where the grapes of wrath are stored; He hath loosed the fateful lightning of His terrible swift sword: His truth is marching on. Glory, glory, hallelujah! Glory, glory, hallelujah! Glory, glory, hallelujah! His truth is marching on.” *The Battle Hymn of Republic*, composto por Julia Ward Howe, em 1861, usando a música da canção *John Brown’s Body*. A canção faz uma ligação entre o julgamento dos ímpios, conforme descrito no livro bíblico do Apocalipse, capítulo 19, com a Guerra Civil Americana. Desde este tempo, tornou-se uma canção extremamente popular e conhecida nos EUA.

<sup>13</sup> “One of the prime charges southerners levied against northerners was that they ‘politicized’ religious matters. Southerners in general, but particularly Presbyterians, espoused a doctrine known as the ‘spirituality of the church.’ The view maintained that matters of church and state ought to be kept separate.”

aproximadamente 970 mil pessoas, entre soldados (619 mil) e cidadãos comuns, o que equivaleu a 3% da população daquele país à época.

Os cristãos brancos americanos, fossem eles habitantes do sul ou do norte do país, desenvolveram hermenêuticas bíblicas rivais que se adequavam aos interesses particulares de cada segmento, dividindo, assim, a nação. Conforme afirma Beneke (2006, p. 6-7), a América do século XVIII

Experimentou uma transformação retórica e ideológica – uma mudança no discurso – que a levou bem além da linguagem de tolerância e para um modo muito mais igualitário de referir-se às suas diferenças religiosas. A maneira como as pessoas discutiam sua fé em público foi transformada dramaticamente entre a primeira e última décadas do século XVIII. Através de um processo muito semelhante ao que vimos no movimento moderno pela igualdade racial – a contar da criação de direitos iguais perante a lei, prosseguir com a inclusão de grupos diferentes no mesmo esforço de cooperação, e culminando com gestos auto-conscientes de respeito entre grupos diferentes – americanos do século XVIII se depararam com algo usualmente denominado ‘pluralismo’. Todavia, tanto a concentração de esforços quanto acidente histórico, criaram uma sociedade definida por instituições sociais e políticas integradas, por deferência pública em meio a crenças diferentes e repetidas afirmações de igualdade. Se viver pacificamente em meio a grande diversidade de pessoas com remotos direitos iguais sinalizou uma nova direção na cultura ocidental, isto também operou as mudanças na linguagem e comportamento que tornaram possível algum grau de unidade e cooperação. Em ambos os aspectos, os americanos do final do século XVIII distinguiram-se da perseguição do passado e estabeleceram importantes precedentes para o futuro.<sup>14</sup>

O fim da Guerra de Secessão, com a derrota dos confederados, não proporcionou uma mudança de pensamento para os derrotados. Antes do conflito os brancos sulistas buscavam uma resposta teológica que se adequasse à sua perspectiva escravagista. Esta teologia pró-escravagista sobreviveu ao pós-guerra, através de seu aspecto eminentemente

---

<sup>14</sup> “Experienced a rhetorical or ideological transformation – a shift in discourse – that moved it well beyond the language of toleration and toward a much more egalitarian mode of addressing its religious differences. The way people discussed their faiths in public changed dramatically between the first and the last decades of the eighteenth century. Through a process much like the one we have seen in the modern movement toward racial equality – following the establishment of equal standing before the law, proceeding with the inclusion of different groups in the same cooperative endeavors, and culminating with self-conscious gestures of respect between different groups – eighteenth-century Americans stumbled their way toward something usually called ‘pluralism.’ Though both concentrated effort and historical accident, they created a society defined by integrated social and political institutions, public deference toward different beliefs, and repeated assertions of equality. If leaving peacefully among a great diversity of people with roughly equal rights signaled a new direction in Western culture, so did the changes in language and behavior that made some degree of unity and cooperation possible. In both respects, late eighteenth-century Americans distinguished themselves from the persecution of the past and established important precedents for the future.”

racista. Os sulistas brancos continuaram amplamente convencidos de que a causa que defendiam era correta e justa. De acordo com Harlow (2007, p. 206- 207),

A confluência do pensamento religioso, político e racial (...) resultou num poderoso amálgama ideológico. De forma inequívoca, a longevidade das ideias escravagistas após a Guerra de Secessão se transformou em uma defesa do racismo que afetou desenvolvimentos posteriores na história religiosa e política americana.<sup>15</sup>

## **1.2 Gilded Age: o apogeu evangelical (1865-1890)**

Marsden (1991, p. 9-10), destaca que o protestantismo americano de meados do séc. XIX,

Havia anunciado frequentemente que a instauração de um milênio cristão não se encontrava muito longe de ocorrer. Estavam em uma época de grandes reavivamentos que, caso tivesse continuidade, aparentava ser capaz de conduzir a maioria dos cidadãos a Cristo. Reformas nacionais e até mesmo mundiais, marcariam essa maravilhosa era cristã. O cristianismo americano já estava identificado com a liberdade democrática. O progresso por intermédio de outras reformas era visível em várias instâncias. Uso de bebidas alcoólicas, profanação do sábado, prostituição, adesão ao Catolicismo Romano e à Maçonaria encontravam oposição da parte de destacadas organizações (...). Certamente uma era dourada havia chegado.<sup>16</sup>

No referido século a cultura americana era dominada pelo protestantismo, e um protestantismo profundamente evangélico. As igrejas tidas como as “principais” – Batista, Metodista, Presbiteriana e Congregacional (além de uma forte ramificação Episcopal) – pautavam-se, em sua ampla maioria, pelo o que Bebbington (1989, p. 2-17) chamou de “quadrilátero de prioridades”, também conhecido como o “quadrilátero de Bebbington”, ou seja, pautavam-se pelo conversionismo, biblicismo, crucicentrismo e ativismo. Conforme Hankins (2008, p. 3),

---

<sup>15</sup>“The confluence of religious, political, and racial thought (...) made for a potent ideological amalgam. Clearly, the postbellum longevity of proslavery ideas morphed into a defense of racism that affected later developments in American religious and political history.” Os americanos do sul do país entenderam que a derrota na Guerra Civil foi uma forma utilizada por Deus para puni-los em virtude de sua arrogância e orgulho, não por cumplicidade na escravidão. Para eles Deus não era contrário à escravidão ou desejava seu encerramento. Logo, à luz dessa convicção, estavam totalmente amplamente de que sua causa, apesar da derrota, era justa e correta.

<sup>16</sup>“Frequently had proclaimed that a Christian millennium was not far away. Theirs was an age of great revivals that, if continued, seemed capable of bringing the majority of the citizenry to Christ. National and even world, reforms would mark this marvelous Christian millennial era. Already American Christianity was identified with the freedoms of democracy. Progress toward other reforms was apparent on numerous fronts. Drinking, Sabbath-breaking, prostitution, Romanism, and Freemasonry all were opposed by formidable organizations (...) Surely a golden age was at hand.”

É questionável se realmente, no século XIX, a maioria dos americanos se converteu e buscou viver um estilo de vida cristão, em oposição ao que ocorre hoje. Contudo, [é certo que] apenas uma pequena minoria de americanos teria questionado intelectualmente os princípios do protestantismo evangélico antes de 1877. A maioria considerava a Bíblia como a verdade, quer buscassem praticar os seus ensinamentos ou não.<sup>17</sup>

O termo *Gilded Age* foi cunhado por Mark Twain e Charles Dudley Warner, que em sua obra homônima, satirizavam o período que entendiam ser marcado por sérios problemas sociais cobertos por uma fina camada de ouro (CASHMAN, 1993, p. 2). Em sintonia com Twain, Lambert (2008, p. 74-75) assinala que este termo qualifica um momento que,

Na superfície era um tempo de brilho deslumbrante, manifestado pela riqueza reluzente daqueles magnatas da indústria que fizeram fortunas do aço, petróleo, companhias ferroviárias, financiamentos e transportes marítimos (...) como Twain assinalou, a superfície dourada da *Gilded Age* mascarou uma face interior tenebrosa e miserável de iniquidades sociais, pobreza perturbadora e corrupção política.<sup>18</sup>

Completando a avaliação de Lambert, Marsden (1991, p. 10) afirma que este período, muito bem dissecado por Twain, foi também uma “era marcada pelo assassinato de dois presidentes, o *impeachment* de outro, um processo eleitoral fraudulento, e uma excessiva ganância e corrupção política e empresarial”. No seu entendimento

Um verniz de piedade de Escola Bíblica Dominical cobria quase tudo na cultura; no entanto, a retórica de idealismo e virtude não parecia mais tocar o cerne do materialismo dos interesses políticos e empresariais. Externamente o protestantismo prosperava. Poucos protestantes duvidavam de que era deles uma ‘Nação Cristã’. Apesar da religião na América ser voluntária, uma versão protestante do ideal medieval de ‘Cristandade’ ainda prevalecia. Os líderes protestantes afirmavam que a civilização americana era essencialmente ‘cristã’. Os princípios cristãos mantinham a coesão da nação ao prover uma sólida base de moralidade na sociedade. Sem princípios para governar a responsabilidade individual e social, a democracia seria inviabilizada e a nação cairia em tirania e ruína. Tais alegações eram plausíveis. Apesar de nunca ter sido precisamente ‘cristã’, a civilização americana mantinha-se unida, em parte, por um conjunto compartilhado de valores que possuía um amplo componente protestante. As crianças eram

---

<sup>17</sup> “Whether a higher percentage of Americans actually converted and attempted to live a Christian lifestyle in the nineteenth century as opposed to today is questionable, but only a small minority of Americans would have intellectually challenged the tenets of evangelical Protestantism before 1877. The majority of Americans took the truth of the Bible for granted whether or not they attempted to live out its teachings.”

<sup>18</sup> “On the surface it was a time of dazzling brilliance, manifested by the glittering wealth of those industrial magnates who made fortunes from steel, oil, railroads, finance, and shipping (...) Twain pointed out, the Gilded Age’s golden surface masked a dark and miserable underside of social inequities, wrenching poverty, and political corruption.”

instruídas desde a tenra idade a obedecer às regras, e, virtualmente, cada criança conhecia os Dez Mandamentos, o valor do trabalho, e a ideia de que a virtude deveria ser recompensada. Durante a Era Dourada estes princípios eram ensinados não apenas nos lares, mas também nas escolas públicas.<sup>19</sup>

Desta forma, os ideais culturais prevalecentes eram mantidos e transmitidos para as gerações seguintes, fazendo com que as “virtudes” do *american way of life* fossem apresentadas em uma estrutura majoritariamente protestante. Na avaliação de Howe (2007, p. 130-131), essa ampla extensão e influência do protestantismo evangélico pode ser qualificada como o “equivalente funcional de uma igreja oficial”, pois os adeptos desta vertente religiosa concebiam os EUA como uma “comunidade cristã em que os membros compartilhavam responsabilidade”. Tal contexto conduziu Noll (2002, p. 14, grifo do autor) à conclusão de que, na década de 1830 o “Deus do evangélicos” havia se tornado em o “Deus da América”. Este autor afirma que no período em questão, “A síntese de evangelicalismo, republicanism e senso comum tornou-se, não apenas o mais poderoso sistema de valores *na* nação, mas também o mais poderoso sistema de valores *a definir* a nação”. Noll assinala ainda que

No início do século XIX, o evangelicalismo era a religião não-oficial do Estado em uma nação que havia rejeitado religiões oficiais. Por causa das circunstâncias vigentes antes, durante e depois da Guerra Revolucionária, que conduziu a essa oficialização informal, tanto políticos republicanos quanto filósofos de senso moral foram sacralizados (...) A questão significativa para uma história da teologia é a realidade reflexiva: se a confluência do protestantismo reavivalista com o republicanism e *valores morais de senso comum* ajudou os evangélicos a construir a América, contribuiu igualmente para migrar seu discurso a respeito da América para um discurso sobre Deus. (Ibid., p. 208, grifo nosso)<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> “The era marked by the assassination of two presidents and the impeachment of another, a stolen election, and a reign of rampant political and business corruption and greed, was well named by Mark Twain. A veneer of evangelical Sunday-school piety covered almost everything in the culture, but no longer did the rhetoric of idealism and virtue seem to touch the core of the materialism of political and business interests (...) Outwardly Protestantism prospered. Few Protestants doubted that theirs was a ‘Christian Nation.’ Though religion in America was voluntary, a Protestant version of the medieval ideal of ‘Christendom’ still prevailed. American civilization, said Protestant leaders, was essentially ‘Christian.’ Christian principles held the nation together by providing a solid base of morality in the citizenry. Without principles to govern individual and social responsibility, democracy would be impossible and the nation would fall into tyranny and ruin. Such claims were plausible. American civilization, while never ‘Christian’ in a strict sense, was held together in part by a shared set of values that had a large Protestant component. Children were taught from an early age to play by the rules, and virtually everyone knew the Ten Commandments, the value of work, and the idea that virtue should be rewarded. During the Gilded Age these principles were still taught not only in the homes but also in the public schools.”

<sup>20</sup> “By the early nineteenth century, evangelicalism was the unofficially established religion in a nation that had forsworn religious establishments. Because of the circumstances before, during, and after the Revolution that led to this informal establishment, republican politics and moral-sense philosophy were both sacralized (...) The significant matter for a history of theology is the reflexive reality: if a confluence of revivalistic Protestantism with republicanism and *commonsense moral reasoning* helped evangelicals build America, it led as well to the migration of speech about America into their talk about God.” Lambert declara que os “valores morais de senso

Logo, os evangélicos saíram da marginalidade dos tempos coloniais para o domínio cultural no século XIX. Contudo, é digno de nota que, como destaca Lambert (2008, p. 43), “a fórmula para a unidade protestante continha as sementes da desunião”. E explica esta afirmação, declarando que

Este amálgama sacro-secular produziu uma síntese protestante que conduziu a uma unidade sem precedentes entre os americanos. Mas houve um revés na amalgamação. O protestantismo e os valores morais de senso comum injetaram tanto individualismo e liberdade no protestantismo americano, que grupos com interesses próprios destroçaram a união da igreja na questão da escravidão (Ibid., p. 43)<sup>21</sup>.

Portanto, durante a *Gilded Age* já havia sementes de discórdia sendo plantadas. Diferentes formas de interpretação e prática do texto bíblico já floresciam e frutificavam. Nesse período, os americanos foram expostos a três maneiras diferentes de interpretação da mensagem das Escrituras. A primeira delas foi o “evangelho da riqueza”, que proclamava e media o sucesso humano e bênção divina pela aquisição pessoal de bens materiais. A segunda, em franca rejeição à alternativa antes exposta, foi o “evangelho à moda antiga”, que destacava o chamado dos indivíduos ao arrependimento dos pecados cometidos, e a seguir a Cristo como o único e suficiente Salvador e Senhor pessoal. A terceira forma de exposição protestante à época foi o denominado “evangelho social”. Seus militantes tornaram-se ativistas sociais, que criticavam a busca ilimitada por riqueza e poder pessoais da parte de um grupo, enquanto outros grupos permaneciam relegados a uma vida de miséria. Denunciavam a corrupção do governo, e atuavam desejando encontrar solução para os problemas resultantes da pobreza e injustiça social (Ibid., 2008, p. 76-77).

Além destas interpretações conflitantes dentro do movimento, a era dourada reservava um desafio para a hegemonia do protestantismo evangélico americano, pois acabou por alterar profundamente a composição predominantemente protestante dos EUA. As oportunidades de emprego e terra cultivável que o país oferecia acabaram por atrair pessoas de diversas

---

comum conforme definidos pelo Iluminismo escocês do século XVIII, afirmaram haver um senso moral inato a todas as pessoas que, se propriamente cultivado, agiria como um confiável guia para determinar a forma correta de agir” Frank LAMBERT. *Religion in American politics*, p. 43

<sup>21</sup> “This sacred-secular amalgam produced a Protestant synthesis that led to unprecedented unity among Americans. But there was a downside to the amalgamation. Republicanism and commonsense moral reasoning injected American Protestantism with so much individualism and freedom that self-interested parties shattered church unity on the question of slavery.”

nacionalidades, incrementando a diversidade étnica, cultural e religiosa no país. E essa imigração étnica e religiosamente diversificada

Engrossou as fileiras dos católicos cujo número, pela estimativa de alguém, ultrapassou o número combinado de membros das cinco principais denominações nos Estados Unidos, no final do século. Apesar de ser muito menor numericamente, os imigrantes judeus também fizeram sua presença ser percebida na vida cultural e intelectual da América. Além disso, religiões nacionais, como as Testemunhas de Jeová (1872), Ciência Cristã (1879) e o Pentecostalismo (1906) somaram-se ao pluralismo religioso da nação (LAMBERT, 2008, p.76)<sup>22</sup>.

### **1.3 Curva descendente do protestantismo: perda de atratividade e visibilidade (1890-1917)**

Nas cinco décadas que se sucederam à Guerra de Secessão (1861-1865), os EUA passaram por uma transformação econômica, social e cultural, impulsionada pela industrialização, levando o país a alcançar o maior potencial industrial por ocasião da Primeira Grande Guerra Mundial. De acordo com Lambert (Ibid., p. 74),

A capacidade produtiva não foi a única a ser incrementada. A industrialização mudou a forma com que a América fazia negócios, dando origem a grandes negócios em forma de grandes corporações e consórcios que mobilizaram considerável quantidade de capital e empregaram milhares de trabalhadores. Ao mesmo tempo o lugar de trabalho mudou para milhões de assalariados. Na verdade, o censo de 1890 indica que a força de trabalho da nação havia mudado de predominantemente agrícola para predominantemente industrial. Além do mais, a industrialização foi acompanhada pela urbanização, com as cidades agindo como magnetos para o capital e trabalho. Por volta de 1920, pela primeira vez, mais americanos viviam nas cidades do que na área rural. Milhões de imigrantes do sul e norte da Europa e da Ásia ocidental chegaram para trabalhar nas fábricas, moinhos, refinarias e redes nacionais de transportes da nação, que se encontravam em expansão. E com eles veio a bagagem religiosa e cultural que desafiaria sua dominante cultura protestante anglo-saxônica.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> “Swelled the ranks of Catholics, so that by one estimate, at century’s end the number of Catholics in the United States outnumbered the combined membership of the top five Protestant denominations. Though a much smaller number, Jewish immigrants also made their presence known in America cultural and intellectual life. Further, new homegrown religions such as Jehovah’s Witnesses (1872), Christian Science (1879), and Pentecostalism (1906) added to the nation’s religious pluralism.”

<sup>23</sup> “Not only was productive capacity increased; industrialization changed the way that America did business, giving raise to big business in the form of large corporations and trusts that mobilized huge amounts of capital and employed thousands of workers. At the same time, the workplace changed for millions of wage earners; in fact, the census of 1890 indicated that the nation’s workforce had shifted from being predominantly agricultural to predominantly industrial. Moreover, industrialization was accompanied by urbanization, with cities acting as magnets for capital and labor. By 1920, for the first time, more Americans lived in cities than in the countryside. Millions of immigrants from southern and eastern Europe and from East Asia arrived to work in the nation’s



Como podemos perceber, o final do século XIX e as primeiras décadas do séc. XX trouxeram diversos desafios de ordem intelectual e sociocultural para os protestantes na Grã-Bretanha e Estados Unidos. Tais desafios resultaram em um forte impacto que abalou todo o edifício de sua teologia. No nosso entendimento, esse contexto de desafios para a teologia protestante nos EUA pode muito bem ser qualificado com a expressão “controvérsia entre modernistas e fundamentalistas”.

O liberalismo teológico, também conhecido como “modernismo teológico”, constitui-se, no dizer de Harry Emerson Fosdick (1993, p. 426), “a grande mudança no pensamento teológico, ocorrida em fins do século XIX. A característica principal é o desejo de adaptar as ideias religiosas à cultura e formas de pensar modernas”. O liberalismo teológico teve sua origem na Alemanha, onde convergiram várias correntes teológicas e filosóficas no século XIX. O pensamento alemão teve um impacto profundo sobre a teologia britânica e americana, mas movimentos autóctones nestes dois países moldaram de modo significativo o desenvolvimento do liberalismo teológico.

Os simpatizantes e defensores americanos do modernismo teológico, após estudarem nos principais centros de difusão do pensamento liberal (principalmente a Alemanha), retornaram aos EUA e passaram a ensinar nos seminários teológicos protestantes, disseminando a nova perspectiva teológica, segundo a qual a Bíblia é tão “cheia de contradições” quanto outros escritos antigos. Associada a esta nova tendência, a então recente teoria da evolução de Darwin passou a minar a confiança na suposta veracidade *empírica* das Sagradas Escrituras. A nova maneira de encarar a Bíblia começou a cativar coração e mente de muitos outros teólogos americanos. À luz desses fatos, a interpretação ortodoxa de uma cultura protestante americana foi paulatinamente desafiada pelas concepções do método histórico-crítico, da filosofia existencialista, do estudo das religiões comparadas e da teoria da evolução das espécies. Nesse contexto, os defensores do liberalismo teológico afirmaram, por fim, que a Bíblia é um livro imperfeito e, conseqüentemente, contém erros (HEFLEY, 1991, p. 14, 26).

Sabemos que a teoria da evolução de Darwin teve por objetivo explicar como surgiram as diferentes espécies vivas e seu processo de mutação. Ela foi popularizada por sua

---

factories, mills, refineries, and expanding transportation networks. And with them came religious and cultural baggage that would challenge their dominant Anglo-saxon, Protestant culture.”

obra *A Origem das Espécies*, onde ele assinala que os seres humanos e a vida animal como um todo passaram por uma longa etapa evolutiva, consequência de um processo gradual de seleção natural. Ao difundir tais ideias a teoria darwiniana da seleção natural entrava em rota de colisão frontal com a concepção criacionista, que concebe o mundo como tendo sido projetado por um ser divino que o regula. Enquanto esta compreensão tradicional que se baseia no livro de Gênesis afirma que o ser humano e o universo foram originados por um ato voluntário e consciente de Deus, a concepção de Darwin a contradiz frontalmente, afirmando que a natureza não possuía nenhum propósito pré-estabelecido.

Segundo Numbers e Stenhouse (2001, p. 176), “desde a publicação de ‘A Origem das Espécies’, de Charles Darwin, em 1859, uma tempestade de controvérsias tem grassado entre teólogos e cientistas”, e prosseguem, afirmando que “alguns proponentes da teoria de Darwin elevaram-na à posição de um paradigma a ser usado para reinterpretar a experiência humana. Outras pessoas têm identificado a teoria da evolução como obra do diabo, sem qualquer mérito científico”. E completam sugerindo que “a maioria das pessoas se posiciona em algum lugar entre estas duas opiniões”.

Dentro desta perspectiva, Garrett (2010, p. 218) assinala que a obra de Darwin, mais do que impactar a teologia cristã tradicional, apresenta um conceito de evolução biológica que impactou também todas as disciplinas relacionadas com as doutrinas cristãs da criação e do ser humano. Talvez a aceitação da plausibilidade da teoria evolucionista nos EUA possa ser considerada a mais importante mudança ocorrida no âmbito da teologia cristã naquele país. O darwinismo causou um impacto direto no teísmo, na concepção apresentada pela Bíblia a respeito da origem do homem e do mundo, bem como no próprio modo cristão de compreender a natureza e o destino humano. Marsden (1991, p. 13) afirma que

A publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, em 1859, desencadeou uma crise intelectual para os cristãos que nenhuma pessoa instruída poderia ignorar. O darwinismo focalizou a questão na confiabilidade dos primeiros capítulos de Gênesis. Mas o assunto mais amplo era se a Bíblia poderia ser considerada confiável. A alta-crítica alemã, ao questionar a historicidade de muitos relatos bíblicos, havia se desenvolvido durante mais do que uma geração, estando, então, altamente sofisticada na época da Guerra Civil, ocasião em que se tornou amplamente conhecida na América. Seria difícil superestimar a importância crucial da absoluta integridade da Bíblia na maneira integral evangélica americana de pensar no século XIX. Quando esta pedra angular começou a ser abalada,

ajustes maiores precisaram ser realizados no edifício evangélico, de cima para baixo.<sup>24</sup>

O forte impacto da teoria da evolução nos EUA pode ser constatado nas palavras de Charles Eliot (2005, p. 20), reitor da Universidade de Harvard. Em 1909 ele mesmo chegou à conclusão de que a partir do darwinismo “os cristãos não teriam mais o monopólio da verdade, pois as ideias dos cientistas, dos secularistas ou dos que professavam outra fé seriam igualmente válidas”. Tal avaliação investe sobre a base de sustentação mesma da visão fundamentalista (e da conservadora também): a inerrância, o literalismo e a inquestionabilidade da Bíblia. Isto faz com que a plausibilidade do darwinismo possa ser vista como o mais importante vetor das mudanças ocorridas no âmbito da teologia cristã naquele país, no fim do séc. XIX e início do séc. XX. De acordo com Queen, Prothero & Shattuck (2009, p. 388), “apesar dos Protestantes desde o século XVII terem suposto que fé, razão e ciência eram compatíveis, a disseminação das teorias de Darwin sobre evolução orgânica nas décadas da Guerra Civil desafiou a síntese anterior”.

O primeiro grande protesto conservador contra tal cenário explodiu na *Baylor University*, no Texas, fundada em 1845 pelo juiz Robert Baylor e por dois missionários, James Huckins e William Tyron. Segundo Hefley (1991, p. 15),

Por volta de 1920 começaram a surgir denúncias de que Grove S. Dow, um professor de sociologia, estava usando um livro-texto em sua aula que sugeria que o homem evoluiu dos macacos. Tomou a frente John Franklin Norris, ele mesmo um graduado pela Universidade Baylor, um ex-editor do *Texas Baptist Standard* e, na ocasião, pastor da Primeira Igreja Batista de Fort Worth, onde uma vez, em um sermão contra a evolução, usou um macaco no púlpito. Norris relatou no *The Searchlight*, um periódico de sua igreja, que Samuel Palmer Brooks, Reitor da *Baylor*, tinha conhecimento a respeito do livro-texto sobre evolução utilizado por [Grove S.] Dow, mas ainda assim permitia que ele o utilizasse na sala de aula. Norris acusou tanto Brooks quanto os líderes da Convenção [Batista] estadual de se recusarem a reconhecer a existência de uma ‘duradoura infidelidade’ na *Baylor*.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> “The publication of Charles Darwin’s *Origins of Species* in 1859 had sparked an intellectual crisis for Christians that no educated person could ignore. Darwinism focused the issue on the reliability of the first chapters of Genesis. But the wider issue was whether the Bible could be trusted at all. German higher criticism, questioning the historicity of many biblical accounts, had been developing for more than a generation, so that was highly sophisticated by the time after the Civil War when it became widely known in America. It would be difficult to overstate the crucial importance of the absolute integrity of the Bible to the nineteenth-century American evangelical’s whole way of thinking. When this cornerstone began to be shaken, major adjustments in the evangelical edifice had to be made from top to bottom.”

<sup>25</sup> “Around 1920 reports began coming that Grove S. Dow, a sociology professor, was using a textbook in his class that implied man evolved from the apes. To the fore came John Franklyn Norris, himself a Baylor graduate, a former editor of the *Texas Baptist Standard* and then pastor of First Baptist Church, Fort Worth where he once

Em consequência desses fatos, o professor Dow renunciou à cadeira na universidade e o ruidoso pastor Norris e sua igreja foram desligados da convenção batista estadual. A relação entre a *Baylor University* e os fundamentalistas permaneceu tensa, até que, em 1990, esta que é a maior universidade batista dos EUA, então sob a reitoria de Herbert H. Reynolds, mudou sua forma de administração, permitindo que a Convenção Batista Geral do Texas passasse a eleger apenas ¼ de sua junta de conselheiros (enquanto antes, a referida Convenção elegia todos os membros do Conselho). O objetivo era ter uma maior independência acadêmica em relação aos fundamentalistas que teriam controlado a denominação a partir de 1979. Em fevereiro de 2011, a Junta Administrativa da Universidade deliberou admitir que até 25% de seu conselho poderia ser formado por cristãos não-batistas, dando fim à tradição de que apenas membros dessa denominação pudessem compor seu corpo administrativo.<sup>26</sup> Desde então, o conflito entre liberdade acadêmica e religiosa na instituição tem prosseguido e se acirrado (HEFLEY, 1991, p. 15; RAY, 1975, p. 53).

De repercussão e impacto infinitamente maior nos EUA, o Processo Scopes consistiu no histórico julgamento de 1925 no qual o professor de biologia John T. Scopes foi criminalmente acusado de violar a lei estadual do Tennessee, ao ensinar a teoria da evolução. A questão central debatida no tribunal foi sobre a legalidade ou não do ensinamento de tal teoria em escolas públicas naquele estado da federação. A legislatura do Tennessee havia recentemente votado a ilegalidade desta prática. Apesar de ser um julgamento estadual, estavam em jogo as implicações relativas à educação pública em outros lugares do país. A questão principal era se as juntas escolares ou governos estaduais tinham ou não legitimidade para decidir, com base em orientações religiosas, qual parte do conhecimento científico devia ser excluído do currículo escolar (MARTIN, 1996, p. 15).

Por volta de 1931, após o famoso *Scopes Monkey Trial*, o movimento fundamentalista encontrou-se intelectualmente falido, sem lideranças expressivas e exposto à uma espécie de vergonha pública nacional. Como menciona Martin (Ibid., p. 15),

---

used a monkey in the pulpit in a sermon against evolution. Norris charged his church paper, The Searchlight, that Baylor President Samuel Parker Brooks knew about Dow's evolutionary textbook, but still permitted him to use it in the classroom. Norris accused both Brooks and the state convention leaders of refusing to recognize the 'longstanding infidelity' at Baylor."

<sup>26</sup>IDENTITY crisis. Disponível em: <<http://www.baylor.edu/alumni/magazine/0304/news.php?action=story&story=22168>>. Acesso em: 11.09.2013; BAYLOR will allow non-baptists on its board. Disponível em: <[http://www.insidehighered.com/news/2011/02/14/baylor\\_will\\_allow\\_non\\_baptists\\_on\\_its\\_board](http://www.insidehighered.com/news/2011/02/14/baylor_will_allow_non_baptists_on_its_board)> Acesso em: 11.09.2013>

Apesar de ter aparentemente vencido o caso, o movimento fundamentalista foi severamente afetado no julgamento Scopes, tanto pela perda de seu dinâmico e respeitado líder [W. J. Bryan] quanto pelo ridículo a que foi exposto na imprensa nacional e internacional. Em menos de cinco anos, a despeito dos intensos sentimentos de milhões de americanos de que o ensino do evolucionismo era diabólico e falso, toda legislação proibindo que ele fosse ensinado nas escolas públicas e faculdades foi repelida, e nenhum sério esforço adicional para legislar sobre o conteúdo da instrução científica foi organizado nos cinquenta anos seguintes.<sup>27</sup>

Em virtude de ter sido implacavelmente combatido e criticado no referido processo, o fundamentalismo perdeu o seu élan inicial. Desde então, o termo “fundamentalismo” passou a ter um significado mais restrito e parecia fadado à extinção (CROMPTON, 2010, p. 3-4). Confirmando esse fato, Wolfe (1990, p. 2) afirma que

Nutridos pelo caráter pecaminoso da vida americana, os protestantes evangélicos, católicos conservadores, judeus ortodoxos, mórmons, e outros adeptos de formas rígidas de fé religiosa haviam se afastado da sociedade dominante, tendo escolhido viver em suas próprias sub-comunidades, enviar seus filhos para escolas confessionais de sua própria tradição, votar em candidatos comprometidos com sua causa e apoiar os seus valores.<sup>28</sup>

Como bem descreve Martin (1996, p. 16-17), a essa altura,

O fundamentalismo parecia ter sido derrotado e relegado a uma posição inferior. Não havia apenas perdido virtualmente cada confronto por ele criado, mas também se encontrava exposto ao ridículo em virtude de sua tendência à rigidez intelectual e ao obscurantismo, por sua propensão a atrair e prestar apoio ao anti-semitismo, anti-catolicismo e outros elementos nativistas e políticos de direita, e pela declaração de que apenas os cristãos poderiam ser [considerados] 100% americanos.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> “Though it had ostensibly won the case, the fundamentalist movement was severely wounded in the Scopes Trial, both by the loss of its most dynamic and respected leader [W.J. Bryan] and by the ridicule to which it was subjected in the national and international press. Within less than five years, despite strong feelings by millions of Americans that evolutionary teaching was diabolical and false, all legislation forbidding its being taught in the public schools and colleges was repealed, and no further serious efforts to legislate the content of scientific instruction was mounted for half a century.”

<sup>28</sup> “Fed up with the sinful character of American life, evangelical Protestants, conservative Catholics, Orthodox Jews, Mormons, and other adherents to strong forms of religious faith have withdrawn from the dominant society, choosing to live in subcommunities of their own, to send their children to schools entrusted to teach the truths of their tradition, and to vote for candidates pledged and support their values.”

<sup>29</sup> “Fundamentalism appeared to have been defeated and relegated to a minor position. It had not only lost virtually every confrontation it had been created but had been exposed to ridicule by its tendency toward intellectual rigidity and obscurantism, by its propensity for attracting and lending support to anti-Semitic, anti-catholic, and other nativist and right-wind political elements, and by assertion that only Christians could be 100% American.”

A ruptura da hegemonia sociocultural e política do protestantismo ortodoxo em decorrência do processo de secularização, levou-o a uma reação que podemos entender como sendo o verdadeiro início do *movimento* fundamentalista. A vigorosa resposta ao surgimento do modernismo teológico, que foi o separatismo assumido pelos evangélicos, moldou o evangelicalismo do século XX. Hankins (2008, p. 5) assevera que

Os tradicionalistas e conservadores se tornaram conhecidos como ‘fundamentalistas’ em 1920, quando um pregador batista e editor de revista cunhou o termo. Curtis Lee Laws, do *Watchman Examiner*, disse que um fundamentalista era alguém que estava pronto para o conflito pelos fundamentos da fé. Conservadores presbiterianos na Universidade e Seminário de Princeton haviam sido os primeiros a tentar identificar os fundamentos da fé, em 1910, em resposta às tentativas modernistas de mudar a Confissão de Fé de Westminster, que era o credo doutrinário dos presbiterianos. Os cinco pontos presbiterianos eram: (1) a inerrância e completa autoridade da Bíblia; (2) o nascimento virginal de Cristo; (3) a expiação substitutiva de Cristo; (4) a ressurreição corpórea de Jesus; e (5) a autenticidade dos milagres. Em 1920, muitos fundamentalistas substituíram a autenticidade dos milagres pela doutrina mais específica da segunda vinda literal de Cristo. Em meio ao esforço presbiteriano de identificar os fundamentos da fé e o completo florescer do fundamentalismo em 1920, dois milionários californianos patrocinaram a publicação dos doze volumes teológicos conhecidos como *The Fundamentals*. Eles foram enviados para praticamente cada pastor protestante, líder de juventude, e diretor de YMCA e YWCA no país (...) os amplos volumes lidavam com questões como evolução e alta-crítica das Escrituras, a relação do cristianismo evangélico com a ciência no sentido mais amplo, o viver cristão diário, evangelismo, missões e assim por diante. Além disso, os volumes popularizaram o termo ‘fundamentos’, conduzindo ao cunhar do termo ‘fundamentalista’ por Law, anos mais tarde.<sup>30</sup>

#### **1.4 Plantando a semente: duas décadas de isolamento produtivo (1920-1940)**

---

<sup>30</sup>“The traditionalists and conservatives become known as ‘fundamentalists’ in 1920, when a Baptist preacher and magazine editor coined the term. Curtis Lee Laws of the *Watchman Examiner* said that a fundamentalist was one who was ready to do ‘battle royal’ for the fundamentals of the faith. Presbyterian conservatives at Princeton University and Seminary had first attempted to identify the fundamentals of the faith in 1910 in response to modernist attempts to change the Westminster Confession of Faith, which was the doctrinal creed of Presbyterians. The Presbyterian five point were: (1) the inerrancy and full authority of the Bible; (2) the virgin Birth of Christ; (3) Christ’s substitutionary atonement; (4) the bodily resurrection of Jesus; and (5) the authenticity of miracles. In 1920, many fundamentalists changed the authenticity of miracles to the more specific doctrine of Christ’s literal second coming. In between the Presbyterian effort to identify the fundamentals of the faith and the full flowering of fundamentalism in the 1920, two Californian millionaires sponsored the publication of twelve pamphlet volumes of theology known as *The Fundamentals*. They were mailed to virtually every Protestant preacher, youth leader, and YMCA and YWCA director in the country and in the words of historian George Marsden served as early fundamentalism’s ‘tour de force.’ The wide-ranging pamphlets dealt with issues of evolution and higher criticism of scripture, the relationship of evangelical Christianity to science more broadly; daily Christian living, evangelism, missions, and so forth. Moreover, the volumes popularized the term fundamentals, leading to Laws’s coining of the term ‘fundamentalist’ a few years later.”

Como já indicamos, nas primeiras décadas do séc. XX as denominações religiosas do norte dos EUA envolveram-se numa batalha intelectual denominada “controvérsia fundamentalista-modernista”. Na década de 1920 os modernistas alcançaram a vitória na *Northern Baptist Convention* e *Northern Presbyterian Church*, devido, majoritariamente, ao fato que muitos que defendiam uma posição central no conflito eram adeptos da teoria da “unidade em meio à diversidade”. Segundo esta teoria, as referidas denominações deveriam acolher os dois pontos-de-vista antagônicos, ou seja, o liberalismo e o fundamentalismo teológicos. Esta posição mostrou-se insuficiente, ainda que pragmática. O fato é que nas décadas de 1920 e 1930 os fundamentalistas reagiram de forma dividida ao modernismo. Muitos tornaram-se francamente separatistas, entendendo ser imperiosa a separação institucional, teológica e até mesmo física das denominações dominadas pelo liberalismo teológico. Esta orientação deu vida aos típicos fundamentalistas americanos, definidos pelo historiador George Marsden (2006, p. 4) como “cristãos evangélicos (...) que, no século XX, se opuseram militantemente tanto ao modernismo em teologia quanto às mudanças culturais que o modernismo endossava”. Além desta definição, que pode ser entendida como uma qualificação erudita do fundamentalismo, o mesmo autor declara também que o fundamentalista americano é

Um cristão evangélico que milita em oposição à teologia liberal nas igrejas, ou às mudanças dos valores culturais ou das convenções morais, como as associadas ao ‘humanismo secular’ (...) Os fundamentalistas são um subtipo de evangélicos para os quais a militância é crucial à sua percepção [de mundo]. Eles não são apenas conservadores religiosos. São conservadores que se posicionam e lutam contra seus opositores (Idem, 1991, p. 3)<sup>31</sup>.

Já para Almond, Sivan & Appleby (1995, p. 402) o fundamentalismo não é nem um novo movimento religioso, nem uma expressão tradicional, conservadora ou ortodoxa da fé e prática religiosas antigas ou pré-modernas. Para esses autores, ele é

Um híbrido de ambos os tipos de formas religiosas, e pertence a uma categoria à parte. Enquanto os fundamentalistas afirmam preservar a ortodoxia (crença correta) ou a ortopraxia (comportamento correto), e defender e conservar tradições religiosas e formas tradicionais de vida da erosão, o fazem criando novos métodos, formulando novas ideologias, e adotando os mais atuais processos e estruturas organizacionais. Alguns

---

<sup>31</sup> “An American fundamentalist is an evangelical who is militant in opposition to liberal theology in the churches or to changes in cultural values or mores, such as those associated with ‘secular humanism’ (...) fundamentalists are a subtype of evangelicals and militancy is crucial to their outlook. Fundamentalists are not just religious conservatives, they are conservatives who are willing to take a stand and to fight.”

desse novos métodos, estruturas, ideologias e processos parecem estar em direta violação das crenças históricas reais, das práticas interpretativas e comportamentos morais das gerações anteriores – ou seja, no mínimo, constitui-se em um significativo afastamento desses precedentes, bem como da prática dos crentes conservadores ou ortodoxos contemporâneos. De fato, os fundamentalistas frequentemente encontram falhas nos demais crentes que querem conservar a tradição, mas não estão dispostos a criar formas inovadoras de lutar contra as forças da erosão. Em outras palavras, os fundamentalistas argumentam que ser ‘meramente’ um conservador ou um tradicionalista nestes tempos ameaçadores não é o suficiente. Ao mesmo tempo, os fundamentalistas rejeitariam a sugestão de que eles mesmos estão fazendo algo radicalmente novo. Um elemento crucial de sua retórica e auto-compreensão é a afirmação de que os seus programas inovadores são baseados na autoridade do passado sagrado, quer este passado seja representado em um texto privilegiado ou tradição, ou no ensino de um líder carismático (ALMOND, SIVAN & APPLEBY, 1995, p. 402)<sup>32</sup>.

Em sintonia com tal avaliação, Marsden (1991, p. 1) sugere que “um fundamentalista é um evangélico que está zangado a respeito de algo”, e completa afirmando que isto “parece simples”, mas é uma definição “bastante fiel. Até mesmo Jerry Falwell já a adotou como uma breve definição de fundamentalismo, que repórteres costumavam citar”. Além desta definição informal, pode-se declarar, de uma maneira mais precisa, que o mesmo termo denota “um evangélico que é militante em oposição à teologia liberal nas igrejas, ou a mudanças nos valores ou costumes culturais, como os associados ao ‘humanismo secular’”. Ambas definições indicam que o “os fundamentalistas são um subtipo de evangélicos, e a militância é crucial à sua posição. Os fundamentalistas não são apenas conservadores religiosos, eles são conservadores que desejam se posicionar e lutar”.

Durante o final da década de 1920 havia uma opinião popular corrente segundo a qual o movimento fundamentalista estaria em franco processo falimentar, em virtude de sua voz ter praticamente desaparecido do espaço público. Marsden (Ibid., p.61) declara que

---

<sup>32</sup> “A hybrid of both kinds of religious modes, and it belongs in a category by itself. While fundamentalists claim to be upholding orthodoxy (right belief) or orthopraxis (right behavior), and to defending and conserving religious traditions and traditional ways of life from erosion, they do so by crafting new methods, formulating new ideologies, and adopting the latest processes and organizational structures. Some of these new methods, structures, ideologies, and processes seem to be in direct violation of the actual historical beliefs, interpretive practices, and moral behaviors of earlier generations – or to be, at the least, a significant departure from these precedents, as well as from the praxis of contemporary conservative or orthodox believers. Indeed, fundamentalists often find fault with fellow believers who want to conserve the tradition but are not willing to craft innovative ways of fighting back against the forces of erosion. In other words, fundamentalists argue that to be ‘merely’ a conservative or a traditionalist in these threatening times is not enough. At the same time, fundamentalists would reject the suggestion that they are doing something radically new; a crucial element of their rhetoric and self-understanding is the assertion that their innovative programs are based on the authority of the sacred past, whether that past be represented in a privileged text or tradition, or in the teaching of a charismatic leader.”



O fundamentalismo parecia estar em descontrole e a maioria dos observadores considerava que ele havia se queimado e iria desaparecer para sempre. Críticos geralmente haviam assumido que o fundamentalismo tinha sido, de maneira ampla, o produto da cultura rural, e que a partir da expansão da educação moderna anterior, ele perderia sua base social.<sup>33</sup>

Ao contrário dessa interpretação de matriz francamente secularista, o fundamentalismo protestante americano estava isolado, sim, mas não inativo ou realizando ações improdutivas. Como o próprio Marsden descreve, o movimento “não estava desaparecendo, mas se realinhando. Incapaz de controlar as maiores denominações do norte e a cultura política, os fundamentalistas continuaram a fazer aquilo no que eram melhores: evangelizar e organizar igrejas locais” (Ibid., p. 61). De fato, como indica Martin (1996, p. 17), “o cristianismo fundamentalista, realmente, atravessou um deserto, mas não havia sido sepultado”.

A verdade é que o referido movimento estava em franco desenvolvimento, estendendo uma rede de organizações paraeclesiásticas, e estabelecendo uma série de enclaves que, de maneira silenciosa, mas efetiva, contribuíram para sua sobrevivência e reestruturação nas duas décadas seguintes. Os calorosos debates internos versavam sobre temas como o papel feminino na liderança da igreja, a separação do mundo e a importância da erudição. Carpenter (1999, p. 76) afirma que o fundamentalismo nunca esteve estagnado ou agiu somente como um movimento reacionário. Antes, é um movimento que se baseia em “uma ‘teologia em evolução’, que está sujeita a debate e dissensão: uma teologia que se adapta à mudança dos tempos”.

Como seu discurso não conseguia prevalecer nas denominações majoritárias do norte do país e nem influenciar diretamente a cultura política, os fundamentalistas, no afã de difundir sua mensagem, utilizaram-se de meios diversos, tais como, por exemplo, movimentos de juventude (como entretenimento alternativo e instrução espiritual), evangelização e abertura de novas igrejas e, talvez mais significativamente, apropriaram-se dos dispositivos da florescente indústria dos meios de comunicação de massa para difundir sua mensagem, especialmente através da poderosa nova mídia radiofônica, sobretudo, inicialmente, em sua dimensão local. Marsden (1991, p. 47,61) assinala que os fundamentalistas foram “mestre dos

---

<sup>33</sup> “Fundamentalism seemed to be in disarray, and most observers assumed that it had burned itself out and would soon disappear forever. Critics typically assumed that fundamentalism was largely the product of rural culture and that once modern education spread it would lose its social base.”

meios de comunicação de massa, e rapidamente se adaptaram ao rádio” com vistas à evangelização. De fato, principiando nas emissoras locais, os pregadores conservadores expandiram-se paulatinamente também para aquelas de alcance regional, e até mesmo nacional. Desta forma, tiveram acesso a milhões de radio-ouvintes, de forma comparável ao que os televangelistas fazem hoje. De acordo com este historiador americano,

Certamente um dos mais notáveis desenvolvimentos na religião americana desde 1930 foi a reemergência do evangelicalismo como uma força na cultura americana. Provavelmente, era o menos provável de ser predito em 1930. Parecia que os fundamentalistas tinham sido vencidos nestas maiores denominações do norte do país, onde haviam surgido sérios desafios durante a década de 1920, e onde os progressistas estavam no controle. Tudo o que restou para ser feito, de acordo com as teorias sociológicas prevalecentes, foram operações de remoção. A religião conservadora morreria na medida em que a modernidade avançasse. O sul retrógrado se tornaria mais parecido com o norte industrializado. Os fundamentalistas tinham a sua própria versão da teoria, supondo que a secularização avançaria regularmente nas igrejas e na cultura até o retorno de Cristo. Poucos imaginavam que o sul ascenderia novamente para dar o tom da forma cultural religiosa de grande parte da nação (MARSDEN, 1991, p. 63-64)<sup>34</sup>.

Não obstante o fato que durante os anos de 1925 a 1950 o movimento fundamentalista parecesse invisível para os que dele não faziam parte, a partir da década de 1940 ele começou a dar provas contundentes de que não apenas havia sobrevivido, como também reemergiria como um movimento público extremamente próspero e influente. Marsden (Ibid., p. 47, 64) ainda indica que o evangelicalismo de então consolidou-se através de uma “minoría cognitiva” que, no entanto,

Emergiu como uma maioria sociocultural (...) Os reformadores neo-evangélicos do fundamentalismo estavam entre os primeiros a antecipar a possibilidade de um ressurgimento evangélico. Na verdade, na década de 1940, eles conversavam grandiloquentemente não apenas sobre tal retorno, mas também a respeito do ‘restabelecimento das teses e princípios fundamentais de uma cultura ocidental’ e, como declarou Carl Henry, ‘[como

---

<sup>34</sup> “Certainly one of the most remarkable developments in American religion since 1930 has been the reemergence of evangelicalism as a force in American culture. Probably it is the one least likely to have been predicted in 1930. Fundamentalism appeared to have been defeated in those major northern denominations in which it had raised serious challenges during the 1920s, and progressives were in control. All that remained to be carried out, according to prevailing sociological theories, were mopping-up operations. Conservative religion would die out as modernity advanced. The backward South would become more like industrialized North. Fundamentalist had their own version of this theory, expecting secularization to advance steadily in churches and culture until Christ returned. Few thought the South would rise again to set the religious cultural tone form much of the nation.”

um] fundamentalismo recriado, levemente temperado, o cristianismo evangélico poderia ‘conquistar a América’.<sup>35</sup>

A partir deste momento ocorre uma mudança no significado do termo “fundamentalismo”. Originalmente, ele era apenas o nome dado à ala conservadora militante da coalizão evangélica, que perdeu seu protagonismo inicial por volta da década de 1930. A partir deste momento,

O termo ‘fundamentalismo’ começou a tomar um sentido mais limitado. Muitos fundamentalistas estavam abandonando as principais denominações protestantes, essencialmente aquelas associadas com a Federação Ecumênica (depois, Nacional) do Concílio de Igrejas. Tendo eles próprios feito esta mudança, os fundamentalistas passaram a considerar a separação de tais denominações um teste da fé verdadeira. A mudança na terminologia foi ocorrendo gradualmente, mas, por volta da década de 1960, o termo ‘fundamentalista’ normalmente significava ‘separatista’ e não incluía mais muitos dos conservadores que faziam parte das principais denominações. (...). Os fundamentalistas, então, se tornaram uma autodesignação mais específica. Apesar de pessoas fora do movimento usarem o termo de forma mais ampla para designar qualquer conservador militante, aqueles que se autodenominam fundamentalistas são predominantemente batistas dispensacionalistas separatistas (MARSDEN, 1991, p. 3-4)<sup>36</sup>.

Esta mudança de sentido do termo “fundamentalista” ocorreu em decorrência dessa cisão na ala conservadora militante evangélica, quando emergiu de dentro dela um movimento independente e separatista, bem definido no cenário religioso americano, e que fez questão de se diferenciar do grupo que integrava. Normalmente os fundamentalistas se orgulhavam de se auto-intitular como tais, pois entendiam como extremamente necessária a separação daqueles que consideravam terem se corrompido na interpretação e prática da fé.

### **1.5 O frustrado sonho modernista da unidade evangélica**

---

<sup>35</sup> “has emerged as a sociocultural majority (...) The neo-evangelical reformers of fundamentalism were among the first to anticipate the possibility of an evangelical resurgence. Already in the 1940s they were talking grandiloquently not only about such a comeback, but even about the ‘restating of the fundamental thesis and principles of a Western culture’ and, as Carl Henry put it, ‘remaking fundamentalism could be tempered slightly, evangelical Christianity could ‘win America’.”

<sup>36</sup> “The term ‘fundamentalism’ began to take on a more limited meaning. Many fundamentalists were leaving the mainline Protestant denominations, essentially those associated with ecumenical Federal (later National) Council of Churches. Having made this move themselves, fundamentalists began to make separation from such denominations a test of true faith. The change in terminology was gradual; but by the 1960s ‘fundamentalist’ usually meant separatists and no longer included the many conservatives in mainline denominations (...) Fundamentalism then has become a rather specific self-designation. Though outsiders to the movement sometimes use the term broadly to designate any militant conservative, those who call themselves fundamentalists are predominantly separatist Baptist dispensationalists.”

“Durante a década de 1960”, escreveu Carl F. Henry (1980, p. 1060), “eu sonhava com a possibilidade de que uma ampla aliança evangélica pudesse surgir nos Estados Unidos para coordenar efetivamente um impacto nacional no evangelismo, na educação, nas publicações e na ação sócio-política”. Esta afirmação feita por Henry, um dos reconhecidos líderes do evangelicalismo americano<sup>37</sup>, resume a expectativa criada na década de 1960 de uma unidade das operações do movimento, que pudesse de alguma forma influenciar a sociedade como um todo. O ideal de Henry era que o grupo de reformadores evangélicos do fundamentalismo anterior pudesse ser eficaz na mobilização de “uma frente evangelical unida e coesa, remanescente do apogeu do evangelicalismo americano do século XIX” (MARSDEN, 1991, p. 63).

Era necessário que houvesse um líder que pudesse, com seu carisma, catalisar essa unidade evangelical sonhada por Henry, unificando o protestantismo dos EUA, atraindo e representando os evangélicos, inclusive sua ala mais conservadora. Na Bíblia, o livro do Êxodo apresenta uma narrativa segundo a qual o povo de Israel, deixando para trás um longo período de escravidão no Egito, teria atravessado a pés enxutos o Mar Vermelho, sob a condução de seu líder, Moisés, rumo à Canaã, a terra que lhes teria sido prometida por Deus. Por analogia, poderíamos considerar William Franklin “Billy” Graham como um tipo de “Moisés”, pois ele, indubitavelmente, conduziu os protestantes americanos a um novo momento em sua história. Após terem sido relegados a um silêncio obsequioso durante o período de reclusão em seus enclaves internos, os evangélicos voltariam a ter destaque no cenário americano após terem decorrido 20 anos de indiferença pública.

Essa transição teve a contribuição incontestável desse referido ator religioso. Billy Graham, jovem (aos 30 anos) e carismático pregador, surge em cena e torna-se popular em 1949, passando a atrair dezenas de milhares de ouvintes diariamente e contribuindo, de modo indireto, para o retorno e visibilidade do fundamentalismo no espaço público do seu país. Descrevendo bem essa etapa, Reynolds (2009, p. 404) afirma que

O pastor que realmente trouxe o evangelicalismo ao destaque nacional foi Billy Granham, da Carolina do Norte, que desenvolveu um movimento reavivalista conhecido como Juventude Para Cristo. Com slogans como

---

<sup>37</sup> O educador, autor e teólogo Carl F. H. Henry é amplamente conhecido com um dos principais pensadores evangélicos americanos. Foi o editor-fundador da revista *Christianity Today*. É autor de cerca de 35 livros - dentre eles *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (1948) - muitos dos quais influenciaram decisivamente o molde do cristianismo nos EUA.

‘Engrenado com o tempo, mas ancorado à Rocha’, as reuniões de Graham pautaram-se pelo uso da linguagem da cultura popular – música, a presença de celebridades, jogos de perguntas e respostas, e até mesmo mágicas – mas tudo conduzindo para a pregação do próprio Graham. ‘Nós usamos todos os meios modernos para captar a atenção do não convertido’, ele disse, ‘e, então, os acertamos entre os olhos com o evangelho’. Graham conquistou o apoio do magnata da imprensa escrita William Randolph Hearst, que gostou da mistura de patriotismo e moralidade. Hearst disse laconicamente aos jornalistas para ‘colarem no Graham’, e eles o fizeram. Graham tornou-se de fato uma figura nacionalmente conhecida em 1952, em consequência de uma cruzada [evangelística] de cinco semanas, em Washington, D.C., que teve seu encerramento nas escadarias do Capitólio – o primeiro culto religioso formal realizado naquele local.<sup>38</sup>

Surgindo como “herdeiro da coalizão fundamentalista original da década de 1920”, Graham poderia ter sido, certamente, o catalizador da unidade evangelical, sonhada por Carl Henry. No entanto, as expectativas de Henry frustraram-se, pois Graham, que desde a década de 1950 até este início do séc. XXI tem sido a figura-símbolo da corrente neo-evangélica do protestantismo, não conseguiu atrair e representar a ala protestante mais fundamentalista, mais sectária. Para Hankins, Billy Graham, apesar de ser bíblicista, conversionista, crucicentrista e ativista como os demais evangélicos fundamentalistas, tinha algo de muito diferente. Segundo este historiador, este pastor evangélico era um homem envolvido com a cultura religiosa dominante nos EUA, isto é, cultura ecumênica e pluralista, sendo ele mesmo um agente desta vertente cultural-religiosa. Hankins (2008, p. 7) assinala que Graham esteve sempre envolvido

Com a cultura, sendo, senão mesmo, alguém da cultura. Além do mais, cooperou em suas cruzadas com todo tipo de cristão – liberal, conservador, protestante, católico ou ortodoxo. É digno de nota que, a partir da década de 1950, alguns líderes militantes fundamentalistas tornaram-se críticos ferrenhos de Graham, e, algumas vezes, o atacaram violentamente.<sup>39</sup>

Em sintonia com Hankins, Reynolds (2009, p. 404) declara que

---

<sup>38</sup> “The pastor who really brought evangelicalism into the national mainstream was Billy Graham, from North Carolina, who developed a revivalist movement known as Youth for Christ. With slogans like ‘Geared to the Times But Anchored to the Rock,’ Graham’s rallies used the razzmatazz of popular culture – music, celebrities, quizzes, even magicians – but all building up to preaching by Graham himself. ‘We used every modern means to catch the attention of the unconverted,’ he said, ‘and then we punched them right between the eyes with the gospel.’ Graham won the support of newspaper tycoon William Randolph Hearst, who liked the mix of patriotism and morality; Hearst told his journalists laconically to ‘puff Graham,’ and they did. Graham became a truly national figure in 1952 with a five-week crusade in Washington, D.C., ending up on the steps of the Capitol – the first-ever formal religious service to be held there.”

<sup>39</sup> “has been very much in the culture, even if not of it. Moreover, he has cooperated with every kind of Christian – liberal or conservative, Protestant, Catholic, or Orthodox – in his crusades. It is worth noting that from the 1950s forward, some militant fundamentalist leaders have been highly critical of Graham and at times have attacked him viciously.”

Diferentemente dos antigos fundamentalistas, Graham e seus companheiros evangélicos tinham uma preocupação maior em salvar almas do que com a manutenção de uma pureza teológica. Assim sendo, não se recolheram no sectarismo, mas buscaram construir pontes com as principais denominações e com a sociedade americana como um todo.<sup>40</sup>

A consequência inevitável do confronto de tais pontos-de-vista e práticas discordantes foi que, finalmente, como assinala Marsden (1991, p. 62),

Billy Graham havia decididamente rompido com os fundamentalistas separatistas, havia realizado incursões nas maiores denominações, se encontrava com a popularidade em alta e permanecia praticamente o único líder evangélico reconhecido [publicamente].<sup>41</sup>

Considerando a complexa diversidade do movimento evangélico, não apenas em questões teológicas, mas também políticas e sociais, Carl Henry (1980, p. 1060) assevera que

No início da década de 1970 a possibilidade de uma significativa aliança evangélica parecia ser mais remota, e por volta do meio da década havia se dissipado totalmente. Os obstáculos surgiram não apenas por causa das diferenças denominacionais, mas também em virtude dos objetivos opostos [que possuíam]. Ao invés de se unirem em torno de algo realizável, os evangélicos muitas vezes se furtaram a tomar a melhor decisão ainda que fosse para não fazer nada.<sup>42</sup>

O fato é que, invés da tão sonhada unidade, o que se percebe, então, é a diversidade no próprio campo evangélico protestante. Esta “incrível amplitude e diversidade da subcultura evangélica” (KRAPOHL & LIPPY, 1999, p.8) é descrita por diversos historiadores do protestantismo com o uso de metáforas, como “guarda-chuva”, “mosaico” e até mesmo “caleidoscópio” (SMITH, 1986, 128). Estas figuras de linguagem são apropriadamente utilizadas para indicar que os cristãos conservadores não formam um grupo monolítico, coeso. Para a perplexidade daqueles observadores externos ao movimento que consideram os fundamentalistas, os evangélicos e seus diversos matizes como um bloco amalgamado, na realidade eles “representam tendências distintas que estão frequentemente

<sup>40</sup>“Unlike old fundamentalists, Graham and fellow evangelicals were more concerned with saving souls than maintaining theological purity, so they did not retreat into sectarism but sought to build bridges with mainstream denominations and American society as a whole.”

<sup>41</sup>“Billy Graham had decisively broken with the separatist fundamentalists, had made inroads into the major denominations, was immensely popular, and stood almost alone as a recognized evangelical leader.”

<sup>42</sup>“By the early 1970s the prospect of a massive evangelical alliance seemed more remote, and by mid-decade it was gone. Obstacles arose not simply because of denominational differences but also because of rival goals. Instead of uniting on something feasible, evangelicals too often backed away from the best option only to support nothing.”

em conflito” (COX, 1995, p. 62). Desta forma, extinguiu-se a aspiração por um movimento transdenominacional evangélico, que fosse uma proposta viável e unificadora do protestantismo americano, e uma alternativa reformadora do fundamentalismo. Como diz Marsden (1991, p. 76), “no final da década de 1970, ninguém, nem mesmo Billy Graham, podia reivindicar ser o mediador de uma coalizão tão dividida”.

De fato, o evangelicalismo dos EUA pode ser considerado uma unidade apenas em um sentido mais amplo, no que diz respeito às questões essenciais do evangelicalismo, ou seja, “de que a Bíblia é a única autoridade em religião e que o único meio de salvação é uma experiência transformadora de vida pelo Espírito Santo através da fé em Jesus Cristo” (WAKER, 1985, p.17). No demais, este movimento comporta tradições amplamente independentes, e até mesmo divergentes. É justamente este cenário religioso americano de unidade conservadora em meio à diversidade evangelical que forma o pano-de-fundo para a aliança política em torno de “questões de família”, como veremos com mais profundidade no capítulo 2.

## **CAPÍTULO 2: “EM GUARDA!”: O SURGIMENTO DA NOVA DIREITA RELIGIOSA**

A expressão francesa *en garde* refere-se à posição básica do esgrimista e, numa competição, é proferida para anunciar que é permitido ao competidor atacar ou se defender, conforme o caso. Após as décadas de reclusão aos seus enclaves religiosos, os fundamentalistas reaparecem no cenário sócio-político “em guarda”, com armas empunhadas, prontos para o ataque, almejando conquistar o poder de intervenção no espaço público e na vida política e cultural americana. Iniciava-se, então, um conflito cultural decorrente das diferenças entre atores que se pautavam por diferentes formas de compreensão moral e que buscavam a preeminência no espaço público (HUNTER, 1991, p. 42-51). Surgia, então, aquela corrente de ação que ficou conhecida como Nova Direita Religiosa (NDR).

Como uma apropriação indevida da religião civil americana contribuiu para a concepção da NDR? Quais as “ameaças” que levaram os fundamentalistas a temerem uma agenda que supostamente conduziria o país a uma descristianização? Qual foi a expectativa evangélica sobre o mandato de Jimmy Carter, e por que sua gestão frustrou os anseios dos conservadores? Quais foram as atividades utilizadas pelos conservadores para tornarem públicas suas queixas e reivindicações? Quais foram os campos de confronto da divisão cultural americana no final da década de 70 e início da década de 80?

Na primeira parte, apresentamos o equívoco representado pelos que entenderam que a religião civil americana era a religião cristã evangélica, mais notadamente a vertente fundamentalista evangélica. Na segunda parte, discorreremos sobre o surgimento abrupto de Jimmy Carter como candidato à presidência dos EUA, o contexto que levou à sua eleição e quais suas atitudes e omissões que fizeram com que frustrasse as aspirações de protestantes e não-protestantes. Na terceira parte, mencionamos o surgimento da NDR, avaliando os territórios simbólicos do conflito cultural nos EUA.

### **2.1 Religião civil Americana e a concepção de nação cristã: o equívoco**

A Religião Civil Americana (RCA) é a dimensão religiosa pública dos EUA, não identificável com uma religião específica, com potencial para unir todos os cidadãos do país ao redor de suas crenças, linguagens e normas. Cabe aqui um espaço para refletir sobre a



relação da NDR com a RCA pela usurpação que a primeira faz da segunda, no propósito de cristianizá-la. Tal avaliação nos auxiliará a compreender o porquê do discurso de Falwell ter recebido tamanha adesão em um período de tempo relativamente limitado. O principal teórico da RCA é Robert N. Bellah, e além deste usamos as compreensões fundamentalistas de Francis Schaeffer e Jerry Falwell. Por intermédio deles compreenderemos as perspectivas originais sobre o tema em questão, e como os líderes religiosos, dentre eles Jerry Falwell, o mais destacado líder da NDR, intentaram influenciar seus seguidores, repassando-lhes sua visão dos EUA como uma país essencialmente cristão em sua origem.

2.1.1 A América Cristã - Na obra *Listen, America!*, de 1980, escrita por Jerry Falwell como um tipo de manual para divulgação dos fundamentos e propostas da Maioria Moral, ele chama a atenção para sua convicção de que os EUA é um país escolhido por Deus para a realização de um propósito especial, e que havia alcançado um “pináculo de grandeza como nenhuma outra nação na história humana”, porque as suas leis e preceitos haviam sido estabelecidos com base em princípios das Sagradas Escrituras, inclusive nos Dez Mandamentos. Falwell (1980, p. 29, grifo nosso) ainda prosseguiu pontuando que

Deus abençoou esta nação porque no seu princípio ela buscou honrar a Deus e à Bíblia, a inerrante Palavra do Deus vivo. Qualquer estudante diligente da história americana conclui que nossa grande nação foi fundada por homens de Deus, sobre princípios divinos para ser uma *nação cristã*. Nossos Pais Fundadores não eram todos cristãos, mas eram guiados por princípios bíblicos. Eles desenvolveram uma nação baseada nas Sagradas Escrituras. A fundação religiosa da América encontra suas raízes na Bíblia.<sup>43</sup>

Em apenas um parágrafo, Falwell faz quatro referências a Deus e seis à Bíblia Sagrada, relacionando-os à origem dos EUA, saturando, assim, o seu discurso com a ideia de que seu país era logicamente uma nação cristã. Falwell declarou crer que a América era

Uma nação fundada por nossos antepassados como uma nação cristã, como base para a evangelização do mundo. Por duzentos anos Deus abençoou este país mais do que a todos os outros, simplesmente porque aqui, em nosso

---

<sup>43</sup> “God has blessed this nation because in its early days she sought to honor God and the Bible, the inerrant Word of the living God. Any diligent student of American history finds that our great nation was founded by godly men upon godly principles to be a Christian nation. Our Founding Fathers were not all Christians, but they were guided by biblical principles. They developed a nation predicated on Holy Writ. The religious foundation of America find their roots in the Bible.”

ambiente de independência e liberdade, é permitido transmitir o evangelho para mundo pelo qual Jesus morreu (apud PINGRY, 1980, p. 6)<sup>44</sup>.

Em sintonia com Falwell, Barton (2015, p. 4), expressa que a América é uma nação cristã, “fundada sobre princípios cristãos e bíblicos, cuja sociedade e instituições têm sido amplamente moldadas, formatadas e influenciadas por estes princípios”. E, defendendo que os Estados Unidos são um país distintivamente cristão, Yamane (2011, p. 59) discorre que a história comprova a fundação cristã de seu país, e que

O cristianismo moldou nossas maiores instituições, e que o cristianismo ainda influencia nossa sociedade e cultura modernas. A América é uma nação cristã ainda hoje? Considerando a partir da definição histórica apresentada no início (isto é, a nação fundada sobre princípios cristãos e bíblicos, cuja sociedade e instituições são moldadas por estes princípios), a resposta permanece sim – apesar do ativismo judicial certamente ter enfraquecido a segurança desta resposta, à medida que as Côrtes têm realizado uma aparente cruzada para erradicar as influências cristãs, passadas e presentes, de muitas instituições e arenas da sociedade.<sup>45</sup>

Conforme sugere Hunter (1991, p. 61), os EUA sempre foram dados ao idealismo público. O país compensou a falta de uma longa história nacional, processo que caracterizou as modernas nações europeias,

Com a construção de grandes mitos a respeito de sua origem e até mesmo de perspectivas elevadas de sua vocação no futuro. Entre os colonizadores puritanos a América era vista como uma ‘nova Jerusalém’, como uma ‘cidade estabelecida sobre um monte’, e seus cidadãos, um ‘povo separado para um propósito especial’. A esperança milenar para a América continua a ser expressa por todo o século XIX, não apenas pelos protestantes que criam que a América seria uma nação pela qual o reino de Cristo seria estabelecido, mas por católicos e judeus, que também criam que a América era uma terra de real promessa espiritual.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> “A nation founded by our forefathers as a Christian nation as a base for world evangelization. For two hundred years God has blessed this country beyond all others, simply because here, in our environment of freedom and liberty, been allowed to give the Gospel out to a world for whom Jesus died.”

<sup>45</sup> “Christianity still influences our modern society and culture. Yet is America still a Christian nation today? Measuring by the historical definition set forth at the beginning (i.e., a nation founded upon Christian and biblical principles, whose society and institutions are shaped by those principles), the answer remain yes – albeit judicial activism has certainly weakened the certainty of that answer as courts have undertaken an apparent crusade to expunge Christian influences, past and present, from many societal institutions and arenas.”

<sup>46</sup> “Through the construction of great myths about its origins and even loftier visions of its calling in the future. Among the Puritans settlers America was seen as a ‘new Jerusalem,’ as a ‘city set upon a hill,’ and its citizens, a ‘people set apart for a special purpose.’ The millennial hope for America continued to be voiced throughout the nineteenth century, not only by Protestants who believed America would be the nation from which Christ’s kingdom would be established, but by Catholics and Jews who also believed that America was a land of real spiritual promise.”

Todavia, nem todos concordam com avaliações que qualificam a ideia dos EUA como uma Nação Cristã como um simples “mito”, ou seja, como sinônimo de “fábula”. Como advoga Green em sua obra *Inventing a Christian America: The myth of the religious founding*, ao se usar a palavra “mito” para designar mitos de origem, tais como os americanos, ela não deve ser nem “pejorativa nem marginalizante”. A palavra não deve ser usada tal como na definição popular de uma fábula ou noção imaginária. É certo que tais formas de compreensão não podem ser isoladas da palavra “mito”. No entanto, segundo Green (2015, p. viii), este termo, quando usado para designar os referidos mitos de origem, indica “uma descrição dos eventos que cooperam para o desenvolvimento de uma identidade cultural e nacional”. E é neste sentido que este autor afirma que

A ideia de uma América fundada por inspiração religiosa foi um mito construído conscientemente pela segunda geração de americanos em sua busca de forjar uma identidade nacional que fortalecesse seus ideais e aspirações para a nova nação. Este processo de reinterpretação da fundação começou desde o final da década de 1790, mas ganhou dinamismo na segunda década do século seguinte, à medida que surgia uma nova geração de líderes que tinha pouco conhecimento de primeira mão do período de fundação. Na busca de construir uma identidade nacional que se conformasse aos seus próprios sentimentos e aspirações políticas, eles inventaram um mito do passado da América. O mito não era intencionalmente falso – na verdade, era justamente o contrário. Os proponentes buscaram descobrir uma explicação mais ‘precisa’ para os fatos importantes que aconteceram na geração anterior. Para o mito-criador, a ideia de que a América era uma nação especialmente escolhida, que a providência divina guiou a causa patriótica, que princípios religiosos fundamentaram a fundação, e que Deus tinha um plano maior para a nação, tudo fazia sentido, com base em sua análise da ‘evidência’ diante deles (Ibid., p. 199-200)<sup>47</sup>.

As “evidências” de que o seu país havia sido fundado “sob Deus”, com base em princípios bíblicos (judaico-cristãos), e que se destacava dentre as demais nações do mundo, por ter sido escolhida pelo próprio ser divino com a missão de ser luz para as outras nações,

---

<sup>47</sup> “The idea of America’s religiously inspired founding was a consciously created myth constructed by the second generation of Americans in their quest to forge a national identity, one that would reinforce their ideals and aspirations for the new nation. This process of reinterpreting the founding began as early as the late 1790s but gained momentum in the second decade of the following century as a new generation of leaders arose who had little first-hand knowledge of the founding period. In seeking to construct a national identity that conformed to their own religious sentimentalities and political aspirations, they invented a myth of America’s past. The myth was not intentionally deceptive – in fact, it was quite the opposite. Proponents sought to uncover a more ‘accurate’ explanation for the momentous events that had transpired a generation earlier. For the myth-creator, the idea that America was a specially chosen nation, that divine providence had guided the patriot cause, that religious principles informed the founding, and that God had a greater plan for the nation all made sense based on their examination of the ‘evidence’ before them.”

facilmente conduziu diversos americanos ao equívoco de confundir o conceito de religião civil com a ideia de nação cristã.

2.1.2 Religião Civil e América Cristã – Durante o período em que Falwell se preparava academicamente no *Baptist Bible College*, seu país estava cada vez mais intensamente engajado na Guerra Fria. O presidente americano Harry S. Truman acreditava que os Estados Unidos tinham sido chamados por Deus para se contrapor à União Soviética e ao comunismo ateu explicitamente representado por ela. Tal ponto-de-vista, adotado também por outros formuladores de políticas públicas americanas, direcionou o conflito entre os países para além das óbvias diferenças entre seus respectivos sistemas econômicos. Seguindo o pensamento de Sutton (2013, p. 8,10), percebemos que os líderes políticos americanos

Apegaram-se à religião como uma fonte de inspiração e saturaram seus discursos com retórica bíblica. O sucessor de Truman, o presidente Eisenhower, relacionou de forma magistral a guerra fria às questões da religião. Em 1954 ele fez a famosa declaração: ‘Nosso governo só faz sentido se for fundado em uma fé religiosa profundamente sentida – e não me importa qual ela seja’. Tais reivindicações recorrem à tradição americana enraizada da religião civil que remonta aos Puritanos. Muitos americanos acreditavam que os Estados Unidos – como o Israel antigo – tinham sido divinamente escolhidos por Deus para desempenhar um papel importante em seu plano, que se encontra em curso, para a redenção do mundo. Eles acreditavam que os Estados Unidos haviam sido destinados a levar a mensagem de Deus (econômica, política e religiosa) para o resto do mundo. Tal ideologia fundiu-se perfeitamente à guerra fria. A adição feita pelo Congresso da frase ‘sob Deus’ ao Juramento de Fidelidade à Bandeira, em 1954 (para distingui-lo dos assim chamados juramentos ateístas dos países comunistas) e a elevação em 1956 de ‘Nós acreditamos em Deus’ à lema nacional voltaram a demonstrar o apego da religião civil à consciência americana neste período.<sup>48</sup>

O envolvimento do fundamentalismo cristão americano com as atividades político-partidárias nos EUA não se deu sem que seus principais atores e lideranças se apropriassem de ideias e conceitos diversos, interpretando-os com vistas a elaboração de argumentos

---

<sup>48</sup> “Drew on religion as a source of inspiration and saturated their speeches with biblical rhetoric. Truman’s successor, President Eisenhower, masterfully linked the cold war issues of religion. In 1954 he famously declared, ‘Our government makes no sense unless it is founded on a deeply felt religious faith – and I don’t care what it is.’ Such claims tapped into a deep American tradition of civil religion that dated back to Puritans. Many Americans believed that the United States – like ancient Israel – had been divinely chosen by God to play a major part in his plan for the ongoing redemption of the world. They believed that the United States was destined to bring God’s message (economic, political, and religious) to the rest of the world. Such ideology melded perfectly with the cold war. Congress’s addition of the phrase ‘under God’ to the Pledge of Allegiance in 1954 (to distinguish it from so-called atheist pledges of communist countries) and its 1956 elevation of ‘in God we trust’ to the national motto further demonstrated the hold of civil religion on the American consciousness in this period.”

capazes de justificar a entrada *militante* na arena política dos EUA de comunidades religiosas até então refratárias a tal envolvimento. Dentre tais ideias e conceitos consideramos o conceito de religião civil, devido justamente à sua pregnância simbólica junto ao americano comum (BELLAH, 1967, p. 13). Na visão de Weed & Von Heyking (2010, p. 2) “a religião civil parece ter tantas definições quanto interlocutores. No entanto, as interpretações caem em uma identificável gama de observações e explicações compartilhadas”. E completam, afirmando que em todas formas ela expressa

Uma necessidade permanente pelo divino, quer seja a necessidade dos cidadãos pelo divino que proporciona poder político para aqueles que capitalizam sobre ele, ou um desejo dos cidadãos religiosos de absorver a comunidade política em geral em um destino teológico mais amplo. Esta necessidade pelo divino se torna manifesta em formas religiosas civis e é indelével. Por esta razão, a necessidade permanente pelo divino continua a dar origem à religião civil, embora as formas nas quais isto ocorre tenham mudado, como alguns de seus contextos políticos e teológicos têm mudado (WEED & VON HEYKING, 2010, p. 3)<sup>49</sup>.

Como poderemos ver mais à frente, parece-nos que o Partido Republicano e o candidato Ronald Reagan buscaram recorrer ao “divino” para legitimar suas escolhas políticas, enquanto a NDR almejava absorver a comunidade política em geral em um “destino” teológico mais amplo. Reagan e seu partido político perceberam que conseguiriam conquistar votos de religiosos e de outros conservadores americanos caso alinhassem seu discurso com a expectativa que estes abrigavam de ver a sua nação novamente sujeita aos princípios judaico-cristãos, reatualizando, assim, a situação que acreditavam ter sido vigente em sua pátria quando de sua fundação e antes dos desvios sofridos no decorrer da história.

O sociólogo americano Robert N. Bellah publicou no periódico *Daedalus*, em 1967, um artigo intitulado *Civil Religion in América*. Nesse famoso ensaio, Bellah apresenta parte do discurso de posse de John F. Kennedy em 1961, destacando que o presidente se referiu a Deus três vezes em seu discurso. Considerando a separação entre igreja e estado, o sociólogo questiona, então

---

<sup>49</sup> “Civil religion seems to have as many definitions as it has interlocutors. However, the interpretations fall within an identifiable range of shared observations and explanations”; “an enduring need for the divine, whether it is the citizenry’s need for the divine that provides political power for those who capitalize upon it or a religious citizenry’s desire to absorb the political community at large into a wider theological destiny. This need for the divine becomes manifest in civil religious forms and is ineradicable. For this reason, the enduring need for the divine continues to give rise to civil religion, though the forms in which it occurs have changed as some of its political and theological contexts have changed.”

Como um presidente é justificado a usar sempre a palavra ‘Deus’? A resposta é que a separação entre igreja e estado não impediu a existência de uma dimensão religiosa na esfera política. Apesar de questões de crença, culto e associação religiosos pessoais serem considerados assuntos estritamente privados, há, ao mesmo tempo, certos elementos comuns de orientação religiosa que a grande maioria dos americanos compartilha. Estes têm desempenhado um papel crucial no desenvolvimento de instituições americanas e ainda conferem uma dimensão religiosa para todo o tecido da vida americana, incluindo a esfera política. Esta dimensão religiosa pública é expressada em um conjunto de crenças, símbolos e rituais que estou denominando de religião civil americana (BELLAH, 1967, p. 3-4)<sup>50</sup>.

Antes, Bellah (Ibid., p. 1) alega que

Enquanto alguns têm argumentado que o cristianismo é a fé oficial da nação, e outros que a igreja e a sinagoga apenas celebram a religião generalizada do *‘American Way of Life’*, poucos compreenderam que, na verdade, existe junto das igrejas e muito nitidamente diferenciado delas uma elaborada e bem institucionalizada religião civil na América (...) esta dimensão religiosa tem sua própria importância e integridade, e requer a mesma atenção na compreensão que qualquer outra religião.<sup>51</sup>

E depois, prossegue declarando que

A religião civil americana nunca foi anticlerical ou militantemente secular. Pelo contrário, ela tomou emprestado elementos de tradições religiosas, de forma seletiva, de tal forma que o americano comum não viu conflito entre os dois. Desta forma, a religião civil foi capaz de construir, sem qualquer luta feroz com a igreja, poderosos símbolos de solidariedade nacional, e mobilizar níveis profundos de motivação pessoal para a conquista de objetivos nacionais (...) Por trás da religião civil, em todos os pontos, encontram-se arquétipos bíblicos. O Êxodo, o Povo Escolhido, a Terra Prometida, a Nova Jerusalém, e a Morte Sacrificial e o Renascimento. Mas, ela é também genuinamente americana e genuinamente nova. Tem seus próprios profetas e seus próprios mártires, seus próprios eventos sagrados e lugares sagrados, seus próprios rituais e símbolos solenes. É preocupada com que a América seja uma sociedade tão perfeitamente de acordo com a

---

<sup>50</sup> “How is a president justified in using the word ‘God’ at all? The answer is that the separation of church and state has not denied the political realm a religious dimension. Although matters of personal religious belief, worship, and association are considered to be strictly private affairs, there are, at the same time, certain common elements of religious orientation that the great majority of Americans share. These have played a crucial role in the development of American institutions and still provide a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere. This public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling American civil religion.”

<sup>51</sup> “While some have argued that Christianity is the national faith, and others that church and synagogue celebrate only the generalized religion of “the American Way of Life,” few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America (...) this religious dimension-has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does.”

vontade de Deus quanto o homem pode fazê-lo, e seja também a luz para todas as nações (BELLAH, 1967, p. 13,18)<sup>52</sup>.

Robert Bellah argumenta que a religião civil é distinta da religião cristã, afirmando que desde os primeiros anos da república temos

Uma coleção de crenças, símbolos e rituais com respeito a coisas sagradas e institucionalizadas em uma coletividade. Esta religião – não parece haver outra palavra para isto – enquanto não contraditória ao cristianismo, e, de fato, compartilhando muito em comum com ele, não era nem sectária nem cristã em qualquer sentido específico (Ibid., p. 8)<sup>53</sup>.

O objetivo principal de Bellah em seu ensaio, portanto, é deixar claro que a religião civil pretende unir os americanos sob um determinado arcabouço simbólico, por meio de seus discursos públicos, cerimônias, narrativas e monumentos referentes a um destino nacional tido como sagrado. Analisando as perspectivas sobre “religião civil” e “religião política”, Marcela Cristi (2001, p. 4-5) é do parecer que o núcleo central da tese de Bellah pauta-se pela indicação da existência de

Um grupo de símbolos e rituais nacionais nos Estados Unidos que transcendem e neutralizam as diferenças das crenças e valores dos cidadãos americanos, independentemente de sua religião ou posição social. No ponto-de-vista de Bellah, a religião civil equilibra efetivamente ou até mesmo desativa a multiplicidade de discursos religiosos, étnicos, políticos e ideológicos encontrados na América (...) a religião civil pode ser vista ou como um fenômeno que expressa uma convicção interna da parte de membros de um certo grupo (cultura implícita), ou como um recurso político, a forma de compulsão ou força externa usada para apoiar uma ordem política existente. No primeiro caso, presume-se que a religião civil é um ‘dado cultural’ (...) ou uma ‘propriedade emergente da própria vida social’ (...) No último, é uma ideologia política premeditada, construída pelo estado e seus líderes políticos, que se espera seja aceita pelos membros de uma coletividade, ainda que forçadamente.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> “The American civil religion was never anticlerical or militantly secular. On the contrary, it borrowed selectively from the religious tradition in such a way that the average American saw no conflict between the two. In this way, the civil religion was able to build up without any bitter struggle with the church powerful symbols of national solidarity and to mobilize deep levels of personal motivation for the attainment of national goals (...) Behind the civil religion at every point lie biblical archetypes: Exodus, Chosen People, Promised Land, New Jerusalem, and Sacrificial Death and Rebirth. But it is also genuinely American and genuinely new. It has its own prophets and its own martyrs, its own sacred events and sacred places, its own solemn rituals and symbols. It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all nations.”

<sup>53</sup> “A collection of beliefs, symbols, and rituals with respect to sacred things and institutionalized in a collectivity. This religion-there seems no other word for it-while not antithetical to and indeed sharing much in common with Christianity, was neither sectarian nor in any specific sense Christian.”

<sup>54</sup> “There is a set of national symbols and rituals in the United States that transcends and neutralizes differences in beliefs and values of American citizens, irrespective of their religion or social position. From Bellah’s

Em uma obra escrita em 1983, na qual analisa o evangelicalismo americano, o sociólogo James Hunter (1983, p. 17-18) descreve que o conceito de religião civil expressa um corpo de doutrina quase religioso

Que tem a capacidade de ser tanto uma força integrativa na presença de um intenso pluralismo sociocultural quanto uma agência legitimadora do estado moderno. Como tal, pode ser entendida primeiramente como uma ideologia religiosa da esfera pública. A presença de uma religião civil contradiz a ideia de que símbolos religiosos tradicionais só podem realmente prosperar na esfera privada em sociedades altamente modernas? (...) Na situação americana as orientações específicas de tradições religiosas (denominacionais) particulares cedem espaço para sistemas de valores mais gerais da tradição judaico-cristã, que então se tornam institucionalizados dentro da estrutura social. Símbolos religiosos e valores particulares se tornam atenuados e difusos em um corpo mais geral, mais nebuloso de doutrinas, que se torna um corpo de doutrinas ainda mais geral, mais nebuloso, que varia em níveis de semelhança às tradições originais. As exigências políticas do pluralismo sociocultural não requerem menos. Onde a religião civil emerge, no entanto, deve ser compreendida como algo muito diferente do credo de uma tradição religiosa particular independentemente de quaisquer afinidades ideológicas, como a evidência da natureza da religião civil americana demonstra de forma extrema. É pouco provável, no entanto, que o cidadão religioso comum faça esta distinção. De fato, os adeptos de um ponto-de-vista religioso particular provavelmente irão identificar o ativismo religioso público como uma parte essencial de seu sistema de crenças. Considerando que, na maior parte dos casos, a presença de símbolos religiosos civis pode ser entendida como o resíduo cultural da sociedade de um período anterior, um ativismo religioso mais extremo pode ser compreendido como uma expressão do protesto contra a modernidade, como uma reação à esfera pública secularizada, e como uma tentativa de reconciliar os mundos disjuntivos das esferas pública e privada. Portanto, os símbolos religiosos tradicionais podem vir à tona na esfera pública, mas tipicamente de forma atenuada. A sobrevivência desta religiosidade da esfera pública depende quase totalmente das estruturas de plausibilidade da esfera privada. Portanto, quanto mais moderno um ambiente, mais esporádico e efêmero qualquer ativismo religioso civil.<sup>55</sup>

---

standpoint, civil religion effectively balances, or even deactivates, the multiplicity of religious, ethnic, political, and ideological discourses found in America. (...) civil religion may be seen either as a phenomenon expressing an inward conviction on the part of members of a certain group (implicit culture), or as a political resource, a form of external compulsion or force used to support an existing political order. In the former case, civil religion is assumed to be a 'cultural given' (...) or an 'emergent property of social life itself' (...). In the latter, it is a premeditated political ideology, constructed by the state and its political leaders, which members of a collectivity are expected or even forced to accept."

<sup>55</sup> "That has the capacity to be both an integrative force in the presence of an intense sociocultural pluralism and a legitimating agency of the modern state. As such, it can be understood as primarily a religious ideology of the public sphere. Does the presence of a civil religion contradict the idea that traditional religious symbols can only really thrive in the private sphere in highly modern societies? (...) In the American situation the specific orientations of particular (denominational) religious traditions give way to the more general value system of Judeo-Christian tradition, which then becomes institutionalized within the social structure. Particular religious symbols and values become attenuated and diffused into a more general, more nebulous body of doctrine that bears varying into a more general, more nebulous body of doctrine that bears varying degrees of resemblance to the original traditions. The political exigencies of sociocultural pluralism demand nothing less. Where civil religion does emerge, however, it should be understood as something very different from the creed of a particular



Sendo assim, Hunter concorda com Bellah, que a religião civil não pode ser identificada com qualquer crença religiosa particular, mas destacando que tal realidade não será considerada pelo cidadão religioso comum, que se torna vulnerável à interpretação e orientação de seus líderes. Este é o caso dos evangélicos e fundamentalistas cristãos, que defendem a ideia de uma nação cristã. No artigo *The End of Christian America*, matéria de capa da revista Newsweek, publicada em abril de 2009, Meacham assinala que os evangélicos e fundamentalistas cristãos acreditam que os Estados Unidos devem ser um país

Cuja vida política é baseada sobre e governada por sua interpretação dos princípios bíblicos e teológicos. Se a igreja, por exemplo, acredita que beber é um pecado, então, as leis do estado devem banir o consumo de álcool. Se a igreja acredita que a teoria da evolução entra em conflito com uma leitura literal do livro de Gênesis, então as escolas públicas devem adaptar suas lições em conformidade. Se a igreja acredita que o aborto deve ser proibido, então as legislaturas e Cortes da terra devem seguir esses passos. A intensidade do sentimento sobre quão cristã uma nação deve ser tem arrefecido e aumentado desde Jamestown. Como a Bíblia diz, não há nada de novo debaixo do sol. Por mais de 40 anos, o debate que começou com a decisão da Suprema Corte de banir a obrigação de oração nas escolas, em 1962 (e acelerou com a sentença *Roe v. Wade*, 11 anos depois), pode não ser novo, mas é feroz. Temendo a vinda de um estado secular semelhante ao da Europa, a direita desejava construir um retorno ao que acreditava ser a América cristã de outrora.<sup>56</sup>

---

religious tradition regardless of any ideological affinities, as evidence on the nature of American civil religion overwhelmingly shows. It is unlikely, however, that religious man on the streets makes this distinction. In fact, the adherents of a particular religious world view would probably identify public religious activism as an essential part of their belief system. Whereas in most cases the presence of civil religious symbols can be understood as the cultural residue of the society in an earlier period, more extreme civil religious activism can be understood as an expression of the protest against modernity, as a reaction to a secularized public sphere, and as an attempt to reconcile the disjunctive worlds of the public and private spheres. Thus, traditional religious symbols can surface in the public sphere but typically in attenuated form. Survival of this public-sphere religiosity depends almost entirely on the plausibility structures of the private sphere. Thus, the more modern a setting, the more sporadic and ephemeral any civil religious activism.”

<sup>56</sup> “Whose political life is based upon and governed by their interpretation of biblical and theological principles. If the church believes drinking to be a sin, for instance, then the laws of the state should ban the consumption of alcohol. If the church believes the theory of evolution conflicts with a literal reading of the Book of Genesis, then the public schools should tailor their lessons accordingly. If the church believes abortion should be outlawed, then the legislatures and courts of the land should follow suit. The intensity of feeling about how Christian the nation should be has ebbed and flowed since Jamestown; there is, as the Bible says, nothing new under the sun. For more than 40 years, the debate that began with the Supreme Court's decision to end mandatory school prayer in 1962 (and accelerated with the *Roe v. Wade* ruling 11 years later) may not have been novel, but it has been ferocious. Fearing the coming of a Europe-like secular state, the right longed to engineer a return to what it believed was a Christian America of yore.” MEACHAN, Jon. *The end of Christian America*. Newsweek. New York, [s.n.], abr. 2009. Disponível em: <<http://www.newsweek.com/meacham-end-christian-america-77125>> Acesso em: 14 jan. 2016.

A cristianização da religião civil faz dos chamados Pais Fundadores<sup>57</sup> dos Estados Unidos, verdadeiros heróis americanos. Contudo, quando Cornett investiga as disposições religiosas de líderes políticos como Thomas Jefferson, George Washington, Benjamin Franklin, John Adams e James Madison, que foram atores destacados na causa da independência, objetivando verificar a herança religiosa dos EUA, conclui que os

Pais Fundadores foram somente o que esperaríamos – uma mistura de fé e falta de fé no que diz respeito ao cristianismo. Alguns dão evidência de que podem ter sido genuínos crentes no evangelho de Jesus Cristo. Outros dão justamente a evidência convincente de que rejeitaram as crenças ortodoxas cristãs e eram dados ao deísmo ou unitarianismo produzido pelo Iluminismo (CORNETT, 2011, p. 285, 292)<sup>58</sup>.

Já para Sassi (2011, p. 101-103), que considera a origem dos EUA como sendo religiosamente eclética e secular, uma avaliação do país “fornece um relato histórico dos Estados Unidos como fundado no princípio de ‘completa separação entre igreja e estado’ e caracterizado por uma ‘cultura religiosa robusta e diversa’, numa combinação entre a liberdade e religião dos Puritanos do século XVII”. Uma segunda consideração feita pelo referido autor é que se não se deve limitar a análise da origem da nação americana às questões constitucionais e políticas, mas que é necessário levar em conta que “os autores da Constituição dos Estados Unidos escolheram uma trajetória deliberadamente secular no interesse da unidade nacional. Eles projetaram um governo para lidar com os negócios práticos do mundo e não para interferir com o universo religioso”. E, finalmente, pontua que

A América era ‘religiosamente eclética’ na época de sua fundação no século XVIII, ao invés de distintamente cristã, porque rotular a América do período colonial e do início do período nacional como ‘cristã’ iria falsamente homogeneizar a situação de complexidade fascinante entre os cristãos professos, para não mencionar aqueles americanos que teriam rejeitado identificar-se como tais (Ibid., p. 103)<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> O termo “Pais Fundadores” refere-se aos homens que produziram os três grandes documentos que conduziram à criação dos Estados Unidos: a Declaração da Independência, os Artigos da Confederação, a Constituição do país. Estes documentos foram escritos e aprovados em um período de doze anos (1776-1788) que mudaram o destino do continente americano. STANFIELD, Jack. **America’s founding fathers**, p. 1

<sup>58</sup> “Founding Fathers were just what we would expect – a mixture of faith and faithlessness in regard to Christianity. Some give evidence that they may have been genuine believers in the gospel of Jesus Christ. Others give just as convincing evidence that they rejected orthodox Christian beliefs and were given to the deism or Unitarianism produced by the Enlightenment.”

<sup>59</sup> “America was ‘religiously eclectic’ at the time of its founding in the eighteenth century, rather than distinctly Christian, because to label late colonial and early national America as ‘Christian’ would falsely homogenize a situation of fascinating complexity among professed Christians, not to mention those Americans who would have rejected identifying themselves as such.”

A Maioria Moral foi um grupo quase-religioso e quase-político que surgiu em reação às tendências sociais do final da década de 70, e que reivindicava ser um digno representante da Religião Civil americana. Como bem afirma Lippy (2011, p. 31), seus representantes organizaram de forma livre “um vocabulário cristão, criado para ungir o passado mítico americano com uma aura sagrada bem mais fluente do que fizeram os proponentes de uma religião civil americana”, ao buscar “identificar políticas específicas que reverteriam tendências sociais atuais com a causa da retidão bíblica”. No entanto, é digno de nota, como bem assinala Yamane, a Religião Civil americana somente passou a existir no período moderno, quando igreja e estado estavam legalmente separados e diferenciados estruturalmente. O autor ainda destaca que enquanto o propósito original da Religião Civil era o de integrar os americanos, a Maioria Moral e seu discurso de politização da religião possuíam um potencial divisor dos cidadãos na nação. Na realidade a impossibilidade de se criar uma “consciência coletiva unificadora” na década de 80, por ocasião do surgimento da Maioria Moral e da NDR, se dá, no parecer de Yamane (2011, p. 61), pelo fato de à época poder se perceber a existência de “não somente uma religião civil, mas duas – uma conservadora e uma liberal – em disputa”.

Para Lippy (2011, p. 32), a maneira como a NDR apropriou-se da linguagem religiosa que Bellah usou de forma mais amena em sua compreensão da Religião Civil, revela “seu próprio desafio de encontrar uma estrutura de valor ou mesmo uma percepção compartilhada do passado americano [que fosse parte] integral de uma religião civil”. O referido autor descreve ser “fácil infundir o discurso público com linguagem religiosa e, então, usurpar a noção de uma religião civil, restringindo deste modo sua legitimação apenas à essas interpretações, políticas, programas”. Agindo assim, a Maioria Moral, em particular, e a NDR, de forma mais ampla, desconsideraram a diversidade e pluralismo que crescia no país, interpretando que os adeptos de outras vertentes religiosas e os movimentos que apoiavam as lutas por direitos iguais e libertação (que se desenvolveram desde o movimento dos direitos civis) não tinham o direito de chamar os EUA de “seu lar”. A Maioria Moral interpretava essa diversidade e pluralismo como sinais da incursão de um humanismo secular, ou de uma qualidade não-cristã (se não anti-cristã) que estaria corroendo tudo que era autenticamente americano.

2.1.3 O Receio de Uma América Pós-Cristã - O termo “pós-cristão” passou por diferentes significados através dos tempos. A concepção de ética e cultura pós-cristãs teve seu início

com George Eliot, já no século XIX. De acordo com Tim Dolin, a romancista autodidata britânica Mary Ann Evans, que usava o pseudônimo masculino “George Eliot” para ter seus trabalhos levados à sério e ao mesmo tempo preservar sua vida íntima, possuía no coração de sua definição de pós-cristianismo “uma ideia de progresso: o progresso da religião em equilíbrio com o progresso do intelecto e da sociedade”. Dolin descreve que a preocupação de Eliot era “como o cristianismo tinha que efetivamente ‘evoluir’ para atender ‘aos anseios e a cultura da época’”. Eliot defendia que os professores de teologia teriam uma postura sábia se abandonassem as interpretações dogmáticas e adotassem uma visão mais liberal da crítica bíblica, admitindo um desenvolvimento do sistema cristão que correspondesse aos anseios da cultura da época. Este tipo de pensamento levou Henry James, no artigo intitulado “Os Romances de George Eliot”, publicado na revista *Atlantic Monthly*, em 1886, a descrever Eliot como ‘pós-cristão’, usando o termo como um sinônimo para ateu ou agnóstico (DOLIN, 2005, p. 172).

Jon Meachan (2009), no mencionado artigo *The End of Christian America*, afirma, por sua vez, que a primeira menção do termo “pós-cristão” teria sido feita no livro *America Set Free*, de autoria do filósofo alemão Hermann Keyserling, publicado em 1929. No seu parecer, todavia, esses termos tinham uma definição restrita. Por isto mesmo, Meachan adota uma definição própria do termo “pós-cristão” que entende ser mais ampla e relevante, pois que designa “um período de tempo que segue o declínio da importância do cristianismo em uma região ou sociedade”. Segundo Meachan, o termo foi popularizado durante o movimento da “morte de Deus”, de meados da década de 60. De acordo com o autor, um grupo de teólogos protestantes, inspirados na declaração feita por Nietzsche no século XIX de que “Deus está morto”,

Entendeu que, essencialmente, o cristianismo teria que sobreviver sem a compreensão ortodoxa de Deus. Tom Altizer, um professor de religião na *Emory University*, foi um elemento-chave no movimento do cristianismo sem Deus, e ele traça suas raízes intelectuais primeiro em Kierkegaard, e depois em Nietzsche. Para Altizer, uma era pós-cristã é uma na qual ‘tanto o cristianismo quanto a própria religião são separados de seus fundamentos históricos anteriores’ (Ibid., 2009)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> “A period of time that follows the decline of the importance of Christianity in a region or society”; “held that, essentially, Christianity would have to survive without an orthodox understanding of God. Tom Altizer, a religion professor at Emory University, was a key member of the Godless Christianity movement, and he traces its intellectual roots first to Kierkegaard and then to Nietzsche. For Altizer, a post-Christian era is one in which “both Christianity and religion itself are unshackled from their previous historical grounds.” MEACHAN, Jon.

Em sintonia com Meachan, Paul Enns afirma que a “teologia da morte de Deus”, também conhecida como “teologia radical”, tem, de fato, suas raízes em Nietzsche, e que Thomas Altizer, em meados e até o fim da década de 60, apoiado em fontes diversas (inclusive as “Cartas e Documentos da Prisão”, de Dietrich Bonhoeffer) expôs esta reflexão à atenção dos teólogos protestantes e professores de teologia. De acordo com Enns (2014, p. 601), Altizer, à semelhança de Nietzsche, sustentou que para os teólogos da “morte de Deus”

O todo da realidade sofre destruição e recreação constantes por meio de uma irresistível dialética em processo. Então, eles negam todas as formas de ontologia tradicional e não levam em consideração nenhum Ser soberano ou incondicionado, mas apenas um ‘Deus’ que, em certo ponto na dialética, deseja Sua própria auto-aniquilação’. Também é justo dizer que os teólogos da morte de Deus tomaram emprestado ideias tanto de Rudolf Bultmann quanto de Dietrich Bonhoeffer. De Bultmann eles concluíram que a Bíblia é mitológica, de Bonhoeffer concluíram que o homem precisa aprender a viver sem Deus.<sup>61</sup>

Em sintonia com Enns, Walter Elwell (2001, p. 326) menciona que Bonhoeffer contribuiu com um vocabulário que os chamados teólogos radicais posteriormente utilizaram na difusão de suas ideias ao escrever sobre o “amadurecimento” do mundo e do homem, discorrer sobre o “mundo sem Deus” e mencionar um “cristianismo sem religião”. Já o teólogo francês Gabriel Vanhanean, que foi rotulado como o pai desse movimento de curta duração, analisando a cultura de seu tempo, que definiu como pós-cristã, assevera em sua obra de 1957, intitulada “A Morte de Deus”, que a cultura moderna secular da maior parte da civilização ocidental havia perdido todo o senso do sagrado, e desdenhava da existência de qualquer tipo de propósito transcendental ou percepção de providência divina na sociedade. À luz destas afirmações, Vanhanean (1961, p. 175-187) concluiu que a mente moderna, com sua atitude antropocêntrica, asseverava que “Deus está morto”, por ser irrelevante para a existência concreta dos seres humanos. De acordo com Elwell (Opus cit, p. 327),

Vanhanean não ofereceu uma expressão sistemática da teologia da morte de Deus. Ao invés disso, analisou estes elementos históricos que contribuíram às massas de pessoas aceitando o ateísmo não tanto como teoria, mas como uma forma de vida. O próprio Vanhanean não acreditava que Deus estivesse

---

The end of Christian America. **Newsweek**. New York, [s.n.], abr. 2009. Disponível em: <<http://www.newsweek.com/meachan-end-christian-america-77125>> Acesso em: 14 jan. 2016.

<sup>61</sup> “That all of reality undergoes constant destruction and recreation through an irresistible, ongoing dialectic. Thus, they deny all forms of traditional ontology and allow for no sovereign and unconditioned Being but only a ‘God’ who at some point in the dialectic wills His own self-annihilation.” It is also fair to say that the God-is-dead theologians borrowed from both Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer. From Bultmann they concluded the Bible is mythological; from Bonhoeffer they concluded man must learn to live without God.”

morto. Mas ele advertia que havia uma forma de cristianismo que reconheceria a contemporânea perda de Deus e exercer sua influência por meio do que restou. Outros proponentes da morte de Deus tinham a mesma avaliação da situação de Deus na cultura contemporânea mas elaboraram conclusões diferentes.<sup>62</sup>

Para Callen (2004, p. 122), além da percepção de que uma clara e progressiva perda de toda experiência de Deus e da consciência de transcendência, havia ainda um juízo ainda mais severo: o de que a revolta contra Deus que se encontrava em progresso, era na verdade uma revolta contra a comunidade cristã, que Vanhanian identificou com um sistema de pensamento obsoleto associado a uma ordem social agora percebida como estando a impedir o necessário progresso da humanidade. Portanto, em nome do progresso real, a igreja e seu Deus tinham que sair de cena. Hubbard (1966, p. 114-115) reconheceu algo de verdade nesta avaliação radical e emitiu um alerta às igrejas, afirmando que

Não é de se admirar que alguns têm sentido que o Deus da igreja esteja morto quando a igreja tem estado tão morta aos clamores por liberdade e justiça em nossa terra e ao redor do mundo. Vivemos em dias de preocupações quase idealísticas com o direito do próximo, especialmente entre os nossos jovens. Uma igreja calejada não atrairá a atenção de nossos *campi* de faculdades e universidades. Na verdade, alguns estudantes podem ir muito longe ao ponto de se alegrarem com os relatos da morte do Deus cujo povo estava tão negligente em relação às causas que preocupavam a humanidade.<sup>63</sup>

Confrontando-se com as reflexões de Nietzsche, Bultman, Bonhoeffer, Vanhanian, Callen e Hubbard, deparamo-nos com avaliações que atribuem um caráter mitológico à Bíblia, considerando-a, portanto, fonte não confiável para provar a existência de Deus, algo que, a se levar em conta a mentalidade moderna, tornara-se irrelevante para a humanidade. Além disso, para uma civilização ocidental vivenciando agora uma perda irreversivelmente progressiva de senso de sagrado, de transcendência ou de propósito divino, restavam as propostas de “um cristianismo sem religião” ou de um ateísmo que levasse os indivíduos a

---

<sup>62</sup> “Vanhanian did not offer a systematic expression of death of God theology. Instead he analyzed those historical elements that contributed to the masses of people accepting atheism not so much as theory but as a way fo life. Vanhanian himself did not believe that God was dead. But he urged that there be a form of Christianity that would recognize the contemporary loss of God and exert its influence through what was left. Other proponents of the death of God had the same assessment of God’s status in contemporary culture but were to draw different conclusion.”

<sup>63</sup> “No wonder some have felt that church’s God is dead when the church has been so dead to the cries for freedom and justice in our land and around the world. Ours is a day of almost idealistic concern for the rights of others, especially among our young people. a calloused church will gain no hearing on our university and college campuses. In fact, some students may go so far as to rejoice in the reports of the death of a God whose people have been so careless about the humane causes that preoccupy them.”

aprenderem a viver sem Deus e sua igreja, vistos agora como verdadeiros impeditivos para um progresso da civilização humana.

Este desenvolvimento da ideia de pós-cristianismo nos auxilia a compreender melhor o receio dos fundamentalistas cristãos americanos de que seu país continuasse a seguir uma rota que o estaria supostamente afastando cada vez mais de uma também suposta identificação originária com princípios judaico-cristãos e, conseqüentemente, assumisse valores de outras culturas, quer fossem estes valores vinculados à outras religiões ou, simplesmente, pontos-de-vista influenciados por uma filosofia ou cultura humanistas.

## **2.2 Surgimento da NDR: ameaças à nação cristã e a frustração com o presidente evangélico**

2.2.1 Os diferentes grupos protestantes nos EUA: Para uma compreensão maior das questões ligadas à NDR faz-se necessário levar em consideração a complexidade do segmento religioso protestante americano. Os principais representantes do protestantismo nos EUA, e que são mencionados neste estudo, podem ser divididos em três grupos: os protestantes majoritários – receberam esta nomenclatura porque foram a maioria protestante nos EUA até meados do século XX, mas atualmente constituem a minoria. Não aceitam a doutrina da inerrância bíblica e realizam uma abordagem mais liberal em questões sociais, políticas e teológicas; os evangélicos – também chamados de “novos evangélicos”, surgidos na década de 1940. Eles são os protestantes do norte e sul dos EUA que, como os fundamentalistas da década de 20, creem nos “fundamentos da fé” e na necessidade de recuperar a herança cristã da nação. Originalmente, muitos postulavam o distanciamento das atividades políticas, enquanto outros segmentos desejavam fazer alianças de base religiosa e política mais ampla e eram, então, mais influentes politicamente; e os fundamentalistas – originados em diversas denominações protestantes, possuem em comum a crença de que a América se encontra em um processo acelerado de perda de sua identidade cristã, e necessita mudar o seu curso. De forma sintetizada, pode-se afirmar que têm um compromisso com o ideal de uma nação cristã, baseada em princípios morais protestantes. Seu envolvimento político objetiva o cumprimento desta visão (WILLIAMS, 2010, p. 4).

2.2.2 O liberalismo político e a função pública da religião: a separação entre religião e política- Esta separação constitui a espinha dorsal da constituição americana, liberal em suas

origens. Hankins assinala que o liberalismo político é a justificação filosófica em que se baseia a perspectiva de que a religião é um assunto de ordem privada, e que não deve ocupar função na esfera pública. Tal justificação teve como principal teórico o professor da *Harvard University*, John Rawls. Ele e outros importantes defensores americanos do liberalismo político,

Se veem como adeptos à tradição liberal iniciada pelo filósofo do século XVII John Locke. A forma moderna de liberalismo político defende que numa democracia pluralista é incivil e injusto incorporar o que Rawls denominou de ‘doutrinas abrangentes’ às questões da lei e política. Uma doutrina abrangente é qualquer visão de mundo que busca dizer de forma abrangente o que é bom, correto ou justo. Para Rawls, esta restrição sobre as doutrinas abrangentes no espaço público aplicava-se principalmente a questões da lei constitucional, mas outros teóricos liberais a aplicaram a toda a política, alegando que a pessoa tem o dever cívico de manter as doutrinas abrangentes fora das questões políticas. Eles acreditam que numa sociedade pluralística as pessoas jamais serão capazes de concordar sobre o que constitui o bom, de tal forma que estas questões têm que ser separadas da política e deixadas para os indivíduos decidirem (...) O resultado mais completo da teoria política liberal é a ideia de que religião é um assunto privado, não apropriado para negócios públicos (HANKINS, 2009, p. 138)<sup>64</sup>.

Mesmo sem nada conhecer sobre a origem dos argumentos do liberalismo político muitos americanos o aceitam e conduzem suas ações em conformidade com este ideário. No entanto, as justificativas originariamente apresentadas por um amplo grupo de evangélicos e fundamentalistas para se manterem afastados do envolvimento da religião com a política eram outras. Muitos fundamentalistas, por exemplo, defendiam originalmente uma separação *teológica e cultural*, enquanto outros evangélicos afirmavam que a igreja possuía como funções *principais* as obras de evangelismo e missões, e que ocupar-se com política, considerada uma atividade mundana, não espiritual, lhes desviaria a atenção de seu objetivo primeiro.

---

<sup>64</sup> “See themselves as embodying the liberal tradition started by seventeenth-century philosopher John Locke. The modern form of political liberalism holds that in a pluralistic democracy it is uncivil and unfair to bring what Rawls called ‘comprehensive doctrines’ into matters of law and politics. A comprehensive doctrine is any worldview that seeks to say comprehensively what is good, right, or just. For Rawls, this restriction on comprehensive doctrines in the public square applied primarily to matters of constitutional law, but other liberal theorists have applied it to all politics, arguing that one has a civic duty to keep comprehensive doctrines out of political matters. They believe that in a pluralistic society people will never be able to agree on what constitutes the good, so that question must be bracketed from politics and left for individuals to decide (...) The most thoroughgoing upshot of liberal political theory is the idea that religion is a private matter, not suitable for public affairs.”



Mesmo com a perspectiva assumida por segmentos evangélicos, fundamentalistas ou não, de que não deveriam se envolver com a política, ainda que motivados por razões não-liberais, digamos, havia exceções no campo evangélico. Hankins (Ibid., p. 139) descreve que

Desde a década de 1930 um grupo de fundamentalistas se encontrava profundamente envolvido na política, usualmente designado como Antiga Direita Religiosa. Certamente este nome não emergiu até que houvesse uma Nova Direita Religiosa com a qual comparar a antiga. A Antiga Direita Religiosa consistia principalmente de fundamentalistas que rejeitavam a teoria da política liberal e a espiritualização da igreja a fim de se engajar em causas políticas selecionadas, sobretudo o anticomunismo durante os tempos da Guerra Fria (...). Os líderes da Antiga [Direita] Religiosa eram dados a teorias da conspiração sobre a infiltração comunista e tramas clandestinas para desestabilizar a América.<sup>65</sup>

Todavia, enquanto a Antiga Direita Religiosa era totalmente ignorada pelos partidos políticos, a Nova Direita Religiosa surgia de forma diferente, “principalmente por entrar no cenário da política americana e tornar-se o maior círculo eleitoral do Partido Republicano” (HANKINS, 2009, p. 141). Todavia, as raízes ideológicas da Nova Direita Religiosa não se encontram na década de 70. Na realidade, podemos encontrá-las no início do século XX. O que apareceu de novo no fim da década de 1970 e início da de 1980 não foi exatamente o interesse dos evangélicos pela política, mas, sim, *o tipo e o grau de compromisso político-partidário* assumido por diversos segmentos evangélicos. Este processo – que já dura 50 anos, *circa* - se materializou no elevado número de filiações que vêm alterando significativamente as bases tradicionais do controle político-ideológico no âmbito do Partido Republicano. Na década de 20, os fundamentalistas intencionavam reivindicar, por meio da ação política, a identidade cristã de seu país, mas não alcançaram sucesso em seu objetivo, pois não encontraram nenhum partido que estivesse francamente alinhado com este tipo de discurso. Já na década de 30, sofreram derrota na campanha empreendida pela manutenção da “Proibição”<sup>66</sup>, e, por não possuírem quem os representasse em Washington, passaram a ver os

---

<sup>65</sup> “From the 1930s a smattering of individual fundamentalists were deeply involved in politics and are often referred to as the Old Religious Right. Of course, this name did not surface until there was a New Religious Right against which to compare the old. The Old Religious Right consisted primarily of fundamentalists who rejected liberal political theory and the spiritualization of the church in order to engage in selected political causes, chiefly anticommunism during the Cold War era (...) The Old Religious leaders were given to conspiracy theories about Communist infiltration and clandestine plots to destabilize America.”

<sup>66</sup> A “Proibição” nacional do uso de bebidas alcoólicas nos Estados Unidos vigorou de janeiro de 1920 (ao ser efetivada a Décima Oitava Emenda à Constituição dos EUA) até dezembro de 1933, quando foi revogada, sendo ratificada pela Vigésima Primeira Emenda. A “Proibição” dizia respeito à preparação, transporte e venda de bebidas alcoólicas.

desenvolvimentos políticos – tidos por eles como negativos - da década como presságios de um iminente juízo divino.

A década de 40 foi marcada pela união de conservadores protestantes (evangélicos e fundamentalistas) em apoio a um programa político que abrangia legislação moral e políticas externas. Isto fez surgir uma aliança partidária que possibilitou uma inserção a nível nacional aos que a realizaram. No seu primeiro estágio de aliança com o Partido Republicano, que durou da década de 40 à de 60, os conservadores protestantes começaram a identificar o GOP (abreviação de *Grand Old Party*, como o Partido Republicano é comumente conhecido) como o partido do anticomunismo e moralmente alinhado com o protestantismo. Williams (2010, p. 4) descreve que

No final da década de 50 muitos evangélicos se convenceram de que a nação cristã que a longo tempo sonhavam criar, finalmente se encontrava a seu alcance. Mas os ganhos políticos deles foram de curta duração. Fissuras dentro do protestantismo conservador enfraqueceram sua coalizão política. No final da década de 50, os fundamentalistas auto-identificados – um grupo que incluía Bob Jones Jr., Jerry Falwell e diversos proeminentes radioevangelistas do Sul – romperam com Billy Graham e a NAE [*National Association of Evangelicals*] e forjaram suas próprias alianças políticas. Oficialmente, os fundamentalistas repudiaram a Graham porque ele desejava cooperar com os protestantes majoritários, que não aceitavam a doutrina da inerrância bíblica. Mas os dois grupos diferenciavam-se também em suas políticas, especialmente em relação aos direitos civis. Enquanto evangélicos como Graham tinham uma posição moderada em questões raciais, dando apoio cauteloso à legislação de direitos civis, os fundamentalistas do Sul acusaram o movimento de direitos civis de ser uma conspiração comunista.<sup>67</sup>

Em 1960 ocorreu um momento de rara unidade entre os batistas do sul, os evangélicos do norte e os fundamentalistas independentes com o propósito de tentar evitar que o católico John F. Kennedy fosse eleito presidente, e, conseqüentemente preservar a influência do protestantismo em Washington. Não conseguiram e isto teve conseqüências, apesar da manutenção desses mesmos propósitos nas eleições de 1964. Os protestantes culminaram por dividir seus votos, e, enquanto os fundamentalistas do sul deram forte apoio

<sup>67</sup> “By the late 1950s, many evangelicals were convinced that the Christian nation that they had long dreamed of creating was finally within reach. But their political gains were short-lived. Fissures within conservative Protestantism weakened their political coalition. In the late 1950s, self-identified fundamentalists – a group that included Bob Jones, Jr., Jerry Falwell, and several prominent southern radio evangelists – broke with Billy Graham and the NAE and forged their own political alliances. Officially, fundamentalists repudiated Graham because he was willing to cooperate with mainline Protestants who did not accept the doctrine of biblical inerrancy. But the two groups also differed in their politics, especially in regard to civil rights. While evangelicals such as Graham took a moderate position on issues of race, giving cautious support to civil rights legislation, southern fundamentalists lambasted the civil rights movement as a communist plot.”

ao candidato Barry Goldwater, os evangélicos moderados estavam ao lado de Lyndon Johnson. No fim das contas o grande vitorioso foi mesmo o católico Kennedy, que reduziu significativamente a conexão e a influência política evangélica com a Casa Branca. Os fundamentalistas passaram o resto da década praticamente fora da política (WILLIAMS, 2010, p. 4-5).

Tendo iniciado o exercício do seu ofício pastoral em 1956, Falwell tinha a pregação de seus sermões como único veículo de expressão de sua perspectiva política conservadora. Através deles, o televangelista insultava as atividades liberais, e demonstrava sua crítica extrema aos ministros religiosos e igrejas que se envolviam com a política, como, por exemplo, na pregação de 1965 “Ministros e Marchas”. Neste texto, que remetia a ideias do século XIX difusas em especial no sul dos EUA, e ao fenômeno identificado como “espiritualização da igreja”, Falwell sintonizava-se com todos fundamentalistas para os quais o envolvimento com a política era algo que jamais deveria ocorrer. Sintonizava-se com a perspectiva segundo a qual a igreja deveria lidar exclusivamente com questões espirituais, já que a política era um assunto não espiritual. A única exceção era feita quando questões políticas envolviam implicações de ordem moral, como no caso de jogos e bebida alcoólica, buscando proibi-las legalmente. A decisão de Falwell de envolver-se ativamente na política se deu de forma gradual (BERG, 1985, p. 44).

Comentando sobre sua postura antiativista, Falwell descreveu que estava se referindo naquela pregação ao “tipo de envolvimento ativista que provoca violência” e que, no se entendimento, não ajuda ninguém. No entanto, o pregador acabou por admitir: “Eu provavelmente mudei [na questão] sobre poder e sobre a responsabilidade da igreja local pressionar e conduzir, no que diz respeito à mudança moral e social” (apud FACKRE, 1982, p. 64,67). O televangelista creditou sua mudança e seu próprio desenvolvimento espiritual ao fato de abandonar a aversão ao envolvimento de pastores e igrejas em ações políticas.

Hadden & Swann (1981, p. 160), com base em uma pesquisa realizada em 1980 com o clero da metrópole de Charlotte, em Carolina do Norte, ventilaram a possibilidade de outros ministros evangélicos terem tido também experiências semelhantes à vivenciada por Falwell e mudado de opinião em relação à questão da ação política. Esta pesquisa revelava, então, que noventa por cento

Dos que responderam sentiam que era sua *obrigação* protestar sobre questões sociais e políticas – e a maioria sentia que o púlpito era um fórum próprio. Na verdade, os sociólogos Norman B. Koller e Joseph D. Retzer descobriram que o clero fala bastante sobre questões sociais e políticas. A maioria dos entrevistados indicou que durante os anos anteriores haviam mencionado em sermões no mínimo dezenove ou vinte tópicos da lista dos sociólogos!<sup>68</sup>

2.2.3 O envolvimento da NDR com o Partido Republicano – De acordo com Daniel K. Williams (2010, p. 3-4), o segundo estágio da aliança dos protestantes com o partido Republicano teve seu início no final da década de 60, período em que os protestantes conservadores (evangélicos e fundamentalistas),

Foram bem-sucedidos não apenas em fazer alianças com os políticos republicanos, mas em mudar a agenda do partido. Desta vez, eles focaram mais nas guerras de cultura do que na guerra fria. Os protestantes conservadores que se mobilizaram contra o feminismo, aborto, pornografia e direitos dos gays, assumiram o controle do Partido Republicano, parcialmente por causa das alianças de longa data com políticos republicanos. No entanto, talvez mais por causa da frente comum que apresentaram, e por causa das mudanças demográficas e políticas que favoreceram os evangélicos.<sup>69</sup>

As mudanças demográficas mencionadas estão relacionadas à ampliação da influência evangélica no chamado “Cinturão do Sol”.<sup>70</sup> Apesar de haver igrejas evangélicas em todo os Estados Unidos, por mais de um século a representação é expressivamente maior no denominado *Bible Belt* (“Cinturão da Bíblia”). No sul do país, onde residem somente 31 por cento dos americanos, vivem cerca de 52 por cento da população evangélica. Na década de 70 a região passou por um crescimento populacional muito rápido, ultrapassando o *Rust Belt* (“Cinturão da Ferrugem”) nortista, que se encontrava em decadência no que tange à influência econômica e política<sup>71</sup>. Com o desenvolvimento do sistema bipartidário no sul, a

---

<sup>68</sup> “90 percent of those responding felt it was their duty to speak out on social and political issues -- and most felt the pulpit was a proper forum. Indeed, sociologists Norman B. Koller and Joseph D. Retzer discovered that the clergy talk a great deal about social and political issues. The majority of those polled indicated that during the previous year they had at least mentioned in sermons nineteen of twenty topics on the sociologists' checklist!”

<sup>69</sup> “Succeeded not only in making alliances with Republican politicians, but in changing the agenda of the party. This time, they focused more on the culture wars than the Cold War. Conservative Protestants who mobilized against feminism, abortion, pornography, and gay rights acquired control of the Republican Party, partly because of their long-standing alliances with Republican politicians, but perhaps more important because of the united front they presented, and because of demographic and political shifts that favored evangelicals.”

<sup>70</sup> O “cinturão do sol” (*sun belt* em inglês) é a região do sul dos Estados Unidos que compreende uma faixa territorial que vai do sudoeste (Califórnia) ao sudeste (Carolina do Norte) do país.

<sup>71</sup> O “cinturão da ferrugem”, também conhecido como “cinturão da manufatura” (*manufacturing belt*), é uma área no nordeste dos Estados Unidos, situada aproximadamente entre as cidades de Chicago e Nova Iorque, cuja

região outrora baluarte do Partido Democrata torna-se, então, palco da disputa de votos nas eleições presidenciais a partir daquela década, sendo que o Partido Republicano percebeu rapidamente que poderia conquistar os sulistas e seus votos com a adoção da retórica da guerra cultural.

No que diz respeito às mudanças políticas que facilitaram o controle do Partido Republicano pelos fundamentalistas destaca-se o fim do movimento dos direitos civis, que contribuiu para a formação de uma nova coalizão política cristã. Esta nova coalizão permitiu a união entre fundamentalistas e evangélicos, que antes haviam discordado sobre a integração racial. Após a aprovação da legislação federal sobre os direitos civis e o fim das marchas que os reivindicavam, realizadas e divulgadas nacionalmente, “fundamentalistas como Jerry Falwell aceitaram a realidade da integração racial e começaram a forjar alianças políticas” com membros do Partido Republicano que poucos anos antes se sentiram constrangidos pelo segregacionismo deles (WILLIAMS, 2010, p. 6-7).

Apesar das atividades dessa coalizão conservadora formada por evangélicos e fundamentalistas terem sido implementadas pela NDR, e não pelos políticos do Partido Republicano, os líderes deste partido desempenharam um papel fundamental estimulando o desenvolvimento dela. O Partido Republicano que era minoria na década de 70, traçou uma estratégia de crescimento ouvindo seus estrategistas que acreditavam que uma mudança de direcionamento para a direita atrairia eleitores democratas conservadores, pois o Partido Democrata assumia cada vez mais um posicionamento mais liberal em relação ao aborto, ao feminismo e aos direitos dos homossexuais, e assim procedendo, desagradava não apenas os evangélicos conservadores do *sun* ou do *rust belt*, mas também os católicos dessa regiões.

Por outro lado, estes evangélicos e fundamentalistas, após a eleição do católico Kennedy à presidência, e a consequente perda de influência na Casa Branca, haviam entrado em um processo de redefinição de parâmetros, passando a considerar o secularismo como grande ameaça ao país, e não mais apenas a religião católica. Logo, passaram a uma segunda fase de mobilização política que, de acordo com Williams (Ibid., p. 5), definia uma nação cristã como anti-secular ao invés de explicitamente protestante. Segundo este autor, em 1960

---

economia é baseada principalmente na indústria pesada e de manufatura. É a área de industrialização mais antiga e mais extensa dos Estados Unidos.

A decisão contrária à oração e leitura da Bíblia nas escolas pela Suprema Corte alarmou muitos protestantes conservadores que começaram a ver a secularização do país – uma ideia que era inimaginável na década de 50 – como uma clara possibilidade. Os evangélicos e fundamentalistas não estavam certos, a princípio, sobre como responder a estas decisões, porque muitos deles temiam que uma campanha por oração nas escolas, que o clero católico apoiava, viesse a contribuir para as causas políticas dos católicos. Mas, no final da década de 60, o temor de cooperarem com os católicos havia se dissipado no meio de suas preocupações com o secularismo e o declínio moral. A revolução sexual, educação sexual, motins raciais, a contracultura, aumento de uso de drogas e o começo do movimento feminista convenceram-nos de que a nação tinha perdido sua identidade cristã e que a família estava sob ataque. Num tempo como esse, os evangélicos – e eventualmente os fundamentalistas também – decidiram que era imperativo se unirem com os aliados socialmente conservadores, mesmo que fossem católicos (WILLIAMS, 2010, p. 5)<sup>72</sup>.

Este cenário culmina por conduzir o conflito político a uma nova etapa que, por sua vez, promove gradualmente a retórica das guerras de cultura.

### **2.3 A NDR e as guerras de cultura**

A expressão *culture war* (“guerra de cultura”) é a versão inglesa do termo alemão *kulturkampf* (“luta cultural”), cunhado para designar o confronto entre grupos com diferentes orientações culturais e religiosas durante a campanha – de franco caráter político-cultural e religioso - movida por Otto von Bismarck, então chanceler do império alemão. Entre 1871-1878, Bismarck posicionou-se contra a influência da igreja católica na Alemanha. Neste período a chancelaria alemã promoveu regulamentações e leis que permitiram o controle estatal do treinamento e indicação de padres e de bispos, o confisco de bens da igreja e que, conseqüentemente, diminuíram o poder do clero católico. Além disto, proibiu a participação de padres e freiras no ensino escolar, bem como a presença de jesuítas e de várias ordens religiosas em território alemão (CARROL, 2002, p. 501-510). Bain (2015, p. 145) nos faz saber que um grupo de líderes católicos sentiu que

---

<sup>72</sup> “Supreme Court rulings against school prayer and Bible reading alarmed many conservative Protestants who began to see the secularization of the country – an idea that had been unimaginable in the 1950s – as a distinct possibility. Evangelicals and fundamentalists were unsure at first how to respond to these rulings, because many of them feared that a campaign for school prayer, which Catholic clergy supported, would further Catholic’s political causes. But by the end of the 1960s, their fear of cooperating with Catholics had dissipated in the midst of their concerns over secularism and moral decline. The sexual revolution, sex education, race riots, the counterculture, increases in drug use, and the beginning of the feminist movement convinced them that the nation had lost its Christian identity and that the family was under attack. At such a time, evangelicals – and eventually many fundamentalists, as well – decided that it was imperative to unite with socially conservative allies, even if the happened to be Catholic.”

Sua religião estava ameaçada e fundou uma Associação de Católicos Alemães (frequentemente conhecida como a “Associação Mainz”) em julho daquele ano para defender ‘a liberdade e os direitos da Igreja Católica e fazer com que os princípios cristãos influenciassem todos os aspectos da vida pública. O estado sob a ordem de Bismarck fez pressão para assumir o controle sobre a educação, o casamento e o clero, com uma série de leis que criaram conflitos entre os católicos e o Estado.<sup>73</sup>

Nos Estados Unidos o termo “guerras de cultura” vem sendo utilizado para qualificar o conflito entre tradicionalistas ou conservadores de diferentes orientações religiosas e os defensores dos valores progressistas, liberais ou seculares. Em sua obra *Culture Wars: The Struggle to Define America*, o sociólogo James Davison Hunter, desenvolve sua teoria segundo a qual a cena política e cultural americana, encontra-se dividida, a partir da década de 1970, em dois grandes grupos beligerantes, cuja oposição se dá principalmente em função de diferentes cosmovisões ou visões de mundo, e não tanto em função da religião, origem étnica, grupo social ou afiliação política de seus membros. Este contexto promoveu um verdadeiro realinhamento e polarização na política e na cultura pública dos EUA, decorrente de impulsos opostos advindos das diferentes visões de mundo em pauta e definidos pelo autor como “progressismo” e “ortodoxia”. Assim sendo, surgiram “novas linhas de conflito” e de embates, articuladas desta feita em torno de questões tais como aborto, leis federais, imigração, separação entre igreja e estado, privacidade, homossexualidade e censura, dentre outros (HUNTER, 1991, p. 159-160). A questão central na argumentação do sociólogo para esse embate era que tal realinhamento da cultura pública gera uma

Significante tensão e conflito. Esses antagonismos estavam se desenvolvendo não apenas na superfície da vida social (ou seja, em sua política cultural) mas nos níveis mais profundos, e não apenas no nível da ideologia, mas em seus símbolos públicos, seus mitos, seu discurso, e através das estruturas institucionais que geram e sustentam a cultura pública (...). Em suma, na raiz desse conflito estão compreensões competitivas do bem e como o bem é justificado e legitimado. Essas compreensões refletem nas visões morais competitivas da vida coletiva e no discurso que dá sustentação à tais visões. Por sua vez, elas se materializam em instituições competitivas (suas elites e seus interesses) que geram essa produção cultural. Tudo isso se desenvolve dialeticamente (Idem, 2006, p. 13,15)<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> “American public culture was undergoing a realignment that, in turn, was generating significant tension and conflict. These antagonisms were playing out not just on the surface of social life (that is, in its cultural politics) but at the deepest and most profound levels, and not just at the level of ideology but in its public symbols, its myths, its discourse, and through the institutional structures that generate and sustain public culture” (...) In sum, at the root of this conflict are competing understandings of the good and how the good is “Grounded and legitimated. These understandings are reflected in competing moral visions of collective life and the discourse

Hunter (1991, p. 42) define conflito cultural como “hostilidade política e social enraizada em diferentes sistemas de entendimento moral. O objetivo ao qual estas hostilidades tendem é a dominação de um ethos cultural e moral sobre todos os outros”. Para o sociólogo, a novidade do conflito cultural contemporâneo é que as divisões de consequência política não são mais essencialmente teológicas e eclesiásticas,

Mas o resultado de diferentes cosmovisões. Ou seja, eles não giram mais em torno de questões doutrinárias específicas ou estilos de práticas e organização religiosa, mas em torno de nossas pressuposições mais fundamentais e apreciadas sobre como ordenar nossas vidas – nossas próprias vidas e nossas vidas em conjunto nessa sociedade. Nossas ideias mais fundamentais a respeito de quem somos como americanos está agora em conflito.<sup>75</sup>

O referido autor assinala que as clivagens profundas entre os antagonistas nessa guerra são criadas pelo compromisso e adesão a “bases de autoridade moral diferentes e opostas, e a cosmovisões que derivam delas”. (Ibid., p. 43). Estas diferentes visões morais se materializam na forma de impulsos ou tendências polarizantes em diferentes âmbitos da cultura americana. Todavia, como este mesmo sociólogo sugere,

Onde essas tendências polarizantes (...) tendem a ser mais acentuadas é nas organizações e nos porta-vozes que têm um interesse em promover uma posição particular em uma questão social. São eles que, talvez involuntariamente, dão voz às perspectivas morais concorrentes (Mesmo assim, eu posso adicionar, as cosmovisões articuladas são frequentemente menos do que coerentes!). Essas instituições possuem um poder tremendo no campo do discurso público. Eles quase parecem ter uma vida própria: uma existência, poder, e agenda independente do povo pelo qual eles presumivelmente falam (Ibid., p. 43)<sup>76</sup>.

---

sustaining those visions. In turn, these are manifested in competing institutions (their elites and their interests) that generate this cultural output. All of this plays out dialectally.”

<sup>75</sup> “Political and social hostility rooted in different systems of moral understanding. The end to which these hostilities tend is the domination of one cultural and moral ethos over all others”; “but the result of differing worldviews. That is to say, they no longer revolve around specific doctrinal issues or styles of religious practice and organization but around our most fundamental and cherished assumptions about how to order our lives – our own lives and our lives together in this society. Our most fundamental ideas about who we are as Americans are now at odds.”

<sup>76</sup> “Where the polarizing tendencies in American culture tend to be sharpest is in the organizations and spokepeople who have an interest in promoting a particular position on a social issue. It is they who, perhaps unwittingly, give voice to the competing moral visions. (Even then, I might add, the world views articulated are often less than coherent!) These institutions possess tremendous power in the realm of public discourse. They almost seem to have a life of their own: an existence, power, and agenda independent of the people for whom they presumably speak.”



Como já indicamos acima, essas polarizações no âmbito cultural derivam de impulsos denominados por Hunter (Ibid., p. 44,46) como “impulso para a ortodoxia” e “impulso para o progressismo”. Por sua vez, os termos “ortodoxo” e “progressista” são vistos aqui como “propriedades formais de um sistema de crença ou cosmovisão”, em que ortodoxia “é o compromisso da parte dos adeptos a uma autoridade externa, definível e transcendente” que “define, ao menos no abstrato, uma medida de valor consistente, imutável, propósito, bondade e identidade, tanto pessoal quanto coletiva. Ela nos diz o que é bom, o que é verdadeiro, como devemos viver, e quem nós somos. É uma autoridade que é suficiente para todo sempre”. Hunter & Wolfe (2006, p.14) nomeiam os antagonistas na guerra de cultura como conservadores ou tradicionalistas morais, de um lado, e de liberais ou progressistas culturais, do outro lado. A visão moral tradicionalista ou ortodoxa se pauta pela afirmação de que feitos e tradições do passado devem ser consideradas como

Fundação e guia para os desafios do presente. Embora essa perspectiva seja sempre marcada por nostalgia e seja às vezes resistente à mudança, não é simplesmente reacionária, voltada para o passado ou estática. Antes, a ordem de vida sustentada por essa perspectiva é, no seu melhor, uma que busca continuidade deliberada com os princípios ordenados herdados do passado. O objetivo social é o revigoramento e a realização do que são considerados ser os mais nobres ideais e realizações da civilização.<sup>77</sup>

A ala conservadora da clivagem cultural compreende a autoridade transcendente como sendo o fundamento último que sustenta, justifica e legitima seus próprios juízos e avaliações. “Quer seja apreendido através dos fundamentos da natureza, religião ou tradição”, afirmam Hunter & Wolfe (Ibid., p. 15), “alguém pode discernir e articular padrões relativamente fixos, até eternos pelos quais podemos organizar justamente nossa existência pessoal e coletiva”. Ao avaliar a relação da fé com a cultura pública em seu país, Hunter (1991, p. 57-59) destaca que “o povo americano nunca proporcionou solo muito fértil para o crescimento de ideologias políticas puramente seculares”. Além do mais, levando-se em conta que, em grande parte, a política se constitui com uma expressão da cultura, não pode ser desconsiderado o fato que a religião está no centro da cultura, e “no centro da religião estão as suas reivindicações de verdade sobre o mundo”. Assim sendo, Hunter & Wolfe são do parecer que existem pelo menos dois fatores pelos quais as religiões são relevantes na discussão

---

<sup>77</sup> “Foundation and guide to the challenges of the present. Though this vision is often tinged with nostalgia and is at times resistant to change, it is not simply reactionary, backward looking, or static. Rather, the order of life sustained by this vision is, at its best, one that seeks deliberate continuity with the ordering principles inherited from the past. The social end is the reinvigoration and realization of what are considered to be the very noblest ideals and achievements of civilization.”

cultural. Um deles é porque as formas tradicionais de fé “fornecem a ligação fundamental entre a cultura pública e privada. Elas fazem isso, em parte, ao articular o relacionamento entre o indivíduo e a sociedade mais ampla, e entre a comunidade e a nação”. O segundo fator é que “a fé é a fonte para nossos ideais de certo e errado, bom e mau, justo e injusto mais profundamente mantidos. Como tais, essas premissas e ideais fundamentais não apenas ordenam e guiam nossas paixões, mas são frequentemente também as origens e depósito de nossas paixões”.

Já na ala progressista da divisão cultural, “a autoridade moral tende a ser definida pelo espírito da era moderna, um espírito de racionalismo e subjetivismo”, espírito secularizante. A partir dessa perspectiva, a “verdade tende a ser vista como um processo, como uma realidade que está sempre se revelando”. Todos os progressistas compartilham em comum “a tendência para ressimbolizar fatos históricos de acordo com os pressupostos da vida contemporânea” (HUNTER, 1991, p. 44). Estes secularistas vão desde os vagamente religiosos, até os abertamente agnósticos ou ateus, que, como bem afirma Hartman (2015, p. 7), se envolveram numa “batalha dramática” contra os seus “interlocutores conservadores, tradicionais e religiosos” na década de 1980, período em que “as guerras de cultura, como um turbilhão, absorveram muito da política americana e da vida intelectual”.

2.3.1 Os “grandes males” que ameaçavam a América - Sutton (2013, p. 17) afirma que no início da década de 70, analisando o contexto sócio-político e cultural dos EUA e do mundo, os tradicionalistas supunham que a sociedade caminhava para o “inferno”, e

A ampla maioria acreditava no iminente arrebatamento ao céu de todos os cristãos, no surgimento do Anticristo, e na batalha do Armageddon. Eles ofereceram aos não crentes tanto incentivo quanto punição: Seja salvo e poderá escapar da tribulação vindoura, ou ignore a Deus, e encare o julgamento que está por vir.<sup>78</sup>

Concorriam também com tal percepção de perigo nacional e aproximação do juízo vindouro o contexto político que envolvia a participação dos EUA na Guerra do Vietnã, a recessão econômica, a proliferação de movimentos estudantis e a crise do petróleo. Além disso, a mensagem apocalíptica dos evangélicos foi popularizada por vasta produção literária, da qual a obra de Hal Lindsey, intitulada *The Late Great Planet Earth*, que foi o best-seller da

---

<sup>78</sup> “The vast majority believed in the imminent rapture of all Christians to heaven, the rise of the Antichrist, and the battle of Armageddon. They offered nonbelievers both a carrot and a stick: Get saved and you can escape the coming tribulation, or ignore God and face the coming judgment.”

década, de acordo com o *The New York Times*, é um bom exemplo (Ibid., p. 25). Comentando sua própria experiência, Lindsey (1970, p. 17-18) nos faz saber que após falar

Com milhares de pessoas, em particular universitários, de todas origens, com ou sem formação religiosa (...) descobriu que a maioria das pessoas deseja ter segurança sobre o futuro. Para muitos deles suas esperanças, ambições e planos são permeados por medos subconscientes de que talvez não haverá futuro algum para a humanidade. Esta é uma atitude prevalente. Olhando para o mundo hoje, ele parece estar em rota de colisão. Como expressou a manchete de uma revista recente – ‘*The World in a Mess*’ (...) Acreditamos que há esperança para o futuro, apesar da aparência do mundo hoje. Acreditamos que uma pessoa pode ter uma perspectiva segura e empolgante de seu destino ao fazer uma investigação honesta de verdades comprovadas da profecia bíblica.<sup>79</sup>

Este texto de Lindsey é um exemplo do tipo de sentimento que alimentava, então, a percepção de perigo nacional a que nos referíamos acima e que possibilitou que a obra de Lindsey alcançasse tamanho sucesso de vendas dentro e fora dos EUA, apesar de basear-se em profecia bíblica e predizer o final do mundo a partir da interpretação premilenarista,<sup>80</sup> A realidade é que Lindsey não desenvolveu um novo método de interpretar a profecia das Escrituras. No entanto, foi capaz de perceber com clareza o ambiente cultural de sua época, oferecendo respostas ideológicas para questões difíceis que seu país e o mundo enfrentavam na década de 70. É correto falar, como Basham (2012, p. 3), que as tensões geradas pela corrida armamentista nuclear, a chamada “revolução sexual”, bem como

A legalização do aborto, a população mundial crescente e vários outros eventos mundiais foram percebidos por muitos como ‘ataques’ ao cristianismo tradicional. Estas percepções alimentaram o argumento de Lindsey de que as pessoas estavam vivendo na última geração. Sua habilidade de conectar essas ameaças e os eventos correntes com a Bíblia, e, mais especificamente, à imagens no livro de Apocalipse bem como à profecia do Antigo Testamento, provou ser um poderoso elixir para leitores

---

<sup>79</sup> “With thousands of persons, particularly college students, from every background and religious or irreligious upbringing (...) found that most people want reassurance about the future. For many of them their hopes, ambitions, and plans are permeated with the subconscious fear that perhaps there will be no future at all for mankind. This is a natural and prevalent attitude. Looking at world today, it seems to be on a collision course. As the headline expressed it in a recent news magazine – ‘The World in a Mess.’ (...) We believe there is a hope for the future, in spite of the way the world looks today. We believe that a person can be a secure and yet exciting view of his destiny by making an honest investigation of the tested truths of Bible prophecy.”

<sup>80</sup> Premilenarismo diz respeito a uma vertente de pensamento interpretativo da profecia bíblica denominada também de premilenarismo dispensacionalista, ou apenas dispensacionalismo. Ele afirma que Deus dividiu o tempo em períodos específicos ou “dispensações”, que são: 1) Inocência, 2) Consciência, 3) Governo Humano, 4) Patriarcal, 5) Lei, 6) Graça ou Igreja, e 7) Reino Milenal. BASHAM, C.S. **Hal Lindsey’s the late great planet earth and the rise of popular premillennialism in the 1970s**, p. 6-7

que buscavam por Deus naquilo que era percebido por muitos cristãos como uma era sem Deus.<sup>81</sup>

Segundo Capps (1990, p. 2-3), as consequências da guerra do Vietnã para a emergência desta postura religiosa francamente conservadora nos EUA, no final da década de 1970, foram marcantes. No seu entendimento, tanto o sofrimento prolongado durante o conflito, que, como sabemos, foi mantido com a ampla participação de soldados americanos, quanto o estresse coletivo pós-traumático decorrente das tensões vivenciadas pela população americana durante o conflito, “tinham realmente estimulado uma profunda busca espiritual. Tal busca espiritual poderia servir como um poderoso ambiente propício para a restauração do orgulho nacional”. Como consequência, “a restauração do orgulho nacional pôde encontrar apoio e instrumentação poderosos dentro do sentimento conservador”. A percepção de ameaça do ideal de soberania nacional, serviu como combustível para uma militância anticomunista. Além disso, tanto liberais quanto conservadores e moderados pareciam concordar que as instituições governamentais do país haviam falhado no exercício de seu papel. À luz do exposto, Capps (1990, p. 3) completa, afirmando que

As condições estavam preparadas (...) para uma revigorada ênfase populista. Alguém pode perceber, por assim dizer, que há maneiras impositivas de identificar o surgimento de figuras como Falwell. Em última instância, alguém pode abordar seu surgimento como plausível, independentemente de qual juízo faz de seu valor, viabilidade e efetividade.<sup>82</sup>

Na segunda metade da década de 1970 a ideia de perigo nacional permanece, mas, no entanto, percebe-se um arrefecimento na aceitação dos argumentos religiosos sobre a iminência de um juízo vindouro. Com a possibilidade cada vez mais remota de um *apocalypse now*, os conservadores religiosos perceberam a necessidade de uma ação mais direta para a mudança de um *status quo* tendencialmente mais desfavorável às suas perspectivas e anseios. Este desejo de associar publicamente religião e política chegou a um ponto elevado quando, cinquenta e um anos após o julgamento do caso Scopes, um crente batista do Sul concorreu à Casa Branca, sendo eleito presidente dos EUA, e a matéria de capa da revista *Newsweek*

<sup>81</sup> “The legalization of abortion, the burgeoning world population, and various other world events were perceived by many as ‘attacks’ on traditional Christianity. These perceptions fueled Lindsey’s argument that people were living in the last generation. His ability to connect these threats and current events to the Bible, and more specifically, to images in the book of Revelation as well as Old Testament Biblical prophecy, proved to be a powerful elixir for readers looking for God in what was perceived by many Christians as a godless age.”

<sup>82</sup> “Conditions were ripe, therefore, for a reinvigorated populist emphasis. One could perceive, this is to say, that there are compelling ways of making sense of the rise of a Falwell-like figure. At least one could approach his appearance as being plausible, regardless of how one judge its worth, viability, and effectiveness.”

proclamou 1976 como o “Ano do Evangélico”, em sintonia com especialistas em pesquisa de opinião e com diversos meios de comunicação do país (CARPENTER, 1997, p. 239). O entendimento de muitos era de que o gigante adormecido havia acordado. Até então, grande parte da população confundia a vertente evangelical do protestantismo com seu ramo fundamentalista, pois aquela vertente havia, semelhantemente, “compartilhado a ignomínia que condenou o fundamentalismo às periferias da vida religiosa após o furor sobre a evolução na década de 20” (KRAPHOL & LIPPY, 1999, p. 17). A denominação de 1976 como “o ano do evangélico” tinha como base o crescimento do número de americanos que afirmava pertencer a este ramo do protestantismo no país, que passara

De trinta e três milhões para quarenta e cinco milhões e quinhentos mil. Um historiador relatou que Jimmy Carter era apenas o quinto presidente ‘crente’ dos Estados Unidos. Livros a respeito ou de evangélicos se tornaram best-sellers, programas de televisão elaborados para propagar a mensagem de conscientização geral dos ‘evangélicos’ chegavam ao auge (GARRET JR., HINSON & TULL, 1983, p. 33-34)<sup>83</sup>.

2.3.2 Jimmy Carter: esperança e decepção dos fundamentalistas - Em 2002, aos 78 anos de idade, Jimmy Carter ganhou o Prêmio Nobel da Paz, unindo-se ao restrito grupo de apenas outros dois presidentes que haviam recebido tal honra (Theodore Roosevelt, em 1906, e Woodrow Wilson, em 1919). Carter foi premiado, em parte, por ações que realizou durante seu período na Casa Branca, entre 1977 e 1981. Segundo Slavicek & Cronkite (2004, p. 12-13), a mediação de Carter, por exemplo, “foi vital para os Acordos de Camp David, a estrutura para o acordo de paz entre Israel e Egito. Os dois países haviam sido inimigos ferrenhos por mais de três décadas”. Além disto, durante o exercício de sua presidência Carter também foi muito elogiado por inserir a questão dos direitos humanos na agenda da política externa americana. No entanto, a comissão do Nobel o escolheu entre um grupo de mais de 150 nomeados para o prêmio da paz sobretudo por suas atividades como cidadão privado. No ano de 1982,

O ex-presidente e sua esposa Rosalynn criaram o Centro Carter. Localizado em Atlanta, na Geórgia, o centro é um instituto de política pública desenvolvido para continuar a obra que Carter havia iniciado enquanto esteve na presidência. Como se nota na menção feita pela comissão do

---

<sup>83</sup> “Pollster and News media in the United States proclaimed 1976 as ‘the year of the Evangelical’. Estimates as to the number of ‘Evangelical Christians’ in the United States have ranged from thirty-three million to forty-five and one-half million. One historian reported that Jimmy Carter was only the fifth ‘born-again’ president of the United States. Books on or by the Evangelicals became best sellers, television programs designed to propagate the message of general consciousness of ‘Evangelicals’ reached a new peak.”

Nobel, este empreendimento demonstrou seu compromisso de promover a paz internacional, os direitos humanos e a promoção de desenvolvimento econômico e social em países empobrecidos ao redor do mundo (SLAVICECK & CRONKITE, p. 13)<sup>84</sup>.

Todavia, segundo estes mesmos autores, não obstante suas inquestionáveis ações dentro e fora do governo, e apesar de desfrutar de abrangente respeito ainda hoje,

Carter foi frequentemente e severamente criticado durante sua presidência. Ele lutou com um conjunto de desafios prementes, desde a invasão soviética no Afeganistão e a crise iraniana de reféns até uma crise econômica doméstica. Apesar da maioria dos americanos ter acreditado que Carter foi um homem honesto e decente, o crescente custo da energia e a inflação que aumentou o preço de produtos sem aumentar o seu valor fez com que muitos concluíssem que ele foi um líder ineficiente (Ibid., 2004, p. 13-14)<sup>85</sup>.

No ano de 1970 Carter foi eleito governador de seu estado, com 59% dos votos. Exerceu a função de 12 de janeiro de 1971 a 14 de janeiro de 1975. Ao enfatizar a remoção das barreiras raciais, a eficiência na administração pública e temas ecológicos, se destacou dentre outros jovens governadores sulistas.<sup>86</sup> Tal destaque credenciou-o a pleitear a nomeação de seu partido para a corrida eleitoral para a Casa Branca.

Em 1976, no auge da campanha pelas primárias do partido democrata na Carolina do Norte, Jimmy Carter atraiu em muito a atenção dos meios de comunicação com a declaração de que era um cristão *nascido de novo*, “um evangélico batista do sul, cuja fé influenciava cada área de sua vida, incluindo suas posições políticas e estilo de governo” (SMITH, 2007, p. 293). Esta atenção se deu devido ao fato que a exposição da religiosidade pessoal era algo incomum segundo alguns observadores da cena política e cultural americana. Normalmente, os americanos tinham a expectativa de que os políticos tratassem de temas que relacionassem moralidade, espiritualidade e sua importância no governo e na vida pública. Porém, a declaração de Carter foi além do esperado, criando uma comoção que reverberou por todo o

---

<sup>84</sup> “The former president and his wife Rosalynn had established the Carter Center. Located in Atlanta, Georgia, the center is a public policy institute designed to continue the work Carter had begun while in office. As noted in the Nobel Committee’s citation, this undertaking showed his commitment to advancing international peace and human rights and to promoting social and economic development in impoverished countries around the globe.”

<sup>85</sup> “Carter was frequently and harshly criticized during his presidency. He grappled with a host of pressing challenges, from the Soviet invasion of Afghanistan and Iranian hostage crisis abroad to an economic crisis at home. Although most Americans believed Carter to be an honest and decent man, rising energy costs and inflation that raised the price of goods without increasing their value made many conclude he was an ineffectual leader.”

<sup>86</sup> FREIDEL, Frank & SIDEY, Hugh. James Carter. <[http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmy\\_carter](http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmy_carter)> Acesso em 09 fev. 2015.

país. Há estimativas de que mais de cem artigos foram escritos até maio daquele mesmo ano explorando o tema da religiosidade de Carter, como resultado da explosão da cobertura nacional de sua inesperada afirmação de fé.

Pippert (1978, p. 2) e Bach (2004, p. 71) afirmam que o âncora da *NBC News*, John Chancellor, por exemplo, procurou esclarecer sua audiência ao dizer que o jornal havia verificado o significado da expressão “nascer de novo”. No seu entendimento ela não designava “uma experiência bizarra da voz de Deus a partir do cume de um monte”. Nascer de novo constituía “uma experiência bastante comum, conhecida de milhões de americanos – especialmente se você é um batista”. Em sintonia com Pippert e Bach, Balmer (2008, p.81) chama atenção para o fato que

Milhões de evangélicos americanos, batistas e outros, não precisavam tal explicação. O termo ‘nascido de novo’ aparece em João capítulo 3, na versão King James do Novo Testamento. Nicodemos, um líder judeu, visitou Jesus à noite para perguntar como poderia ser aceito no reino dos céus. Jesus respondeu que ele tinha que ‘nascer de novo’. Os cristãos evangélicos geralmente interpretam isto como significando que uma conversão, ou experiência de ‘nascer de novo’, explica a diferença entre salvação e condenação. Billy Graham, por exemplo, convida seus assistentes a ‘fazerem uma decisão por Cristo’, pelo que ele quer dizer que devem ‘aceitar Jesus em seus corações’ e deste modo serem ‘salvos’. Todos esses são termos aproximadamente sinônimos, mas apontam para a centralidade da conversão religiosa nas vidas dos evangélicos. De fato, esta ênfase na conversão, associada à convicção de que a Bíblia é a revelação de Deus para a humanidade e, portanto, deve ser levada muito a sério, integram a própria definição do que significa ser um cristão evangélico.<sup>87</sup>

Enquanto os jornalistas se esforçavam para compreender o significado do termo “nascido de novo” e como isso influenciaria o exercício de sua função como político, a declaração de Jimmy Carter sobre seu íntimo relacionamento com Deus

Evocou surpresa, interesse e temor. Muitos evangélicos se alegraram pelo fato de um deles estar concorrendo à presidência, e pelo fato da mídia estar falando sobre a natureza e importância da experiência de conversão cristã. Muitos protestantes liberais, católicos, judeus e agnósticos demonstraram abertamente sua preocupação de que, se eleito, Carter iria usar o poder de sua função para tentar impor sua vertente religiosa à nação ou tomaria decisões políticas com base em alegadas revelações pessoais de Deus.

---

<sup>87</sup> “These are roughly synonymous terms, but they point to the centrality of religious conversion in the lives of evangelicals. Indeed, this emphasis on conversion, coupled with the conviction that the Bible is God’s revelation to humanity and therefore should be taken very seriously comprise the very definition of what it means to be an evangelical Christian.”

Incontáveis americanos insistiram que religião e políticas simplesmente não se misturam. No entanto, seu relacionamento estava sendo debatido em escritórios, fábricas, eventos esportivos e festas por toda a nação, e a Newsweek declarou 1976 como ‘o Ano do Evangélico’. Em julho, o patriarca espiritual da Comunidade Afro-americana, Martin Luther King, endossou a candidatura de Carter em sua bênção fervorosa na Convenção Nacional do Partido Democrata: ‘Certamente o Senhor enviou Jimmy Carter para ... trazer a América de volta para onde ela pertence’ (SMITH, 2007, p. 293-294)<sup>88</sup>.

O candidato democrata aspirava ter um Governo “competente e compassivo”, restaurando assim a bondade e dignidade na administração pública. Como afirma Flippen (2011, p. 103), “com a Mancha de Watergate ainda fresca, o batista do Sul nascido de novo, que prometera nunca mentir, parecia ser para os fiéis justamente o que o médico havia receitado”. Isto estimulou a participação evangélica, ao ponto de Carter captar o apoio de cerca de dois terços desta vertente cristã. Somando-se os rumos tomados pelo governo de Richard Nixon à ignomínia da Guerra do Vietnam,

Carter surge em cena no momento preciso em que os americanos estavam buscando um tipo de salvador, alguém para liderá-los para fora do deserto da vergonha e corrupção rumo à terra prometida da redenção e reabilitação. Sua promessa de que ‘nunca mentiria conscientemente’ ao povo americano, e sua declaração de que os Estados Unidos mereciam um governo ‘tão bom quanto o povo americano’, tocou no ponto. (BALMER, 2008, p. 79-80)<sup>89</sup>.

De fato, o discurso de Carter, permeado de temas ligados à moralidade e probidade caiu como uma luva nas expectativas americanas, quer de cristãos evangélicos ou não. A candidatura de Jimmy Carter à presidência dos EUA, anunciada em 1974, foi ganhando ritmo gradualmente, vindo ele a alcançar a nomeação de seu partido ainda em primeiro escrutínio. Walter Mondale, do estado de Minnesota, foi escolhido para ser o vice em sua chapa. Na Convenção Nacional do Partido Republicano, o presidente em exercício Gerald R. Ford

---

<sup>88</sup> “Evoked amazement, interest, and fear. Many evangelicals rejoiced that one of their own was running for the presidency and that the media were discussing the nature and importance of the Christian conversion experience. Many liberal Protestants, Catholics, Jews, and agnostics openly worried that, if elected, Carter would use the power of his office to try to impose his particular brand of religion on the nation or would make political decisions based on alleged personal revelations from God. Countless Americans insisted that religion and politics simply did not mix. However, their relationship was being discussed at offices, factories, sporting events, and parties across the nation, and Newsweek declared 1976 to be ‘the Year of the Evangelical.’ In July, the spiritual patriarch of the African American Community, Martin Luther King, Sr., endorsed Carter’s candidacy in his fervent benediction at the Democratic National Convention: ‘Surely the Lord sent Jimmy Carter to ... bring America back to where she belongs.’”

<sup>89</sup> “Carter burst onto the scene at precisely the moment when Americans were searching for a kind of savior, someone to lead them out of wilderness of shame and corruption to the promised land of redemption and rehabilitation. His promise that he would ‘never knowingly lie’ to the American people, and his declaration that the United States deserved a government ‘as good as the American people’ struck a chord.”



venceu as primárias contra o ex-governador da Califórnia, Ronald Reagan. Apesar de ser um devoto cristão episcopal, Ford não era favorável ao uso do tema religião em sua campanha, e declarava não achar apropriado “fazer propaganda de suas crenças religiosas”. Mas, de qualquer forma, o candidato republicano encontrava-se em grande desvantagem por ter oferecido, de forma impopular, perdão a Richard Nixon e ter ainda que enfrentar um candidato que representava a mudança rumo a uma administração supostamente pautada pela moralidade. Após árdua campanha e três debates, Carter venceu o pleito em 02 de novembro de 1976, alcançando 297 votos eleitorais contra os 241 de Ford. Uma das questões significativas na eleição de Carter foi o fato de muitos de seus eleitores terem sido cristãos evangélicos que em grande maioria eram, até então, inativos politicamente e viviam, do ponto de vista cultural, à margem da sociedade. Isto se devia justamente ao fato de combinarem indiferença social e política dado que estavam certos do retorno iminente de Jesus para o julgar o mundo no dia do juízo final, o que *de per se* tornava irrelevante qualquer tentativa de melhoria social. “Os evangélicos do Sul, em particular, responderam favoravelmente ao fato de que este batista do Sul professor de escola bíblica dominical era evidentemente um homem de profunda piedade. Eles lhe deram seu apoio – e seus votos”. Outra questão significativa é a inclusão do termo religioso *born again* no ambiente político, como um qualificador essencial para um candidato a cargo público na perspectiva do eleitorado crescente de evangélicos fundamentalistas, cuja participação no processo eleitoral não poderia mais ser desconsiderada. Jimmy Carter teve uma ascensão meteórica na vida política. De um obscuro governador durante um único mandato no estado da Geórgia à presidência do país mais poderoso do mundo. Este processo tornou-se uma das mais dramáticas histórias da política dos Estados Unidos (BALMER, 2008, p. 87-89).

James Earl "Jimmy" Carter, Jr. tomou posse como o trigésimo nono presidente dos Estados Unidos em 20 de janeiro de 1977. Analisando a ideologia de Carter no exercício do seu mandato, o historiador E. Brooks Holifield identifica três maiores influências sobre o presidente eleito, a saber:

Evangelicalismo sulista, visão batista de separação entre igreja e estado, e o realismo cristão de Reinhold Niebuhr. Como outros evangélicos do Sul, Carter enfatizou um íntimo relacionamento com Cristo e a santidade pessoal. Ele incorporou ‘uma piedade calvinista filtrada por uma introspecção puritana e exortação reavivalista. A compreensão dos evangélicos do Sul sobre a Bíblia e sua experiência como forasteiros culturais no início da história americana levou os batistas a advogar uma firme divisão entre igreja

e estado, uma posição que teve um impacto poderoso na abordagem de Carter à política. A leitura de Carter de diversos livros de Niebuhr e a respeito dele ajudaram a moldar sua perspectiva sobre ‘o envolvimento político cristão ... a noção de que o amor deve ser traduzido em justiça, e a tensão entre idealismo e realismo’. Niebuhr ajudou a convencê-lo, explicou Carter, que ‘o objetivo maior de um governo ... é a justiça: tratar as pessoas com justiça, garantir seus direitos individuais, defender contra a discriminação, tentar solucionar as questões pacificamente’ (...) Carter inspirou-se numa variedade de autores neo-ortodoxos, protestantes liberais, existencialistas, judeus, e católicos, especialmente Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Paul Tillich, Soren Kierkegaard, Martin Buber, e Hans Kung (apud SMITH, 2007, p. 3)<sup>90</sup>.

Nenhum presidente antes ou depois de Carter enfatizou tanto a importância dos direitos humanos, mesmo que tal comportamento tenha irritado alguns de seus aliados. Contudo, a realidade é que “enquanto Carter acreditava estar colocando em ação uma agenda guiada por princípios morais, cristãos, e que, conseqüentemente, iria angariar apoio dos protestantes, outros evangélicos, incluindo muitos companheiros batistas, já estavam conspirando para miná-lo” (BALMER, 2008, p. 93). Grande parte dos eleitores de Carter considerou que o tipo de cristianismo que o então presidente vivia e aplicava no exercício do seu mandato não se encontrava em compasso com seus anseios. A ideologia do presidente que enfatizava a justiça social e pacificação, baseada em pressupostos neo-ortodoxos, liberais e existencialistas não atendida às expectativas mais ligadas às questões de moralismo e conservadorismo social, o que lhes causou profunda decepção com aquele que ajudaram a conduzir à Casa Branca.

É correto afirmar que a administração Carter alcançou progressos, buscando conduzir suas ações com base em princípios que valorizavam os direitos humanos, priorizando temas sociais, usando constantemente a diplomacia para dirimir conflitos. O relato oficial da Casa Branca avalia que

---

<sup>90</sup> “Southern evangelicalism, Baptists’ view of the separation of church and state, and the Christian realism of Reinhold Niebuhr. Like other Southern evangelicals, Carter emphasized an intimate relationship with Christ and personal holiness. He embodied ‘a Calvinist piety filtered through Puritan introspection and revivalist exhortation. Their understanding of the Bible and experience as cultural outsiders in early American history led Baptists to advocate a firm division between church and state, a position that had a powerful impact on Carter’s approach to politics. Carter’s reading of numerous books by and about Niebuhr helped shape his perspective on ‘Christian political involvement, ... the notion that love should be translated into justice, and the tension between idealism and realism’. Niebuhr helped convince him, Carter explained, that ‘the highest possible goal of a government ... is justice: to treat people fairly, to guarantee her individual rights, to guard against discrimination, to try to resolve arguments peacefully’ (...) Carter drew inspiration from a variety of neoorthodox, liberal Protestant, existentialist, Jewish, and Catholic authors, especially Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Paul Tillich, Soren Kierkegaard, Martin Buber, and Hans Kung.”

Carter trabalhou arduamente para combater os contínuos males econômicos da inflação e desemprego. No final de sua administração, ele pôde reivindicar um aumento de aproximadamente oito milhões de empregos e um decréscimo no déficit orçamentário, medido em porcentagem do produto interno bruto. Infelizmente, a inflação e as taxas de juros estavam próximas de níveis históricos, e os esforços para reduzi-las causou uma curta recessão. Carter podia apontar um número de realizações em assuntos internos. Ele lidou com a escassez de energia ao estabelecer uma política nacional de energia e suspendeu o controle dos preços domésticos do petróleo para estimular a produção. Ele impulsionou a eficiência do Governo através da reforma do serviço civil e procedeu com a desregulamentação das indústrias rodoviária e aérea. Ele buscou melhorar o meio-ambiente. Sua expansão de parques nacionais incluiu a proteção de 103 milhões de acres das terras do Alaska. Para ampliar os serviços humanos e sociais, criou o Departamento de Educação, fortaleceu o sistema de previdência social, e nomeou números recordes de mulheres, negros e hispânicos em empregos do Governo. Nas relações externas, Carter criou seu próprio estilo. Sua defesa dos direitos humanos foi recebida friamente pela União Soviética e por algumas outras nações. No Oriente Médio, através do acordo de *Camp David* de 1978, ajudou a estabelecer laços de amizade entre o Egito e Israel. Ele foi bem-sucedido em obter a ratificação dos tratados do canal do Panamá. Construindo sobre o trabalho de predecessores, estabeleceu relações diplomáticas plenas com a República do Povo da China, e completou a negociação do tratado SALT II, de limitação nuclear com a União Soviética.<sup>91</sup>

No entanto, houve sérios retrocessos durante o governo de Jimmy Carter. A situação internacional que mais contribuiu para a reputação de indecisão, parcimônia e ineficiência na administração Carter, após a revolução iraniana de 1979, foi a captura de reféns do *staff* da embaixada dos EUA no Irã. Este evento

Dominou as notícias durante os últimos 14 meses da administração. As consequências de o Irã manter americanos cativos, junto com a inflação contínua no país, contribuíram para a derrota de Carter em 1980. Mesmo assim, ele continuou as difíceis negociações sobre os reféns. O Irã

---

<sup>91</sup> “Carter worked hard to combat the continuing economic woes of inflation and unemployment. By the end of his administration, he could claim an increase of nearly eight million jobs and a decrease in the budget deficit, measured in percentage of the gross national product. Unfortunately, inflation and interest rates were at near record highs, and efforts to reduce them caused a short recession. Carter could point to a number of achievements in domestic affairs. He dealt with the energy shortage by establishing a national energy policy and by decontrolling domestic petroleum prices to stimulate production. He prompted Government efficiency through civil service reform and proceeded with deregulation of the trucking and airline industries. He sought to improve the environment. His expansion of the national park system included protection of 103 million acres of Alaskan lands. To increase human and social services, he created the Department of Education, bolstered the Social Security system, and appointed record numbers of women, blacks, and Hispanics to Government jobs. In foreign affairs, Carter set his own style. His championing of human rights was coldly received by the Soviet Union and some other nations. In the Middle East, through the Camp David agreement of 1978, he helped bring amity between Egypt and Israel. He succeeded in obtaining ratification of the Panama Canal treaties. Building upon the work of predecessors, he established full diplomatic relations with the People's Republic of China and completed negotiation of the SALT II nuclear limitation treaty with the Soviet Union.” JAMES Carter. **White House**. <<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmycarter>> Acesso em: 09 fev. 2015.

finalmente liberou os 52 americanos no mesmo dia que Carter deixou a função.<sup>92</sup>

Devido às crises internas e externas, a liderança presidencial foi claramente percebida como fraca, e as perspectivas melancólicas e sombrias sobre o futuro do país também contribuíram para que a possibilidade de reeleição em 1980 fosse praticamente inexistente. A popularidade pessoal de Carter se encontrava em declínio vertiginoso. Além disso, Carter também teve que enfrentar

Um bando determinado de conservadores militantes que tinha mobilizado habilmente muitos líderes evangélicos para uma postura não habitual de ativismo político. Jerry Falwell fundou a Maioria Moral em 1979, e uma variedade de outras organizações – Mesa Redonda Religiosa, Coalizão de Valores Tradicionais, Mulheres Preocupadas com a América – galvanizaram-se para se tornar um movimento político gigantesco, conhecido como Direita Religiosa (BALMER, 2008, p. 106)<sup>93</sup>.

O mesmo círculo eleitoral que quatro anos antes havia se empolgado com a perspectiva de ter um presidente “nascido de novo”, agora se unia novamente, porém com o firme objetivo de destituí-lo do poder. Na eleição presidencial de 1976, o resultado demonstrou que, de fato, a religião de Carter havia exercido um papel crucial. O número de evangélicos do partido Democrata cresceu aproximadamente 50% naquele pleito, o que foi significativo numa votação ganha por uma margem apertada de apenas 1,7 milhão de votos. Agora, porém, a comunidade religiosa, e mais especificamente, os conservadores cristãos, não se sintonizavam mais com Carter. É fato que “milhões na comunidade conservadora/evangélica ainda desejava votar no presidente, mas precisava da segurança de que ele ainda era um cristão dedicado que depende fortemente da liderança do Senhor ao tomar decisões difíceis”. Com a aproximação do pleito eleitoral, havia a necessidade premente de levar em consideração os “aspectos religiosos da campanha”. A previsão é de que naquele ano grupos conservadores iriam, mais do que antes, votar em grandes blocos, sendo influenciados por televangelistas na escolha de seu candidato. E muitos desses

---

<sup>92</sup> “The seizure as hostages of the U. S. embassy staff in Iran dominated the news during the last 14 months of the administration. The consequences of Iran's holding Americans captive, together with continuing inflation at home, contributed to Carter's defeat in 1980. Even then, he continued the difficult negotiations over the hostages. Iran finally released the 52 Americans the same day Carter left office.” JAMES Carter. **White House**. <<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmycarter>> Acesso em: 09 fev. 2015.

<sup>93</sup> “Determined band of conservative operatives who had cleverly mobilized many evangelical leaders into an unaccustomed posture of political activism. Jerry Falwell founded Moral Majority in 1979, and a slew of other organizations – Religious Roundtable, Traditional Values Coalition, Concerned Women for America – galvanized to become a formidable political movement popularly known as the Religious Right.”

conservadores só votariam em um candidato a presidente se estivessem convencidos de que seus posicionamentos em certos assuntos-chave eram compatíveis com os seus. A fé de Carter que havia lhe beneficiado quatro anos antes, agora lhe colocava sob suspeição, caso não se posicionasse com firmeza a respeito de certos temas em especial. As afirmações que o presidente Carter fazia a respeito de

Questões tais como aborto e oração nas escolas eram difíceis de entender para muitos evangélicos. Carter ainda precisava explicar que postura em política pública não significava que ele pessoalmente favorecia o aborto ou que pensava que crianças não deveriam orar. Se Carter fosse abordar essas questões complexas mais detalhadamente, ‘os conservadores iriam no mínimo ter a vantagem de entender seus verdadeiros posicionamentos’ (FLIPPEN, 2011, p. 9)<sup>94</sup>.

#### **2.4 Os fundamentalistas saem totalmente do gueto: surge a NDR**

A NDR começou a alcançar maior visibilidade na sociedade americana através da realização de grandes manifestações de caráter político-religioso que atraíram grande número de participantes conservadores e sobretudo a atenção dos meios de comunicação. Um exemplo marcante deste modo de atuação foi a manifestação “Washington para Jesus”. Esta manifestação, realizado em 29 de abril de 1980, havia sido idealizada mais de dois anos antes pelo pastor John Gimenez, um porto-riquenho que liderava uma igreja carismática independente em Virginia Beach, no estado da Virgínia. Os manifestantes carregavam cartazes com inscrições religiosas, como: “América, Você Precisa de Jesus” e “A Bíblia – É a Verdade”. A participação foi estimada pela polícia como sendo de 200 mil pessoas, enquanto os organizadores mencionavam uma multidão de meio milhão de participantes. O encontro, que certamente atendeu às expectativas de seus organizadores, foi classificado por observadores como “a maior reunião de cristãos na história americana” e de um “Woodstock Cristão”. Flippen (2011, p. 1-2, grifo nosso) pontua que os seus líderes criam que os pecados de seu país eram variados, e podiam ser nomeados como

Homossexualidade, aborto, feminismo, e o que muitos denominavam de *‘humanismo secular’*. Um repugnante liberalismo cultural e todas as suas manifestações haviam por cerca de duas décadas consumindo rapidamente as

---

<sup>94</sup> “Issues such as abortion and prayer in schools were difficult for many evangelicals to grasp. Carter still needed to explain that his stance on public policy did not mean that he personally favored abortion or that he thought children should not pray. If Carter would address these complex issues in more detail, ‘conservatives would at least have the advantage of understanding his true positions.’”

tradições que haviam feito a América especial aos olhos de Deus. Certamente, o próprio centro da América – a família nuclear – estava em perigo. Gimenez disse que havia recebido uma ‘visão’ de Deus, convocando-o a organizar uma manifestação no Capitólio, uma manifestação que iria ‘retratar para a nação e para o mundo que a igreja de Jesus Cristo não se poupa a esforços’. Na visão de Gimenez, um cristão conservador claramente desempenha a função de um Davi bíblico. ‘Da mesma forma que Davi buscou a cabeça de Goliath e o matou, assim devemos ir ao capitólio – a cabeça do governo – onde a injustiça está sendo legislada’, ele insistiu. Apesar de todas as diferenças históricas, os conservadores cristãos ‘compartilham uma preocupação comum de que os Estados Unidos têm se desviado espiritualmente e têm, conseqüentemente, enfrentado uma séria crise’. Existia um ‘terreno comum’ em que todos os preocupados podiam ‘permanecer juntos e buscar a Deus em humildade e arrependimento’<sup>95</sup>.

O que seria o “humanismo secular” mencionado pelos fundamentalistas? Murrin (2007, p. 35-36) afirma que eles normalmente definem três componentes como ingredientes essenciais do humanismo secular, que são “a determinação de elevar a razão humana acima da revelação divina sempre que um conflito surge entre eles”; “a convicção de que as soluções humanas são adequadas para os problemas humanos”, e o relativismo ético. Já para Smith (2006, p. 465), os humanistas seculares “são agnósticos, não creem na oração, não veem valor no culto cristão, afirmam que a humanidade é o ser supremo, que a ética é situacional e autônoma, e criticam numerosos aspectos da ética cristã”. Logo, fica evidente a razão pela qual esse posicionamento é considerado um dos inimigos da posição fundamentalista.

Compareceram à manifestação de Washington, cristãos de diferentes denominações protestantes, não obstante suas diferenças teológicas e frequentes conflitos. Havia no evento batista conservadores, presbiterianos, luteranos, metodistas e representantes de igrejas fundamentalistas, dentre outros. Este grupo tão diverso uniu-se contra aqueles que, em seu próprio entendimento, eram seus inimigos comuns. De acordo com Flippen, o pastor batista James Robison, um dos mais respeitados televangelistas de Dallas, afirmou, durante a manifestação, que “a nação estava irritada e que os cristãos viviam a ocasião propícia para a ação” já que teriam os “votos suficientes para dirigir este país e quando o povo diz: ‘Já

---

<sup>95</sup> “Homosexuality, abortion, feminism, and what some termed ‘secular humanism.’ A repugnant cultural liberalism all of its manifestations had for almost two decades rapidly consumed the traditions that had made America special in God’s eyes. Indeed, the very core of America – the nuclear family – was in danger. Gimenez said that he had received a ‘vision’ from God calling him to stage a rally in the shadow of the Capitol, a rally that would ‘dramatize to the nation and the world that the church of Jesus Christ means business.’ In Gimenez’s vision, conservative Christians clearly played the role of the biblical David. ‘Even as David aimed at Goliath’s head and slew him, so we have to go to the capitol – the head of government – where unrighteousness is being legislated,’ he insisted. Despite all their historic differences, conservative Christians ‘share a common concern that the United States has gone off course spiritually and is consequently facing a serious crisis.’ A ‘common ground’ existed where all concerned could ‘stand together and seek God in humility and repentance.’”

estamos cansados’, iremos tomar o poder”. Para Flippen (2011, p. 11, grifo nosso), foi efetivamente Robinson quem inflamou a multidão ao afirmar: “Eu estou farto de ouvir a respeito de todos os radicais, liberais, esquerdistas e comunistas saindo do armário. *É tempo do povo de Deus sair dos armários, das igrejas, e mudar a América*”.<sup>96</sup> E o referido autor continua descrevendo que Robinson, próximo de defensores dos direitos dos homossexuais, fez uma declaração inflamatória, que agradou sua audiência,

Que gritava em aprovação. No final, um participante resumiu os sentimentos da multidão entusiasmada: ‘Você sente [a empolgação] em todo lugar à sua volta. Pessoas levantando suas mãos para Deus e orando a Ele para que liberte o país, e cantando os hinos emocionantes, não através de um pequeno pregador num aparelho de TV, mas por todos os lados em sua volta’. Ele esperava que fosse o despertar de um novo dia. Era difícil de negar a preferência da multidão pelos republicanos. Parafrazeando Gimenez, se para alguém o governo estava legislando injustamente e os democratas ocupavam todos os ramos do governo, então fazia sentido que os democratas eram iníquos. E mesmo quando se baseava diretamente nas Escrituras, a maioria dos oradores evitava [se referir aos] pecados da guerra, pobreza e intolerância racial, indubitavelmente conscientes de suas associações democratas (FLIPPEN, 2011, p. 11)<sup>97</sup>.

No entanto, antes mesmo da manifestação “Washington Para Jesus” os conservadores já haviam saído totalmente do gueto, com a porta tendo sido aberta por Jerry Falwell, sobretudo a partir de suas famosas manifestações “América, Você é Muito Jovem Para Morrer” e “Eu Amo a América”. A partir de 1977 Falwell utilizou explicitamente seus ministérios como armas nos embates contra os direitos dos homossexuais. O televangelista apoiou a cruzada da cantora evangélica Anita Bryant, membro de uma igreja batista do Sul, contra uma lei do condado de Dade, no estado da Flórida, que proibia a discriminação com base na orientação sexual. Bryant esteve em Lynchburg, apresentando-se no programa *Old-Time Gospel Hour*, de Falwell, que, por sua vez, também viajou à Flórida com o objetivo de apoiar Bryant em seus esforços contra os homossexuais. Foi dado então início a uma campanha denominada “Salve as Nossas Crianças”, que alcançou repercussão nacional,

---

<sup>96</sup> “I am sick and tired of hearing about all the radicals and the liberals and the leftists and the communists coming out of the closet. It's time for God's people to come out of the closets, out of the churches, and change America.”

<sup>97</sup> “Which roared its approval. In the end, one participant summed up the sentiments of the zealous multitude: ‘You feel [excitement] all around you, people raising their hands to God and praying for Him to spare the country, and singing the old, soul-stirring hymns, not through a little speaker in a TV set, but from all around you.’ It was, he hoped, the dawn of a new day. The crowd's preference for Republicans was hard to deny. For one, if the government was legislating unrighteousness, to paraphrase Gimenez, and the Democrats held all branches of government, then it stood to reason that the Democrats were unrighteous. Even when sticking directly to scripture, most speakers avoided the sins of war, poverty, and racial bigotry, undoubtedly aware of their Democratic associations.”

contando para isto com o apoio de diversas organizações fundamentalistas. A referida campanha, que considerava a homossexualidade como pecaminosa, afirmava que o verdadeiro objetivo dos homossexuais não era o de manter seus empregos ou adquirir propriedades, mas era recrutar crianças visando molestá-la, como declara Bryant, discorrendo que “o que tais pessoas realmente desejam oculto em frases legais obscuras, é o direito legal de propor aos nossos filhos que lhes pertence uma forma de vida alternativa (...) Eu vou liderar tal cruzada de uma maneira nunca antes vista neste país para interromper isso” (BRYANT & GREEN, 1978, p. 28).

Em 1978, motivado pelo texto bíblico de 2 *Crônicas 7:14*, “Se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar e orar, buscar a minha face e se afastar dos seus maus caminhos, dos céus ouvirei, perdoarei o seu pecado e curarei a sua terra”,<sup>98</sup> que no seu entendimento teria sido ditado por Deus, Falwell visitou 150 cidades dos EUA com a manifestação “América, Você é Muito Jovem Para Morrer”, acompanhado, desta feita, por uma equipe musical e pelo coro da sua própria universidade, a *Liberty University*. Utilizando-se de música, fotos e encenações, a manifestação tinha por objetivo levar os assistentes, especialmente os cristãos, a uma mudança de posicionamento. É o próprio Falwell quem explica, ao dizer que

Se os líderes do cristianismo nesta nação não se posicionarem contra a imoralidade, não podemos esperar que qualquer outra pessoa tome a direção. Eu creio que este é o dever dos pregadores do evangelho: determinar o ritmo. Quando o pecado avança, pastores e cristãos em todo lugar devem protestar. Eu o farei enquanto tiver fôlego (apud MACEL FALWELL, 2008, p. 114).<sup>99</sup>

Em 1979 Jerry Falwell iniciou mais um novo ciclo de manifestações, agora sob a rubrica “Eu Amo a América”, contando também com a participação do coro de alunos da sua universidade. A primeira apresentação foi nas escadarias do Capitólio de Washington, e depois, pastor e coro se apresentaram em quarenta e quatro outros capitólios estaduais dos EUA. Seu objetivo foi tentar despertar a consciência da população americana para questões que ele considerava importantes a partir de seu próprio ponto de vista fundamentalista (LIEBMAN & WUTHNOW, 1983, p. 58). Estas manifestações foram, na realidade, uma

---

<sup>98</sup> Nova Versão Internacional

<sup>99</sup> “If the leaders of Christendom in this nation don’t stand up against immorality, we can’t expect anyone else to lead. I believe it is the duty of gospel preachers to set the pace. When sin moves out in front, preachers and Christians everywhere must speak out. I will as long as I have breath.”



consequência da decisão de Falwell de posicionar-se contra o princípio tradicional batista da separação entre religião e política. De acordo com Allitt (2003, p. 152), Falwell teria mudado sua opinião em relação a este princípio ao constatar o que considerou ser a decadência da moralidade em sua própria nação. Altamente bem-sucedidos, essas manifestações trouxeram imediato retorno para Falwell, em audiência, reputação e arrecadação de ofertas para as suas instituições. Os milhares de ouvintes das suas conferências (radiofônicas ou não) eram expostos a uma mensagem sobre família, fé e patriotismo, em encontros que marcaram a transição de Falwell de um pregador de mensagens de cunho teológico para um orador que se posicionava pública e politicamente contra o que, em sua opinião, eram os males que afligiam a sociedade (HORWITZ, 2013, p. 1954). Falwell (1997, p. 381-382) alega que

Esta acusação muito sóbria dos pecados da nação e a dramática convocação a uma renovação espiritual encheram auditórios e coliseus em toda a América. Pastores e líderes leigos estavam respondendo com entusiasmo crescente aos desafios. Eles estavam organizando suas igrejas, falando e conduzindo debates sobre as questões, e participando de campanhas de educação e registro de eleitores. Muitos desses clérigos, pela primeira vez em seus ministérios, estavam tomando uma posição profética em questões de importância crítica para a igreja e para o mundo. E, apesar de nossos apoiadores superarem em número aos nossos críticos, havia clérigos e leigos também que se posicionavam contra nós.<sup>100</sup>

Por sua vez, Harding (2000, p. 120) afirma que, com seu sermão intitulado “América de Volta para Deus”, Falwell

Começou mais perceptivelmente a assumir a capa e voz políticas dos profetas do Velho Testamento. O que deu errado? O que aconteceu a esta grande república? Nós abandonamos o Deus de nossos pais. O profeta Isaías disse que os nossos pecados nos separam de Deus. A Bíblia é repleta de histórias de nações que se esqueceram de Deus e sofreram as consequências eternas ... Nosso país precisa de cura. Você será um dos poucos consagrados que irá carregar o fardo pelo reavivamento e orar: ‘Oh, Deus, salve a nossa nação. Oh, Deus, dê-nos o reavivamento. Oh, Deus, fale aos nossos líderes’. O destino da nossa nação aguarda uma resposta.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> “This rather sobering indictment of the sins of the nation and the dramatic call to spiritual renewal filled auditoriums and coliseums all across America. Pastors and lay leaders were responding with growing enthusiasm to the challenge. They were organizing their churches, speaking and leading discussions on the issues, and participating in voter education and registration drives. Many of those clergymen, for the first time in their ministry, were taking prophetic stands on issues of critical importance to the church and to the world. and though our supporters far outnumbered our critics, there were clergy and laity alike who stood against us.”

<sup>101</sup> “Began most audibly to assume the political mantle and voice of the Old Testament prophets. What has gone wrong? What has happened to this great republic? We have forsaken the God of our fathers. The prophet Isaiah said that our sins separate us from God. The Bible is replete with stories of nations that forgot God and paid eternal consequences ... Our country needs healing. Will you be one of a consecrated few who will bear the

Na visão de Falwell, os Estados Unidos era uma nação originalmente cristã, mas a igreja havia sido corrompida pelos teólogos liberais, que permitiram que o governo fosse tomado por humanistas seculares. Agora era a hora dos fundamentalistas e evangélicos se envolverem politicamente para levar o país novamente a ser uma “nação sob Deus”. Sendo um ano eleitoral, o pregador usou da oportunidade para atacar os candidatos de posicionamento liberal, dentre eles o então candidato à presidência Jimmy Carter. Naquele mesmo ano os legisladores da Flórida aprovaram uma lei que proibia a adoção de crianças por homossexuais (BRYANT & GREEN, 1978, p. 45).

Falwell descreve que na apresentação inicial de seu “Eu Amo a América”, realizado em 21 de abril de 1980, nas escadarias do capitólio de Washington, D.C., iniciado às 11h da manhã, e com seu clímax cerca de uma hora depois, estavam presentes oficiais eleitos, governadores, legisladores, tesoureiros estaduais, além de centenas de apoiadores do televangelista e cidadãos comuns. Somavam-se a eles diversos jornalistas buscando uma boa notícia a ser veiculada pelos meios de comunicação. Todos estes além de ouvirem o coro da *Liberty University*, também foram expostos à mensagem de Falwell (1997, p. 382-383), em que dizia que

Temos que pagar o preço da liberdade’ (...) Se não desejamos pagar o preço, Deus nos dará o que desejamos. Lembre! Ele entregou o seu povo à escravidão repetidamente. O livro de Juízes é a estória de uma escravidão após a outra. Quando o povo clamou por misericórdia, Deus lhes enviou um libertador. Eles andaram com Deus por um curto período de tempo, e realmente honraram ao Senhor, mas depois esqueceram-se dele, e novamente sua nação caiu. Eu creio que o nosso país se encontra em um ponto em que podemos sofrer uma queda. Eu não acho que isso seja alarmismo, eu acho que é um fato, a não ser que nos arrependamos agora. A questão é, se nos arrependermos e nos acertarmos com Deus, irá Deus nos livrar? Eu realmente não sei.<sup>102</sup>

Em sua biografia de Jerry Falwell, Pingry (1980, p. 5-6) narra de forma detalhada esta manifestação patriótica e “pró-família”, realizado em West Virginia, no dia 21 de abril de 1980. Ele descreve este dia como sendo um

---

burden for revival and pray, ‘O, God, save our nation. O, God, give us revival. O, God, speak to our leaders?’ The destiny of our nation awaits your answer.”

<sup>102</sup> “We have to pay the price for freedom (...) If we’re not willing to pay the price, God will give us what we want. Remember! He repeatedly sold His people into bondage. The book of Judges is the story of one bondage after another. When the people cried out for mercy, God sent them a deliverer. For a short time they walked with God and really honored the Lord; then they forgot Him, and once again their nation fell. I think our country is now at the point where we could fall. I don’t think that is alarmism; I think that’s fact, unless we repent now. The question is, if we repent and get right with God, will God bring us out? I really don’t know.”

Dia perfeito de primavera em Charleston, no Oeste da Virgínia. Cerca de seis mil homens, mulheres e crianças estão lotando o espaço do magnífico capitólio estadual em frente ao Rio Kanawha. Nas escadas do capitólio um grupo de rapazes e moças estão entretendo a multidão com suas canções. Uma manifestação está para começar. Manifestações de protesto se tornaram uma tradição americana, à medida que todo tipo de pessoas e grupos têm exercitado a Primeira Emenda. Esta manifestação, no entanto, é de uma espécie diferente. A multidão está vestida modestamente e não há faixas de protesto. Os cantores não são de um grupo de rock ou de música country, ou mesmo um grupo vocal popular. Todas as mulheres têm aparência de uma vizinha, seus cabelos brilham à luz do sol e seus vestidos longos vermelhos estão limpos e bem cuidados. Os rapazes têm aquela aparência de recém escovados, seus cabelos são curtos e seus ternos brancos estão bem passados. Atrás dos cantores, filas de bandeiras americanas formam um pano de fundo. A multidão parece estar se agradando das canções. Eles se movimentam, cantando e desfrutando do fervor – tanto do sol como dos cantores. De repente, um homem emerge por detrás do grupo. Vestido em um terno escuro, ele é alto, asseado e empunha uma Bíblia em seu braço direito. O reverendo Jerry Falwell veio à Virgínia Ocidental para dirigir uma manifestação “*Eu Amo a América*”. E é por essa razão que esta multidão de pessoas viajou de todo o estado – ela veio para ouvir, para aplaudir e para se unir a Falwell na esperança de salvar a América. O capitólio estadual da Virgínia Ocidental foi o vigésimo visitado por Jerry Falwell, o pastor de uma igreja muito grande em uma cidade muito pequena. E ele não planeja interromper suas curtas aparições em manifestações em todos os cinquenta estados. Por que ele está aqui? Falwell veio porque, como o antigo Jeremias, ele crê que há morte na nação, uma decadência moral, uma sociedade em desmoronamento. Ele está convencido de que a América está morrendo e só pode ser salva de uma forma. Por um milagre de Deus.<sup>103</sup>

De acordo com Preston (2012, p. 554), Falwell declarou explicitamente o seu propósito, afirmando que “estamos comprometidos com o reavivamento em nosso tempo (...) Acreditamos que nossa nação tem que voltar para Deus”, e já que o presidente não estava fazendo isso, outra pessoa teria que fazer. Nestas manifestações, o televangelista “recrutava

---

<sup>103</sup> “A perfect spring day in Charleston, West Virginia. About six thousand men, women, and children are overflowing the grounds of the magnificent state capitol overlooking the Kanawha River. On the capitol steps, a group of young men and women are entertaining the crowd with their singing. A rally is about to begin. Protests rallies have become an American tradition, as all sorts of people and groups have practiced the First Amendment. This rally, however, is of a different sort. The crowd is modestly dressed; there are no protest signs. The singers are not from a rock group or a country and western group or even from a popular vocal group. The women all have that girl-next-door look; their hair is shining in the bright sun and their long red dresses are clean and neat. The young men have that freshly scrubbed look; their hair is short and their white suits are pressed. Behind the singers, rows of American flags form a backdrop. The crowd seems to enjoy the singing; they mill about, chatting and enjoying the warmth – both of the sun and of the singers. Suddenly, a man emerges from behind the group. Dressed in a dark suit, he is tall, trim, and clutches a Bible in his right arm. The Reverend Jerry Falwell has come to West Virginia to conduct an ‘I Love America’ rally. That is why this crowd of people has traveled from all over the state – they have come to listen, to applaud and to join with Falwell in the hope of saving America. West Virginia was the twentieth state capitol visited by Jerry Falwell, the pastor of a very large church in a very small town; and the doesn’t plan to stop his rallies short of appearances in all fifty states. Why is he here? Falwell has come because, like Jeremiah of old, he believes there is death in the nation, a moral decay, a crumbling society. He is convicted that America is dying and can be saved in only one way. That is if God performs a miracle.”

ministros e líderes leigos interessados em contribuir para a sua causa religioso-patriótica. Convocar o fiel, no entanto, não era o suficiente para assegurar as mudanças que Falwell desejava ver [implementadas em seu país]. Ele acreditava que tinha que fazer mais” (SUTTON, 2013, p. 20). Como disse Macel Falwell (2008, p. 114),

Apesar de centenas de pessoas em todo o país terem dado atenção, mais de um milhão e meio de bebês ainda estavam sendo abortados a cada ano. As taxas de divórcio disparavam, enquanto a pornografia e as drogas inundavam o país. Jerry reconhecia que seria necessário mais do que [somente] música e encenação no sentido de mobilizar o povo americano para cooperar na condução da sua nação.<sup>104</sup>

A simples atenção e até simpatia de parcelas da população americana não eram suficientes para a mudança de rumo nos caminhos que Falwell e seus companheiros alinhados com suas perspectivas se propunham a conduzir em seu país. O “algo a mais” necessário para se cumprir esse objetivo seria realizado pelo televangelista através da organização de um movimento religioso-político conservador, que se propunha a exercer uma influência decisiva na cultura pública americana e participar ativamente do sistema político-partidário dos EUA.

Por meio de suas manifestações, programas de rádio e TV, Falwell conseguiu alcançar apoio nacional para criar uma organização formal - a Maioria Moral, organização-modelo da própria NDR - ao mesmo tempo em que ganhava prestígio como alguém dotado de forte perfil de liderança. Por já ter experiência na administração bem-sucedida de entidades para-eclésiásticas, em poucos anos ele se encontrou numa situação favorável para organizar a Maioria Moral (MARTIN, 1996, p. 201-202). Sendo o apresentador das manifestações “Eu Amo a América” e “América Você é Muito Jovem para Morrer”, Falwell tinha condições de receber o apoio nacional necessário para criar sua organização e também firmar sua imagem de líder. Por já ser o coordenador de uma rede bem consolidada de ministérios e ministros religiosos, em poucos anos Falwell se encontrou posicionado favoravelmente para lançar a Maioria Moral. Para que o processo de mobilização dos conservadores (religiosos ou não) de seu país fosse colocado em prática, Falwell precisava, dentre outros passos, comunicar efetiva e convincentemente que a nação se encontrava em processo de falência de ordem espiritual,

---

<sup>104</sup> “Though hundreds of people across the nation sat up and took notice, more than a million and a half babies were still being aborted each year. The divorce rate soared, while pornography and drugs flooded the country. Jerry had to concede that it would take more than music and drama to mobilize the American people to help govern their nation.”

moral, cultural e política, que, para ser revertido, exigia uma ação organizada nessa verdadeira guerra de cultura.

## **2.5 Os campos de confronto na divisão cultural**

Os ativistas políticos religiosos fundamentalistas da Maioria Moral, representantes de significativos segmentos sociais religiosamente orientados, membros do grupo que Hunter denomina tradicionalistas, conservadores ou ortodoxos, eram do parecer que a sociedade americana se encontrava sob a ação de “grandes males” que estariam supostamente ameaçando seu país. De acordo com Jerry Falwell, estariam incluídos nesta “lista de males” temas como o aborto, divórcio e o humanismo secular, dentre outros. No início da década de 1980 Falwell (1980, p. 117) relata sua preocupação com o país, a partir de seu ponto-de-vista religioso fundamentalista, afirmando crer que aquela seria uma

Década de destino. Durante os anos cruciais da década de 80 será determinado se continuaremos a existir como um povo livre. Já passou o tempo para que o povo moral da América lute contra estas forças que destruiriam a nossa nação. Nenhuma outra nação na face da terra tem sido tão abençoada pelo Deus todo-poderoso como o povo dos Estados Unidos da América, mas por muitos anos temos considerado [isso] algo natural. É a hora de encararmos a realidade. Estamos em dificuldade como uma nação. Estamos nos movendo muito rapidamente para nos tornarmos uma sociedade amoral, onde nada é absolutamente certo ou absolutamente errado. Nossos absolutos estão desaparecendo, e com este desaparecimento devemos encarar o triste fato de que nossa sociedade está desmoronando. Eu não posso me calar diante dos pecados que estão destruindo a fibra moral de nossa nação. Como um ministro do evangelho, tenho visto as estatísticas preocupantes sobre divórcio, lares desfeitos, aborto, delinquência juvenil, promiscuidade e vício em drogas. Tenho testemunhado por experiência própria o lixo humano e as vidas destroçadas que as estatísticas não podem [testemunhar] em sua totalidade.<sup>105</sup>

Esta percepção de males, que não era peculiar somente a Falwell, mas também a um considerável número de conservadores religiosos e sociais, era identificável e implicava,

---

<sup>105</sup> “Decade of destiny. During the crucial years of the 1980s it will be determined whether we continue to exist as a free people. It is now past time for the moral people of America to fight against those forces that would destroy our nation. No other nation on the face of the earth has been blessed by God Almighty like the people of the United States of America, but we have taken for granted for too many years. It is time that we faced reality. We are in trouble as a nation. We are very quickly moving toward an amoral society where nothing is either absolutely right or absolutely wrong. Our absolutes are disappearing, and with this disappearance we must face the sad fact that our society is crumbling. I cannot keep silent about the sins that are destroying the moral fiber of our nation. As a minister of the Gospel, I have seen the grim statistics on divorce, broken homes, abortion, juvenile delinquency, promiscuity, and drug addiction. I have witnessed firsthand the human wreckage and the shattered lives that statistics can never in their totality.”

criam eles, na necessidade não apenas de nomear os referidos “males”, mas também indicar suas consequências danosas à sociedade americana, o que implicaria, inevitavelmente, em uma ação enérgica e organizada contra a suposta orientação amoral vigente. Hunter (2010, p. 4, grifo nosso) destaca que na história do cristianismo raramente se percebe uma indiferença para com os acontecimentos na sociedade; pelo contrário, o que se nota é uma paixão pelo engajamento no mundo. Assim sendo,

Moldá-lo e, finalmente, mudá-lo para melhor, pareceria ser uma marca permanente dos cristãos no mundo em que vivem. Ser um cristão é ser obrigado a ser engajado no mundo, buscando os propósitos restauradores de Deus sobre toda a vida, individual e corporativa, pública e privada. Esse é o *mandato da criação* (...) Para ser correto, os cristãos de todas as tradições podem ser encontrados chamando uns aos outros para se engajarem no mundo para mudá-lo para melhor”.<sup>106</sup>

Para definir o sentido do “mandato cristão” o sociólogo usa como base a passagem bíblica de Gênesis 2:15, que descreve que “o Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo”, e assinala que no texto hebraico os verbos-chave são *shamar* e *abad*, sendo que o primeiro pode ser traduzido como “defender”, “preservar”, “cuidar”, “proteger”, e o segundo como “trabalhar”, “cultivar”, “sustentar”. E

Esses são verbos ativos que transmitem a intenção de Deus de que os seres humanos tanto desenvolvam quanto estimem o mundo em formas que atendam às necessidades humanas e tragam glória e honra a ele. Nessa obra criativa, nós refletimos o ato generativo do próprio Deus, e, assim, refletimos nossa natureza como feita à sua semelhança. Na perspectiva crista, então, os seres humanos são, por intento divino e por sua própria natureza, fabricantes do mundo” (HUNTER, 2006, p. 3)<sup>107</sup>.

Os ditos “grandes males” assinalados pela ala direita da guerra cultural estão claramente definidos no livro *Listen America!*, de Jerry Falwell. Este livro é um tipo de manual para a Maioria Moral, “designado para articular os fundamentos e objetivos da nova organização” (MARTIN, 1996, p. 201). Hunter observa que o conflito cultural decorrente de

<sup>106</sup> “To shape it and finally change it for the better, would seem to be an enduring mark of Christians on the world in which they live. To be Christian is to be obliged to engage the world, pursuing God’s restorative purposes over all of life, individual and corporate, public and private. This is mandate of creation (...) To be sure, Christian believers of all traditions can be found calling each other to engage the world to change it for the better.”

<sup>107</sup> “These are active verbs that convey God’s intention that human beings both develop and cherish the world in ways that meet human needs and bring glory and honor to him. In this creative labor, we mirror God’s own generative act and thus reflect our nature as ones made in his likeness. In the Christian view, then, human beings are, by divine intent and their very nature, world-makers.”

diferentes posicionamentos religioso-político, tal como o exemplificado pelas ações levadas a cabo pela NDR, pode ser visto como um “esforço para controlar os símbolos da cultura pública” e constitui algo que não existe apenas no âmbito da especulação sociológica ou mesmo filosófica. Para ele, o conflito cultural é na verdade,

Muito mais consequencial por uma razão muito simples. No mundo social os símbolos da cultura pública são sempre mediados por uma variedade de instituições sociais. *É, no entanto, no contexto das estruturas institucionais que o conflito cultural se torna cristalizado* (HUNTER, 1991, p. 173)<sup>108</sup>.

E o sociólogo continua sua explanação, afirmando que

A guerra cultural contemporânea impera numa variedade de frentes institucionais. Porém, as cinco áreas nas quais ela impera mais intensamente são as esferas da família, educação, mídia popular, lei e política eleitoral. Cada uma dessas áreas pode ser entendida como um tipo de *campo ou território simbólico*, pelo qual lados opostos impõe seus interesses por meio de reivindicações competitivas, buscando extrair concessões e esforço para minimizar suas próprias perdas (HUNTER, 1991, p. 173)<sup>109</sup>.

Os mencionados campos ou territórios simbólicos são apresentados por Hunter em sua referida obra sobre a guerra cultural, na qual o autor faz uma avaliação dos conflitos e controvérsias ideológicos que se apresentam como verdadeiros campos de confronto, nos quais os adversários se esforçam para assumir o controle, culminando, nos dias que correm, por criar uma verdadeira clivagem entre a elites dirigentes americanas. O sociólogo assinala que “a guerra de cultura contemporânea é, em última análise, um combate sobre a identidade nacional – *sobre o sentido da América*, quem fomos no passado, quem somos agora, e, talvez o mais importante, quem, como nação, aspiraremos nos tornar no novo milênio” (HUNTER, 1991, p. 50). Já no seu livro *Before the Shooting Begins*, o sociólogo chega a asseverar que no contexto das rivalidades impulsionadas por diferentes cosmovisões decorrentes do esforço para dominar a vida pública, a “tensão, conflito e talvez até mesmo a violência são inevitáveis”. Hunter reforça esta sua consideração assinalando que “há pouca dúvida de que

<sup>108</sup> “Much more consequential for a very simple reason. The symbols of public culture are always mediated in the social world by a variety of social institutions. *It is, therefore, in the context of institutional structures that cultural conflict becomes crystalized.*”

<sup>109</sup> “The contemporary culture war rages on a variety of institutional fronts. But five areas in which it rages most intensely are in the realms of Family, education, the popular media, law, and electoral politics. Each of these areas can be viewed as instruments of cultural warfare, to be sure. More important, each of these can be understood as a kind of *symbolic field or territory* for which opposing sides assert their interests through competing claims, seek to extract concessions and endeavor to minimize their own losses.”

estamos no meio de uma guerra cultural de grandes consequências sociais e históricas, e então, a possibilidade de conflito e violência não deve nos surpreender” (Idem, 1994, p. 4-5).

A luta por tornar institucional a visão particular de identidade e propósito de cada grupo envolvido no conflito cultural é, de fato, “um esforço para conquistar a mais ampla aprovação pública possível – em uma palavra, alcançar a legitimação”. O discurso para alcançar esse objetivo pode ser apresentado de duas formas. Uma delas é o argumento moral positivo, que se expressa por meio de “argumentação moral construtiva e debate”, pelo meio dos quais as “facções opostas articulam seus ideais para [apresentar] ‘a maneira como as coisas deveriam ser’”. Este tipo de argumento é insuficiente para se conseguir vantagem sobre a oposição, “dada a natureza incompatível dos impulsos culturais polarizados”. Já o argumento moral negativo implica na “existência de um inimigo contra o qual se posicionar”, e se apresenta em um “esforço deliberado, sistemático para difamar a oposição”. Essa estratégia de neutralização do oponente pela “exposição ao ridículo público, zombaria e insulto se tornou tão importante quanto fazer reivindicações morais confiáveis ao mundo que cada lado defende”. O que se observa é que essa persuasão negativa se tornou o argumento mais relevante na guerra de cultura americana (HUNTER, 1991, p. 136).

As instituições que dão materialidade à disputa entre facções são descritas na sequência, relacionadas a textos correlatos de Falwell, que em sua obra *Listen America!* chama a atenção de seus conterrâneos e adverte o “povo moral” para os “perigos”, conclamando-o à ação. O televangelista de Lynchburg representa de forma exemplar aquilo que Hunter (1991, p. 107) denomina de “tendência ortodoxa de polarização da vida pública”, que apresenta “acumulações misturadas de pronunciamentos, acusações, apelos e análises facciosas”. Hunter assinala que os adeptos desta tendência ortodoxa consideram que aqueles que discordam de suas perspectivas “são de alguma forma contra a moralidade cristã, contra os valores tradicionais, a vida tradicional, e assim por diante”.

Ao mencionar os campos de confronto, é inevitável que mencionemos a questão da autoridade moral. Hunter nos faz saber, corretamente, que a autoridade moral se relaciona com as “premissas fundamentais que guiam nossas percepções de mundo”, premissas essas que “fornecem respostas para questões sobre a natureza da realidade – o que é real e o que não é”, e destaca que há também premissas que “definem a base do conhecimento – como nós sabemos. Sobre o que nós apoiamos nosso conhecimento do mundo, nosso entendimento da



verdade, e nossa concepção de comportamento moral e ético? ” (HUNTER, 1991, p. 147). O conhecimento que alguém possui poder ter como fonte a revelação de um ser divino, uma avaliação de evidências empíricas, ou até a experiência pessoal e subjetiva. Essas premissas, diz Hunter, “agem como lentes que acentuam certos aspectos da experiência [considerando-os] como importantes ou insignificantes, relevantes ou irrelevantes, bons ou maus, e certos ou errados”. E são justamente tais premissas, geralmente implícitas, que “são os padrões básicos pelos quais fazemos juízos e [tomamos] decisões morais” (Ibid, p. 119).

Nas comunidades que assumem perspectivas ortodoxas, a autoridade, a verdade moral, tem sua fonte em um compromisso com a transcendência, definida por Hunter como “uma realidade dinâmica que é independente de, antes de, e mais poderosa do que a experiência humana”. Neste caso, a verdade moral funda-se em uma autoridade sobrenatural e não é descoberta pelo esforço ou experiência subjetiva do fiel, mas por revelação advinda desta mesma autoridade através de textos escritos, como é o caso das comunidades religiosas envolvidas na guerra de cultura que estamos a analisar. Esses textos fornecem para um indivíduo religioso uma orientação efetiva para a condução dos assuntos da vida humana, cotidianos ou não. Sendo assim, como assinala o sociólogo,

Dessa autoridade derivam a medida de valor, propósito, bondade e identidade que é consistente, definível e até mesmo absoluta. Em questões de julgamento moral, o apelo inequívoco da ortodoxia é para esses padrões que não podem ser comprometidos. É, então, uma autoridade concebida como válida universalmente – adequada para toda circunstância e contexto. É uma autoridade que é suficiente para todo sempre” (Ibid., p. 120-121)<sup>110</sup>.

Uma das instituições sociais e território simbólico da cultura e das políticas públicas, que constitui um dos eixos da vida humana mais centrais para o polo ortodoxo da guerra cultural, é a família. Neste território, fundamentalistas e liberais tentam impor suas verdades morais competitivas, transformando-o em um verdadeiro campo de batalha entre concepções antagônicas de vida e organização familiar. De acordo com Hunter (Ibid., p. 174) esse território simbólico é valioso porque, em virtude “dos arranjos e relacionamentos sociais

---

<sup>110</sup> “A dynamic reality that is independent of, prior to, and more powerful than human experience”; “From this authority derives a measure of value, purpose, goodness, and identity that is consistent, definable, and even absolute. In matters of moral judgment, the unequivocal appeal of orthodoxy is to these uncompromisable standards. It is, then, an authority that is universally valid – adequate for every circumstance and context. It is an authority that is sufficient for all time.”

encontrados nele”, pode ser identificado um tipo de microcosmo na ordem social mais ampla. Sendo assim, estariam em jogo questões tais quais

A forma como o homem e a mulher se relacionam um com o outro, os diferentes níveis de status e autoridade que eles desfrutam (ou suportam), o lugar dos filhos e a natureza da sexualidade legítima – todas essas, dentre outras questões, evoluíram em questões gerais sociais e políticas, mas elas são, talvez, mais tangíveis para pessoas comuns no contexto de suas próprias famílias e naquelas de seus amigos.<sup>111</sup>

A novidade que se apresenta no final da década de 1970 e início da década de 1980 com relação às políticas públicas americanas dirigidas à família é a emergência de um consenso público de que

Não havia um tipo de família pelo qual a política nacional seria orientada. Ao invés de ver as famílias que não eram nucleares, patriarcais, ou autossustentáveis como anormais de alguma maneira (...) a política pública teria agora que reconhecer a diversidade das famílias. Era geralmente reconhecido que as famílias diferiam em tamanho, status econômico, origem e hábitos nacionais, e, não menos importante, estrutura e composição (HUNTER, 1991, p. 178)<sup>112</sup>.

Como implicação desse consenso segundo o qual havia uma diversidade aceitável de tipos de famílias, as políticas públicas do país tinham por dever não apenas reconhecê-las pública e *legalmente*, mas também a elas disponibilizar os serviços do Estado. Já na concepção de Jerry Falwell (1980, p. 121-122), o reconhecimento e valorização da diversidade familiar implicavam em frontal desobediência aos princípios divinos e originários da sociedade americana. No seu entendimento,

Há apenas três instituições que Deus ordenou na Bíblia: o governo, a igreja e a família. A família é a instituição ordenada por Deus, do casamento de um homem com uma mulher, juntos por toda a vida, com seus filhos biológicos ou adotados. A família é a pedra basilar fundamental e a unidade básica de nossa sociedade, e sua saúde contínua é um pré-requisito para uma nação saudável e próspera. Nenhuma nação jamais foi mais forte do que as famílias que a compõem. As famílias da América são sua força e elas simbolizam o

<sup>111</sup> “The way men and women relate to each other, the different levels of status and authority they enjoy (or endure), the place of children, and the nature of legitimate sexuality – all of these, among other matters, have evolved into general social and political issues, but they are perhaps most tangible to ordinary people in the context of their own families and those of their friends.”

<sup>112</sup> “Was no one family type to which a national policy would be oriented. Rather than viewing families that were not nuclear, patriarchal, or self-sustaining as somehow deviant (...) public policy would now have to recognize a diversity of families. It was generally recognized that families differed in size, economic status, national origin and custom, and, not least, structure and composition.”

milagre da América. Esta nação foi estabelecida originalmente por famílias em busca de liberdade para educar seus filhos de acordo com princípios religiosos. Famílias em busca de liberdade religiosa, determinadas em trabalhar e construir o maior padrão de vida no mundo. Famílias educando seus filhos em princípios morais continuaram as tradições desta livre república. Historicamente a grandeza da América pode ser medida pela grandeza de suas famílias.<sup>113</sup>

Todavia, o contexto inaugurado ao longo das décadas de 1960 e 1970, pela emergência de uma nova sensibilidade e, conseqüentemente, de novos valores sociais e modelos de vida familiar, promoveu, de acordo com este religioso,

Uma agressão violenta sobre a família americana. Mais programas de televisão retratam lares de pais divorciados ou solteiros do que famílias tradicionais. Quase todos os maiores temas familiares e programas de TV justificam abertamente o aborto, a homossexualidade e o adultério. Alguns sociólogos acreditam que a unidade da família, como a conhecemos, pode desaparecer até por volta do ano 2000. O aumento de divórcio e o novo casamento quebraram a lealdade, unidade e comunicação familiar. Notamos um aumento de insegurança em crianças que são vítimas de pais separados. Muitas dessas crianças se endurecem quanto à possibilidade de amor genuíno, porque temem que serão feridas novamente. Suas vidas isoladas os tornam pobres futuros candidatos ao casamento, e muitos jovens não têm desejo de se casar de forma nenhuma. Mas eu creio que a maioria dos americanos permanece profundamente comprometida com a ideia da família como uma instituição sagrada. Uma minoria de pessoas neste país está tentando destruir o que é mais importante para a maioria, e o triste fato é que a maioria está permitindo que isso aconteça. Os americanos precisam se levantar e aceitar o desafio de preservar nossa querida herança familiar (FALWELL, 1980, p. 122)<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> “There are only three institutions God ordained in the Bible: government, the church, and the family. The family is the God-ordained institution of the marriage of one man and one woman together for a lifetime with their biological or adopted children. The family is the fundamental building block and the basic unit of our society, and its continued health is a prerequisite for a healthy and prosperous nation. No nation has ever been stronger than the families within her. America’s families are her strength and they symbolize the miracle of America. Families in search of freedom to educate their children according to religious principles originally settled this land. Families in search of religious freedom, determined to work and built the highest living standard in the world. Families educating their children in moral principles have carried on the traditions of this free republic. Historically the greatness of America can be measured in the greatness of her families.”

<sup>114</sup> “A vicious assault upon the American family. More television programs depict homes of divorced or of single parents than depict the traditional family. Nearly every major family-theme, TV program openly justifies divorce, homosexuality, and adultery. Some sociologists believe that the family unit, as we know it, could disappear by the year 2000. Increased divorce and remarriage have broken family loyalty, unit, and communications. We find increased insecurity in children who are the victims of divorced parents. Many of these children harden themselves to the possibility of genuine love, for fear that they will be hurt again. Their insulated lives make them poor future candidates for marriage, and many young people have no desire to marry whatsoever. But I believe that most Americans remain deeply committed to the idea of the family as a sacred institution. A minority of people in this country is trying to destroy what is most important to the majority, and the sad fact is that the majority is allowing it to happen. Americans must arise and accept the challenge of preserving our cherished family heritage.”

Apesar de apresentar o conceito fundamentalista de uma “família forte”, que vive em “lealdade, unidade e comunicação”, a definição fundamentalista de Falwell, a apresenta ao mesmo tempo, e contraditoriamente, como ameaçada, sob “agressão violenta” da parte de uma “minoría” que age na tentativa de destruí-la, colocando-a sob o risco de “desaparecer”. Menciona ainda a “insegurança” decorrente desse fato, pela inatividade da “maioría” moral, que precisaria despertar e intervir para mudar a drástica e ameaçadora realidade no país. Em sua análise, Irvine (2002, p. 74) descreve que o fundamentalismo tem com uma de suas características a aceitação de uma moralidade absoluta, na qual

O certo e o errado são vistos como escritos literalmente nas Escrituras. Esta tradição promove formas particulares de pensar, sentir e falar. Uma crença inabalável em uma verdade absoluta pode conduzir ao o que a socióloga Nancy Ammerman descreve como sendo uma retórica da pureza, totalidade e certeza. Maneiras inflamadas de falar podem ser alimentadas ainda mais pela raiva apaixonada a respeito da transgressão contra o caminho de Deus (...) o amálgama dos estilos da ala direita e fundamentalista traduziu-se em tendências específicas na política pró-família. Para alguém, uma cosmovisão não permitia compromisso em batalhas políticas a respeito de questões pelas quais eles criam que Deus havia apresentado mandamentos diretos.<sup>115</sup>

A partir de sua interpretação inerrantista da Bíblia (PATTERSON, 2007, p. 58)<sup>116</sup>, que a considera como a Palavra de Deus, sem mescla de erros, inquestionável, pois que revelação divina para orientar a totalidade da vida individual e da própria sociedade, Falwell (1980, p. 122) menciona o texto de Gênesis 2:21-25, que faz um relato detalhado do ato criativo divino de Eva a partir da costela de Adão, sendo assim, formado o primeiro casal da história. À luz da aceitação irrestrita desta passagem é que o televangelista afirma que “nada é mais correto do que um homem e uma mulher unidos em santo matrimônio. Como família eles estão em submissão ao Senhorio de Jesus Cristo – a coisa mais celestial sobre a terra”. E prossegue, reforçando a ideia segundo a qual

As famílias americanas estão em perigo. Os lares americanos são os fatores de estabilização em nossa sociedade, porém a família está se desintegrando a

<sup>115</sup> “Right and wrong are seen as literally written into the Scriptures. This tradition fosters particular ways of thinking, feeling, and talking. An unwavering belief in an absolute truth can lead to what sociologist Nancy Ammerman describes as rethorics of purity, totality, and certainty. Fiery ways of speaking can be stoked even further by righteous and passionate anger about transgression against God’s way (...) the amalgam of right-wing and fundamentalist styles translated into specific tendencies in pro-family politics. For one, a worldview allowed for no compromise in political battles over issues for which they believe God has issued direct commandments.”

<sup>116</sup> Denomina-se de “Inerrantista” o cristão que creem na “inerrância da Bíblia”, ou seja, a convicção de que a Bíblia não contém ensinamentos falsos ou erro. Grande parte dos Batistas do Sul dos EUA e outros fundamentalistas têm acreditado há longo tempo que, em relação aos manuscritos originais, a revelação de Deus é perfeita e sem erro, doutrinariamente, historicamente, cientificamente e filosoficamente.

uma velocidade alarmante. Aproximadamente 1 em cada 2 casamentos está terminando em divórcio à medida que a taxa de divórcio está agora em 46 por cento. De acordo com a Divisão de Censo dos EUA, mais de 1,3 milhão de casais não casados estão vivendo juntos (...) A influência mais importante na vida de uma criança é a sua família. A força e estabilidade das famílias determina a vitalidade e vida moral da sociedade. Muitos homens e mulheres, tentando proteger sua própria pecaminosidade e egoísmo, são favoráveis aos desejos de autogratificação que destroem a própria fundação da família, como conhecemos (FALWELL, 1980, p. 119,123)<sup>117</sup>.

Para Falwell, os EUA viviam, então, em uma “guerra contra a família”, na qual era usado um verdadeiro arsenal de armas. Na perspectiva do televangelista, a primeira delas era o “o culto à Playboy” – definido pelo pregador como uma filosofia que ensina aos homens que não precisam ser comprometidos com sua esposa e filhos (Ibid., p. 123). Era necessário, portanto, combater o bom combate, ou seja, travar uma guerra para acabar com esta suposta “guerra contra a família”, que se encontrava em curso.

Segundo Scanzoni (2000, p. 71), os conservadores culturais americanos, dentre os quais se encontram os fundamentalistas, tiveram e têm por objetivo final manter intacta a instituição do casamento heterossexual. Creem, portanto, que a solução principal para os problemas das crianças e famílias seria os americanos recuperarem o que descrevem como “cultura do casamento”. Para o referido grupo,

O estilo da família nuclear parece ser o único mecanismo capaz de diminuir a maré crescente da suposta fratura de ordem moral, desintegração social, decadência cultural e crianças que sofrem. Logo, a visão deles do estado desejável da sociedade inclui um aumento no número de homens e mulheres heterossexuais casando e permanecendo legalmente casados – ao menos até que todos seus filhos tenham deixado seus cuidados.<sup>118</sup>

A intensidade da discordância sobre a definição do que é ou deve ser a família pode ser percebida nos debates que marcaram a “Conferência da Casa Branca Sobre Famílias”, evento que se tornou um marco importante na história dos debates políticos e públicos nos

---

<sup>117</sup> “America’s families are in trouble. America’s homes are the stabilizing factors in our society, yet the family is disintegrating at an alarming rate. Nearly 1 out of 2 marriages is ending in divorce, as the divorce rate is now 46 per cent. According to the United States Census Bureau more than 1.3 million unmarried couples are living together (...) The single most important influence on the life of a child is his family. The strength and stability of families determine the vitality and moral life of society. Too many men and women, trying to protect their own sinfulness and selfishness, are for the desires of self-gratification destroying the very foundation of the family as we know.”

<sup>118</sup> “In their view, the nuclear family style seems to be the only mechanism able to stem the surging tide of alleged moral breakdown, social disintegration, cultural decay, and suffering children. Accordingly, their vision of the desirable state of society includes an increase in the numbers of heterosexual men and women getting and staying legally married – at least until all their children have left their care.”

EUA. Em 30 de janeiro de 1978, o então presidente Jimmy Carter anunciou a realização de um encontro em nível nacional, de uma conferência sobre a família, patrocinada pelo gabinete executivo da presidência, e que contaria com a participação de especialistas do tema, líderes comunitários, e cidadãos interessados no assunto. Pensada desde antes da posse do novo presidente, a conferência seria realizada, a princípio, em dezembro de 1979. Segundo Carter ela teria como meta “ajudar a estimular uma discussão nacional sobre o *status* das famílias americanas”. De acordo com suas próprias palavras

As famílias são tanto a fundação como a mais importante instituição da sociedade americana. Em um mundo que se torna mais complexo a cada dia, nossas famílias continuam a ser a influência mais permanente em nossas vidas. Estou confiante que a família americana é basicamente eficaz e que podemos e iremos nos ajustar aos desafios destes tempos de mudança. No entanto, as famílias americanas enfrentam problemas crescentes. Dois em cada cinco casamentos agora terminam em divórcio. Uma criança a cada oito nasce fora do casamento. Um milhão de jovens americanos agora fogem de casa a cada ano. Considerando estas dificuldades, sinto-me encorajado pelo interesse crescente na condição da família por pessoas de todos os setores sociais. O principal propósito da Conferência da Casa Branca será examinar os pontos fortes das famílias americanas, as dificuldades que enfrentam, e as formas pelas quais a vida familiar é afetada pelas políticas públicas. A Conferência examinará os efeitos importantes que o mundo do trabalho, os meios de comunicação de massa, o sistema judicial, as instituições privadas e outras facetas importantes de nossa sociedade têm sobre as famílias americanas. Esta Conferência reconhecerá claramente o pluralismo da vida familiar na América. As heranças amplamente diferentes [no sentido] regional, religioso, cultural e étnico de nosso país afetam a vida familiar e contribuem para sua diversidade e pontos fortes. As famílias também diferem em idade e composição. Há famílias em que diversas gerações vivem juntas, famílias com dois pais ou um e famílias com ou sem crianças. A Conferência respeitará essa diversidade. O trabalho dessa Conferência, juntamente com nossos esforços correntes para implementar políticas governamentais orientadas para a família podem ajudar a fortalecer e apoiar esse mais vital recurso social permanente. Estou ansioso para participar no trabalho da Conferência e receber seu relatório (CARTER, 1978).<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> “Families are both the foundation of American society and its most important institution. In a world becoming more complex every day, our families remain the most lasting influence on our lives. I am confident that the American family is basically sound and that we can and will adjust to the challenges of changing times. Yet American families confront growing problems. Two out of five marriages now end in divorce. One child in eight is born outside of marriage. A million young Americans now run away from home each year. In the face of these difficulties, I am encouraged by the increasing interest in the state of the family by people from all walks of life. The main purpose of this White House Conference will be to examine the strengths of American families, the difficulties they face, and the ways in which family life is affected by public policies. The Conference will examine the important effects that the world of work, the mass media, the court system, private institutions, and other major facets of our society have on American families. This Conference will clearly recognize the pluralism of family life in America. The widely differing regional, religious, cultural, and ethnic heritages of our country affect family life and contribute to its diversity and strength. Families also differ in age and composition. There are families in which several generations live together, families with two parents or one, and families with or without children. The Conference will respect this diversity. The work of this Conference, in conjunction with our current efforts to implement family-oriented government policies, can help strengthen and support this most

Para Scanzoni (2000, p. 70) o objetivo específico desta conferência foi assistir às famílias de todos os níveis de classe social. Porém, um setor da sociedade, constituído pela maioria dos fundamentalistas, desconfiou francamente dos organizadores da conferência do governo, que,

Dentre outras coisas, alteraram seu título. Originalmente, era para ser uma conferência sobre ‘A Família americana’, mas os organizadores mudaram-na para uma conferência sobre as ‘Famílias americanas’, para transmitir a ideia de um modelo ‘neutro’ ao invés do modelo tradicional marido-esposa-filhos’.<sup>120</sup>

Esta mudança teria ocorrido muito antes do processo de organização do evento, antes mesmo da posse Carter em 1977. O clérigo católico fundamentalista Richard John Neuhaus, dissociou-se da organização da conferência, entendendo que “a mudança no nome ocorreu em resposta a pressões impostas sobre a Casa Branca por grupos de ativistas homossexuais e feministas” que estavam “tentando ampliar a definição de família para incluir ‘estilos de vida alternativos’, dos quais fazia parte a expansão da noção de casamento para incluir uniões homossexuais”. O grupo que planejou o evento descreveu a definição tradicional de família – marido e esposa com filhos, a maioria das famílias americanas – como “família nostálgica” (SCRIBNER, 2015, p. 91,94). Como bem assinala Sutton (2003, p. 20), o patrocínio dado pela presidência a este evento teve por consequência pesadas críticas dos evangélicos fundamentalistas e dos conservadores (evangélicos, protestantes e católicos) que “se queixaram que os liberais haviam manipulado a conferência, moldado a agenda para refletir suas crenças, e se recusado a deixar os ativistas ‘pró-família’ falar” durante a programação.

Para Hunter (1991, p. 180) o que estava em jogo nesta conferência era algo mais do que a simples definição tradicional de família. No seu entendimento

O debate na verdade toma forma como um juízo político em relação a uma concepção particular da família e da vida familiar. A retórica dos ativistas [fundamentalistas], no entanto, erra o alvo. Líderes dentro da aliança ortodoxa chamam isso de família ‘tradicional’, pelo que querem dizer pessoas vivendo juntas que são relacionadas ou por sangue, casamento ou

---

vital and enduring social resource. I look forward to participating in the work of the Conference and receiving its report.” JIMMY Carter: White House Conference on Families Statement Announcing the Conference. 30 jan. 1978. Online por Gerhard Peters e John T. Woolley. **The American Presidency Project**. Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=29884>> Acesso em 16 dez. 2015.

<sup>120</sup> “Among other things, altered its title. Originally, it was to have been a conference on ‘*American Family*,’ but the organizers changed it to a conference on ‘*American Families*’ in order to convey a “neutral’ model rather than the traditional husband-wife-children model.”

adoção. Mas o tipo de família que eles visualizam é somente a ‘tradicional’, em um sentido limitado. O que está de fato em jogo é uma certa forma idealizada de família de classe média do século XIX: uma família nuclear, dominada pelo homem, que sentimentalizou a infância e a maternidade, e, ao mesmo tempo, celebrou a vida doméstica como um retiro utópico das severas realidades da sociedade industrial. Embora tais famílias burguesas fossem centrais de muitas maneiras para o florescimento das primeiras sociedades modernas, o seu destino está agora em séria dúvida. O debate político questiona se esse tipo de família deveria ser preservado ou abandonado.<sup>121</sup>

A importância de conquistar o favor do debate político dizia respeito à maior ou menor capacidade dos ortodoxos conquistarem corações e mentes de modo que sua “concepção particular da família e vida familiar” fosse aceita como a correta e saudável, isto é, como a verdadeira. Isto posto, tal concepção seria implementada através do poder público mesmo, pela via de uma legislação a ser cumprida pelos americanos, sem exceção.

Ao propor a realização da Conferência da Casa Branca Sobre as Famílias, o governo dos EUA tinha por proposta inicial fomentar um debate que concorresse para a formulação de uma política nacional coerente que, por sua vez, promovesse “vidas familiares saudáveis”. No entanto, podemos concordar com Hunter, quando este sociólogo afirma que “os formuladores de políticas nunca poderiam imaginar o quão ingênua era esta crença. À medida que evoluiu, a política familiar assumiu significados diferentes para as pessoas envolvidas em influenciar esta política”. Os que possuíam uma perspectiva religiosa e política liberais integraram a ala progressista do debate, partidários que eram de que a política familiar deveria ser concebida como “assistência econômica e serviços sociais que pudessem colocar um piso sob a renda familiar e conduzi-la à autossuficiência”. Este tipo de concepção contribuiu significativamente para corrigir as falhas antigas e persistentes cometidas para com os negros, as mulheres e os pobres. Do outro lado estavam os que possuíam uma perspectiva religiosa e política mais conservadora, dentre os quais se encontravam os fundamentalistas da Maioria Moral e de outros grupos da NDR, os quais tinham a tendência de ver a abordagem e a proposta liberais como promotoras “de indolência, promiscuidade, aborto fácil e indiferença

---

<sup>121</sup> “The debate actually takes form as a political judgment about the fate of one particular conception of the family and family life. The rhetoric of the activists, however, misses the mark. Leaders within the orthodox alliance call it the ‘traditional’ family, by which they mean persons living together who are related either by blood, marriage, or adoption. But the family type they envision is ‘traditional’ only in a limited sense. What is in fact at stake is a certain idealized form of the nineteenth-century middle-class family: a male-dominated nuclear family that sentimentalized childhood and motherhood and, at the same time, celebrated domestic life as a utopian retreat from the harsh realities of industrial society. Although such bourgeois families were central in many ways to the flourishing of the early modern society, their fate is now in serious doubt. The political debate asks whether this family type should be preserved or abandoned.”



paternal à função de criação dos filhos. Os fundamentalistas creem que a infusão de dinheiro público em programas sociais e econômicos conduziriam à instabilidade familiar” (HUNTER, 1991, p. 195). Este questionamento levantado pela Maioria Moral e por outros grupos fundamentalistas demonstra, como afirma Hunter, que “o conflito sobre a família é também um conflito sobre o poder do estado à serviço de uma visão ainda mais ampla da realidade, uma agenda ainda mais ampla para a cultura pública” (Ibid., p. 196). Por isto mesmo é que nas guerras de cultura, um dos objetivos centrais dos oponentes é capturar o poder de condução e/ou definição das políticas públicas que se encontra nas mãos do governo, efetivamente. A Conferência em questão representou um divisor de águas no desenvolvimento de estratégias fundamentalistas de confrontos políticos sobre o tema “família”, levando os ortodoxos a aprimorarem seu discurso sobre o assunto, criticando sempre mais radicalmente, os consideravam ser “proponentes de políticas e programas ‘liberais’ sobre a família”, pois uma política sensata da família deveria reforçar o que consideravam “padrões tradicionais americanos”, e não permitir desvios que cheirassem a irresponsabilidade (SCANZONI, 2000, p. 70).

Ao final da conferência, o presidente dos EUA recebeu um relatório resumindo temas e fazendo recomendações para ações executivas ou legislativas. Os fundamentalistas ficaram profundamente desiludidos com a administração de Jimmy Carter, e consideravam a eleição de 1980 como uma oportunidade de transição do país rumo a uma condução que lhes atendesse os anseios. A frustração final com Carter já havia tido um capítulo anterior motivado pela Emenda dos Direitos Iguais (EDI), uma proposta de alteração à Constituição dos EUA, que tinha por objetivo garantir direitos iguais para as mulheres em relação aos homens. A EDI foi originalmente apresentada ao Congresso em 1923, e sempre foi altamente controversa, no que diz respeito ao significado da expressão “igualdade para as mulheres”. Tendo sido aprovada nas duas casas do Congresso americano em 1972, a EDI foi, então, encaminhada para ratificação das legislaturas estaduais. O Congresso estabeleceu como data limite de aprovação o dia 22 de março de 1979. A referida emenda foi apoiada pelas mulheres de classe média, criticada severamente pelas que representavam a classe operária (por serem que as mulheres que trabalhavam necessitavam de proteções especiais no que diz respeito às condições de trabalho e carga horária). A ativista católica conservadora e advogada constitucionalista, Phyllis Schlafly, mobilizou mulheres que se alinhavam à sua perspectiva em oposição à EDI. Sua afirmação era que a emenda iria prejudicar as donas de casa. Toda essa discussão tinha pouco impacto entre os evangélicos no início da década de 1970. Em

1979, quando a NDR se preparava para a eleição do ano seguinte, Beverly LaHaye inaugurou uma nova organização, denominada *Concerned Women for America* (“Mulheres Preocupadas com a América”). Seu objetivo era confrontar a liderança feminista do país, que reivindicava representar todas as mulheres da nação. (BALMER, 2008, p. 106).

O apoio do presidente Carter à EDI ficou claro no texto de um documento enviado por ele em 12 de julho de 1978 ao deputado Peter W. Rodino, Jr., presidente da Comissão Judiciária da Câmara, e ao deputado Don Edwards, presidente da subcomissão de Direitos Civis e Constitucionais da referida comissão. O texto diz, como se segue, que

Na próxima semana a Comissão Judiciária votará a Resolução H. J. 638, que poderá estender o prazo para a ratificação da Emenda dos Direitos Iguais. Estou escrevendo para fazer com que você e os outros membros da Comissão saibam de meu forte apoio a uma ampliação da data limite para além de 22 de março de 1979. A Emenda dos Direitos Iguais é uma adição urgente à nossa Constituição: ela irá garantir direitos iguais para todos os americanos, independentemente de gênero. Eu o felicito e à Comissão Judiciária pelos seus esforços em 1972 propondo a Emenda, e o seu apoio fundamental, desde então, pela sua ratificação. Estou esperançoso que a EDI venha a ser ratificada antes que a data limite atual expire, e estou comprometido a fazer tudo que puder para ajudar o processo de ratificação. Mas tenho a preocupação de que o prazo atual possa ser uma barreira desnecessária para assegurar a mais de cem milhões de americanos os seus direitos constitucionais. Eu não acredito que, à medida que nos aproximamos tanto de assegurar estes direitos, a batalha pela EDI venha a ser encerrada por causa de um prazo original de sete anos. Não há um requerimento constitucional para que a ratificação ocorra dentro de um período de sete anos, nem dentro do período originalmente estabelecido para ratificação. De acordo com a Constituição, na opinião do Departamento de Justiça, o Congresso é autorizado a determinar o período da ratificação e pode mudar, por resolução, qualquer período de ratificação previamente estabelecido. Eu apelo à Comissão que exerça sua autoridade para estender o prazo para ratificação da EDI. Atenciosamente, JIMMY CARTER.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> “Next week, the Judiciary Committee will be voting on H.J. Res. 638, which would extend the time for ratification of the Equal Rights Amendment. I am writing to let you, and other members of the Committee, know of my strong support for an extension of the deadline beyond March 22, 1979. The Equal Rights Amendment is a long overdue addition to our Constitution: it will guarantee equal rights for all Americans, regardless of sex. I commend you, and the Judiciary Committee, for your efforts in 1972 proposing the Amendment and your vital support, since then, for ratification. I am hopeful that ERA will be ratified before the present deadline expires, and I am committed to doing whatever I can to help the ratification process. But I am concerned that the current deadline may be an unnecessary barrier toward ensuring more than a hundred million Americans their constitutional rights. I do not believe that, just as we move so close to ensuring those rights, the struggle for ERA must be ended because of an original seven year deadline. There is no constitutional requirement that ratification occur within a seven year period, nor within the period originally established for ratification. Under the Constitution, in the opinion of the Justice Department, Congress is empowered to determine the period of ratification and can change, by resolution, any previously established ratification period. I urge the Committee to exercise its authority to extend the ratification deadline for ERA. Sincerely, JIMMY CARTER.” EQUAL rights amendment letter to the members of the House of Judiciary Committee. Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=31062>> Acesso em 15 nov. 2015.

Apesar de não poder vetar uma emenda constitucional, e não lhe ser requerida a aprovação, em 20 de outubro de 1978 Carter assinou a extensão da data limite para 1982, num gesto que foi, segundo o próprio signatário, de demonstração do quão firmemente ele apoiava tal extensão de período para aprovação. Smith chama a atenção para o fato de que em março de 1979,

Carter foi inquirido sobre qual base bíblica ele usava para apoiar a Emenda dos Direitos Iguais (EDI). Ao invés de falar sobre a ênfase da Bíblia para tratar igualmente as pessoas, independentemente de sua raça, etnia ou sexo, Carter replicou que sua posição não era baseada nas Escrituras, que poderiam ser usadas para apoiar ou opor a EDI. Acrescentou, no entanto, que via ‘a Bíblia como uma fonte de direcionamento’, e acreditava ‘que Cristo queria que todos nós fôssemos tratados igualmente’, o que ele demonstrou ‘de muitas maneiras’ (SMITH, 2007, p. 6-7)<sup>123</sup>.

A recusa de Carter de citar passagens específicas das Escrituras que dessem suporte à sua posição trouxe profundo desapontamento aos fundamentalistas cristãos, que esperavam tal atitude daquele que se apresentara durante a campanha eleitoral como um “nascido de novo” em Cristo, e crente na Bíblia como fonte orientadora de seus posicionamentos.

A homossexualidade foi outro importante subtema da questão “família”. Considerando que a sexualidade está no centro da vida familiar, a família tem sido concebida como sendo a instituição reguladora da intimidade sexual, que define o parceiro ideal, o momento adequado para se ter tal experiência, e sob quais condições a prática sexual deve ser aceitavelmente admitida. Hunter (1991, p. 188) reflete que a forma

Como a família promulga estas regras também implica em um julgamento sobre qual ‘natureza’ [de ato sexual] permitirá ou deverá permitir. Mas o que é ‘natural’ em questões de sexualidade? A resposta vai diretamente ao coração de pressuposições sobre a ordem moral: o que é bom, o que é certo, o que é apropriado. A vida familiar, no entanto, é também uma ‘escola de virtude’, pois ela tem a responsabilidade, como nenhuma outra instituição, de socializar crianças – criando-as como pessoas decentes e morais, transmitindo a moralidade de uma comunidade para a próxima geração. No entanto, os modos como os pais veem a natureza em questões de sexualidade são refletidos nos comportamentos habituais que ensinam aos filhos sobre o certo e errado. [A forma] como os atores nas guerras de cultura contemporâneas veem a natureza em questões da sexualidade, por sua

---

<sup>123</sup> “Carter was asked on what scriptural basis he supported the Equal Rights Amendment (ERA). Instead of discussing the Bible’s emphasis on treating people equally regardless of their race, ethnicity, or sex, Carter replied that his position was not based on Scripture, which could be used both to support and oppose the ERA. He did add, however, that he looked ‘to the Bible as a source of guidance’ and believed ‘that Christ meant for all of us to be treated equally,’ which demonstrated ‘in many ways.’”

vez, irá se refletir em seus diferentes ideais sobre como a ordem moral de uma sociedade tomará forma no futuro.<sup>124</sup>

Falwell (1980, p. 181-182), representando fielmente o pensamento fundamentalista cristão, demonstra sua preocupação com as mudanças em curso no país, consideradas como trágicas, e apresenta claramente sua posição quanto à homossexualidade ao afirmar que

Não muitos anos atrás a palavra ‘homossexual’ representava o ápice da indecência humana. Sem exceção, era uma palavra pronunciada com desprezo. Isto não é mais verdade. Na realidade, há um movimento por uma legislação que viria a considerar os homossexuais como ‘normais’. A homossexualidade é agora apresentada como um estilo de vida alternativo. Centenas de milhares de homens e mulheres na América gabam-se de forma flagrante do seu pecado, e desfilam publicamente. Eles são uma acusação contra a América e estão contribuindo para a sua ruína. A história prova que a homossexualidade alcança um nível pandêmico em sociedades em crise ou em um estado de colapso. O pecado da homossexualidade é tão grave, tão abominável à vista de Deus, que Ele destruiu as cidades de Sodoma e Gomorra por causa deste pecado terrível. A lei do Velho Testamento determina: ‘Não te deitarás com homem, como com uma mulher. É abominação’ (Levítico 18:22), e ‘se um homem também se deitar com homem, como se deitasse com uma mulher, ambos cometeram uma abominação. Certamente serão mortos’ (Levítico 20:13). Em virtude da morte sacrificial de Cristo na cruz, não estamos mais sob a lei [do Antigo Testamento]. No entanto, Deus ainda odeia o pecado da homossexualidade, e ele [o homossexual] não ficará impune (...) Jesus Cristo ama cada homem e mulher, incluindo os homossexuais e as lésbicas. Somente Ele tem poder para perdoar e purificar as pessoas culpadas deste terrível pecado. Mas isto não significa que ele deve aceitar a perversão deles como algo normal. Uma pessoa não nasce com preferência pelo mesmo sexo, mas é introduzida à experiência homossexual e cultiva o desejo homossexual. [São] crianças inocentes e jovens que se tornam vítimas e viciados em perversão sexual (...). Eu sou contra a ostentação do estilo de vida homossexual diante de crianças influenciáveis.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> “How the Family enacts these rules also implies a judgment upon what ‘nature’ will allow or should allow. But what is ‘natural’ in matters of sexuality? The answer goes right to the heart of assumptions about the moral order; what is good, what is right, what is appropriate. Family life, however, is also a ‘school of virtue,’ for it bears the responsibility, as no other institution can, for socializing children – raising them as decent and moral people, passing on the morals of a community to the next generation. How parents view nature in matters of sexuality, therefore, is reflected in the ways they teach children about right and wrong. How the actors in the contemporary culture war view nature in matters of sexuality, in turn, will be reflected in their different ideals of how the moral order of a society will take shape in the future.”

<sup>125</sup> “Not too many years ago the word ‘homosexual’ was a word that represented the zenith of human indecency. Without exception it was a word that was spoken with contempt. This is no longer true. In fact, there is a movement for legislation that would deem homosexuals as ‘normal.’ Homosexuality is now presented as an alternate life style. Hundreds of thousands of men and women in America flagrantly boast their sin and march in public view. They are an indictment against America and are contributing to her downfall. History proves that homosexuality reaches a pandemic level in societies in crisis or in a state of collapse. The sin of homosexuality is so grievous, so abominable in the sight of God, that He destroyed the cities of Sodom and Gomorrah because of this terrible sin. The Old Testament law stated, ‘Thou shalt not lie with mankind, as with womankind: it is abomination’ (Lv. 18:22); and ‘if a man also lie with mankind, as he lieth with a woman, both of them have committed an abomination: They shall surely be put to death.’ (Lv. 20:13). We are no longer under that law

Falwell considerava a aceitação da homossexualidade como algo prejudicial ao princípio básico da sociedade cristã, o lar. Em sua concepção, o lar deveria ser protegido, e a América deveria mudar de atitude antes que viesse a sofrer a ira de Deus. Segundo o televangelista, um dos problemas em relação à conferência da Casa Branca dizia respeito à definição de família proposta, pois foi

Decidido que qualquer pessoa vivendo junto constituía uma família. Isto podia significar dois homens homossexuais ou duas mulheres lésbicas vivendo juntos. A nova definição foi descrita como refletindo melhor ‘as diferenças em estrutura e estilo de vida’. É tempo da maioria moral neste país enfatizar que os direitos e deveres da família são independentes do governo e da burocracia (FALWELL, 1980, p. 133)<sup>126</sup>.

Encontrava-se principalmente em disputa, como afirma Hunter, “a autoridade moral das igrejas e da tradição religiosa”. Em sua análise deste aspecto do conflito cultural americano, o sociólogo destaca que neste debate entre fundamentalistas e liberais,

A homossexualidade simboliza ou uma perversão absoluta e fundamental da natureza, da ordem social, e da vida familiar americana ou simplesmente uma outra maneira na qual a natureza pode evoluir e ser expressada, outra forma de ordenar a sociedade, e uma meio alternativo de conduzir a vida familiar. Ambos os lados da clivagem cultural entendem a importância crítica da homossexualidade para a guerra cultural mais ampla. Um apologista dos interesses dos gays e lésbicas expressou-se desta maneira: ‘devemos ver o medo e ódio contra os gays normalmente como parte de uma ofensiva cultural contra os princípios sociais igualitários. A homofobia é um veículo para a ideologia conservadora que liga a defesa da família patriarcal com a manutenção da hierarquia de classe, raça e gênero em toda a sociedade. Ser gay, então, é compartilhar o infortúnio de outras pessoas marginalizadas na nação. Tornar isso público coloca alguém em solidariedade com os oponentes e sua agenda de mudança social. Certamente, é por isso que as maiores organizações de direitos dos gays participam e frequentemente copatrocinam oficialmente o ativismo em favor do direito ao aborto, direito das mulheres, dos sem-teto, e assim por diante. Como a literatura do Grupo Nacional de Trabalho dos Gays e Lésbicas

---

because Christ’s sacrificial death on the cross. However, God still abhors the sin of homosexuality, and it will not go unpunished (...) Jesus Christ loves every man and woman, including homosexuals and lesbians. Only He has the power to forgive and cleanse people guilty of this terrible sin. But this does not mean that we should accept their perversion as something normal. A person is not born with preference to the same sex, but he is introduced to the homosexual experience and cultivates a homosexual urge. It is innocent children and young people who are victimized and who become addicts to sexual perversion (...) I am against the flaunting of homosexual life style before impressionable children.”

<sup>126</sup> “Decided that any person living together constituted a family. This could mean two homosexuals men or two lesbian women living together. The new definition was described as better reflecting ‘the differences in structure and life style.’ It is time the moral majority across this country insists that the right and duties of the family are independent of government and of bureaucracy.”

afirmou, eles são ‘comprometidos em acabar com todas as formas de sistemas de opressão’ (HUNTER, 1991, p. 189).<sup>127</sup>

Logo, segundo Hunter & Wolfe (2006, p. 14), “por trás do argumento polêmico sobre os direitos legais de gays e lésbicas estava um debate mais sério a respeito da natureza fundamental da família e da sexualidade apropriada”. Ao fim da década de 1970 e início da de 1980, como sabemos, foi identificada uma enfermidade devastadora, nomeada, a princípio, como um tipo raro de pneumonia, e, posteriormente, como uma condição cancerígena. Finalmente, em agosto de 1981, esta doença recebeu um nome exclusivo dado pelo Centro Americano para Controle e Prevenção de Doenças: síndrome da imunodeficiência adquirida, com a sigla em inglês AIDS. Martin (1996, p. 241) descreve que a misteriosa enfermidade continuava a se espalhar, e,

No final do primeiro mandato de Reagan, o CDC [Centro Americano para Controle e Prevenção de Doenças] registrou 5.527 mortes de AIDS. No final do seu segundo mandato, aproximadamente 103.000 casos e mais de 60.000 mortes foram confirmadas, e médicos estimavam que o número de pessoas infectadas com o vírus era, no mínimo, dez vezes maior do que o número de casos confirmados.<sup>128</sup>

O vírus HIV, causador da AIDS, foi identificado em 1983, e nos meados de 1985, pesquisadores franceses e americanos concluíram que o HIV só podia ser transmitido pela introdução de sêmen ou sangue de uma pessoa infectada na corrente sanguínea de outra pessoa. Excetuada a raríssima possibilidade de transmissão por contato de feridas abertas, foram anunciadas quatro formas conhecidas de infecção, sendo a principal delas, à época, através da “relação sexual com um parceiro infectado (geralmente, mas não exclusivamente, por relação anal, que é praticada principalmente por homens homossexuais e bissexuais) ”.

---

<sup>127</sup> “Homosexuality symbolizes either an absolute and fundamental perversion of nature, of the social order, and of American family life, or it is simply another way in which nature can evolve and be expressed, another way of ordering society, and an alternative way of conducting family life. Both sides of contemporary cultural divide understand the critical importance of homosexuality for the larger culture war. One apologist for gay and lesbian interests put it this way: ‘we should see anti-gay fear and hatred as part of a cultural offensive against liberal egalitarian social principles generally. Homophobia is a vehicle for the conservative ideology that links the defense of the patriarchal family with the maintenance of class, race, and gender hierarchy throughout society. To be gay, then, is to share the ordeal of other marginalized people in the nation: to be public about it places one in solidarity with the opposed and their agenda of social change. Clearly, this is why major gay rights organizations participate in and often officially cosponsor activism on behalf of abortion rights, women’s rights, the homeless, and so on. As literature from the National Gay and Lesbian Task Force put it, they are ‘committed to ending systems of oppression in all forms.’”

<sup>128</sup> “By the end of Reagan’s first term, the CDC had recorded 5.527 deaths from AIDS. By the end of his second term, nearly 103.000 cases and more than 60.000 deaths had been confirmed, and doctors estimated that the number of people infected with the virus was at least ten times greater than the number of confirmed cases.”

Depois que medidas foram tomadas para que houvesse maior segurança no estoque e na transfusão de sangue, os casos remanescentes eram detectados em sua maioria entre homossexuais e usuários de drogas injetáveis. A consequência, além do medo da enfermidade mortal e incurável à época, foi a “aversão aos padrões de comportamento que causam sua transmissão”. Como afirma Martin (1996, p. 242),

O medo e a repugnância com respeito a AIDS tomaram diversos formatos. Previsivelmente, muitos viram a doença como uma punição justa por um comportamento iníquo. [O político republicano] Pat Buchanan escreveu: ‘Os pobres homossexuais. Eles declararam guerra contra a natureza e agora a natureza está exigindo uma retribuição terrível’. Diversos jornalistas afirmaram ter ouvido Jerry Falwell chamar a AIDS de ‘a ira de Deus sobre os homossexuais’, apesar dele ter negado, e isso era certamente um sentimento comum nos círculos fundamentalistas.<sup>129</sup>

Nesta disputa a respeito da natureza e estrutura de autoridade e das responsabilidades morais dos pais, e quais os limites legais da prática sexual, dentre outros, a Maioria Moral autodeclarou-se como “pró-família”, dando a entender que seus oponentes seriam contra ela. Por outro lado, os liberais afirmavam que não eram “anti-família”, mas a favor de uma visão mais inclusiva da vida em família.

Carter perdeu o apoio dos fundamentalistas quando estes se conscientizaram que a perspectiva do presidente a respeito da família era diferente da que possuíam. Lambert descreve que em um pronunciamento com que deu início à Semana Nacional da Família, em 1979, o presidente fez clara sua “definição inclusiva da família”, dizendo que a América era uma nação de “famílias”, e que “todas as famílias são importantes, mas a família estendida, a família de acolhimento e a família adotiva desempenham um papel especial, por aliviarem o isolamento daqueles que sentem falta do conforto de uma família nuclear amorosa” (LAMBERT, 2008, p. 201). Para os evangélicos fundamentalistas seu presidente estava desconsiderando a concepção bíblica de família e procurando redefini-la, o que lhes desagradou profundamente.

---

<sup>129</sup> “Fear and revulsion regarding AIDS took several forms. Predictably, many saw the disease as a just punishment for wicked behavior. Pat Buchanan wrote, ‘The poor homosexuals. They have declared war on nature and now nature is exacting an awful retribution.’ Though he denied it, numerous reporters claimed to have heard Jerry Falwell call AIDS ‘the wrath of God upon homosexuals and that was certainly a common sentiment in fundamentalist circles.’” Patrick Joseph “Pat” Buchanan (nascido em 1938) é um autor, comentarista e político conservador americano. Foi assistente dos presidentes Richard Nixon (de 1985 a 1987) e Ronald Reagan (de 1985 a 1987), quando exerceu a função de Diretor de Comunicações da Casa Branca. Buchanan deixou o Partido Republicano em 1999, e filiou-se ao Partido Reformista dos EUA, pelo qual se candidatou à presidência de seu país no ano seguinte. BIOGRAPHY. Disponível em: <<http://buchanan.org/blog/biography>> Acesso em: 25 jan. 2015.

Uma segunda instituição e campo simbólico significativo do conflito cultural entre fundamentalistas e liberais dos EUA tem sido a educação. Segundo Hunter (1991, p. 174), isto ocorre

Não por causa de seu encargo formal de transmitir as competências básicas e conhecimento socialmente relevante para os adolescentes e jovens adultos para, eventualmente, participarem responsabilmente na sociedade. Mais do que isso, a educação é estratégica na guerra cultural porque é a instituição central da vida moderna, através da qual a ordem social mais ampla é reproduzida. Juntos, o currículo, a literatura escolar, e até as atividades sociais da escola expressam símbolos poderosos sobre o sentido da vida americana – o caráter do seu passado, os desafios do presente, e sua agenda futura. Desta forma as instituições de educação de massa tornam-se decisivas em socializar o jovem na cultura pública da nação. A educação pública é um território especialmente significativo a este respeito, principalmente porque reflete a vontade e o poder do estado diante da cultura pública da nação.<sup>130</sup>

Para Balmer, o capital simbólico da educação foi a causa principal do envolvimento da Direita Religiosa na política, catalisado pela decisão da Corte americana no caso *Green vs. Connally*. O Ato dos Direitos Civis, de 1964, proibiu a segregação e discriminação racial nos EUA, e foi promulgado como lei em 02 de julho daquele mesmo ano. O serviço da Receita Federal americana – *Internal Revenue Service (IRS)*, vinculado ao Departamento do Tesouro - decidiu que qualquer organização que agisse contra essa lei perderia seu status de entidade de beneficente, sendo-lhe negada, por consequência, a isenção fiscal. Além disso, as doações para essas organizações não seriam mais qualificadas para conceder isenção de impostos. Em junho de 1971, os três juízes da Corte do Distrito de Columbia confirmaram a tomada de decisão da receita federal no julgamento *Green vs. Connally*, referente ao caso de uma escola segregada no Mississippi. Os efeitos da referida decisão foram abrangentes, alcançando igrejas, clubes ou escolas que se engajavam na discriminação racial. Enquanto o IRS preparava-se para aplicar a decisão,

Uma das escolas diretamente nesta mira era uma instituição fundamentalista em Greenville, na Carolina do Sul: a *Bob Jones University*. Organizada em

---

<sup>130</sup> “Education is a meaningful territory not because of its formal charge to pass on the basic skills and socially relevant knowledge necessary for adolescents and Young adults to eventually participate responsibly in society. Rather, education is strategic in the culture war because this is the central institution of modern life through which the larger social order is reproduced. Together, the curriculum, the textbook literature, and even the social activities of the school convey powerful symbols about the meaning of American life – the character of its past, the challenges of the present, and its future agenda. In this way the institutions of mass education become decisive in socializing the young into the nation’s public culture. Public education is especially significant territory in this regard, primarily because it reflects the will and power of the state vis-à-vis the nation’s public culture.”



1926 na Flórida pelo arqui-fundamentalista Bob Jones, a escola havia sido localizada por um período em Cleveland, no Tennessee, antes de se mudar para a Carolina do Sul em 1947. Para atender à decisão *Green vs. Connally*, a *Bob Jones University* decidiu admitir alunos de cor em 1971, mas a escola manteve suas restrições contra a admissão de afro-americanos solteiros até 1975 (BALMER, 2008, p. 94)<sup>131</sup>.

Capps (1990, p. 89) relata que esta universidade era um “bastião do ensino fundamentalista cristão”, onde “muitos dos líderes da Nova Direita Religiosa receberam sua graduação, bem como muito de seu treinamento para o ministério cristão”. Sutton pontua que a direção da *Bob Jones University* defendia a restrição à admissão de negros em sua instituição para evitar o namoro e o casamento interracial, “com base não em inclinações pessoais ou preconceito, mas em sincera crença religiosa” de que Deus havia criado as raças separadas, e assim deveriam permanecer. Para Bob Jones os integracionistas estavam equivocados ao tentar erradicar os limites que haviam sido estabelecidos pelo próprio Criador. A partir de maio de 1975, a instituição revisou suas políticas e passou a admitir negros solteiros para não perder seu status de universidade isenta de impostos, mas uma lei disciplinar interna procurava manter seus questionáveis princípios ditos religiosos, legislando que

‘Não deve haver namoro interracial. 1. Alunos que são parceiros num casamento interracial serão expulsos. 2. Alunos que são membros ou afiliados em qualquer grupo ou organização que mantenha como um de seus objetivos ou advoguem o casamento interracial, serão expulsos. 3. Alunos que namorem fora de sua própria raça serão expulsos. 4. Alunos que abracem, promovam ou encorajem outros a violar as regras e normas de namoro da Universidade serão expulsos’ (SUTTON, 2013, p. 63)<sup>132</sup>.

À luz do exposto, em 19 de janeiro de 1976, a receita federal americana revogou oficialmente o status de instituição isenta de impostos que a *Bob Jones University* possuía, aplicando-lhe uma multa no valor de quatrocentos e noventa mil dólares, retroativa a 01 de

<sup>131</sup> “One of the schools directly in tis crosshairs was a fundamentalist institution in Grenville, South Carolina: Bob Jones University. Founded in Florida by arch-fundamentalist Bob Jones in 1926, the school had been located for a time in Cleveland, Tennessee, before moving to South Carolina in 1947. In response to *Green v. Connally*, Bob Jones University decided to admit students of color in 1971, but the school maintained its restrictions against admitting unmarried African Americans until 1975.”

<sup>132</sup> “Based not on personal bias or prejudice, but sincere religious belief”; “There is to be no interracial dating. 1. Students who are partners in an interracial marriage will be expelled. 2. Students who are members of or affiliated with any group or organization which holds as one of its goals or advocates interracial marriage will be expelled. 3. Students who date outside of their own race will be expelled. 4. Students who espouse, promote, or encourage other to violate the University’s dating rules and regulations will be expelled.”

dezembro de 1970, o dia posterior à notificação formal da mudança na política da IRS. Em resposta, a universidade moveu uma ação objetivando manter sua isenção. A decisão final veio em 1983, quando a Suprema Corte decidiu contra a universidade e a favor da IRS pelo placar de 8 a 1 (SUTTON, 2013, p. 64)<sup>133</sup>. O ativista fundamentalista Paul Weyrich viu nesse conflito do governo com as escolas fundamentalistas uma chance de aglutinar os eleitores evangélicos para causas conservadoras. Como mostrou Martin (1996, p. 173),

Diversas figuras-chave da Direita Religiosa creditam às batalhas entre as escolas cristãs e a IRS em 1978 o papel decisivo na união dos conservadores cristãos e na criação de um genuíno movimento efetivamente político. Paul Weyrich afirmou enfaticamente que ‘o que galvanizou a comunidade cristã não foi o aborto, a oração nas escolas, ou a Emenda dos Direitos Iguais. Sou uma testemunha viva disso, porque estava tentando fazer esse povo interessado nestes temas, e fracassei totalmente. O que mudou a mente deles foi a intervenção de Jimmy Carter nas escolas cristãs, tentando negar-lhes o status de isentas de impostos, com base na assim chamada segregação de fato.’<sup>134</sup>

Na concepção de Weyrich, apesar dos cristãos estarem preocupados com as decisões do governo favoráveis ao aborto, ao fim da oração nas escolas públicas e à Emenda dos Direitos Iguais, eles sentiam-se capazes de lidar com elas de forma particular, não interrompendo a gravidez, matriculando seus filhos em escolas cristãs e conduzindo seus lares de acordo com os princípios que compreendiam estar em conformidade com a Bíblia, sem sofrerem intervenção direta das políticas públicas. No entanto, a ameaça representada pela decisão da Receita Federal americana

Engajou a comunidade cristã e eles [os cristãos] a encararam como uma interferência do governo, e repentinamente se conscientizaram que não lhes seria permitido ensinar seus filhos como desejassem. Foi nessa hora que os conservadores fizeram uma ligação entre suas oposições à interferência do governo e os interesses do movimento evangélico, que agora se via na

---

<sup>133</sup> No ano 2000, após um período de 30 anos, a *Bob Jones University* revogou sua norma que proibia o namoro interracial, admitindo que sua política era errada, e moldada pelo etos cultural segregacionista americano e não pelos princípios e preceitos bíblicos, conforme pronunciamento de Stephen Jones, bisneto do fundador Bob Jones, e, à época, presidente da instituição. BOB Jones apologizes for its racist past. **The journal of blacks in higher education**. Disponível em: <[http://www.jbhe.com/news\\_views/62\\_bobjones.html](http://www.jbhe.com/news_views/62_bobjones.html)> Acesso em: 04 dez. 2015.

<sup>134</sup> “Several key figures on the Religious Right credit the 1978 IRS/Christian School battles with playing a pivotal role in bringing together conservative Christians and creating a genuine politically effective movement. Paul Weyrich emphatically asserted that ‘what galvanized the Christian community was not abortion, school prayer, or the ERA. I am living witness to that because I was trying to get those people interested in those issues and I utterly failed. What changed their mind was Jimmy Carter’s intervention against the Christian schools, trying to deny them tax-exempt status on the basis of so-called de facto segregation.’”

defensiva e sob o ataque do governo. Foi isso que trouxe estas pessoas ao processo político, e não outras coisas (MARTIN, 1996, p. 173)<sup>135</sup>.

Sendo este o fato, os evangélicos que após o Julgamento Scopes de 1925 “havam se recolhido à sua própria subcultura de congregações, denominações, acampamentos e instituições bíblicas, editoras e assemelhados – todos construídos como um tipo de universo alternativo, livre da corrupção percebida na cultura mais ampla” teriam se unido politicamente agora, não principalmente por causa do racismo em si, mas em defesa da integridade das suas instituições (que ficaram conhecidas como “academias segregadas”) contra a interferência do governo federal (BALMER, 2008, p. 97). Segundo Sutton (2013, p. 20), os fiéis ficaram profundamente irritados pelo fato de agências federais, durante o governo Carter (incluindo a IRS), estarem ameaçando a autonomia das escolas religiosas.

No âmbito dos conflitos culturais envolvendo a educação, apesar da atenção principal estar direcionada à educação nos níveis primário e secundário, a educação superior - que Hunter chama de “torre de marfim” - constitui também um território simbólico de grande importância, e que apresenta um conjunto de circunstâncias muito distinto. Em primeiro lugar,

A educação de massa é compulsória para todas as crianças, independentemente de classe ou origem. A educação superior é voluntária e tende a servir às classes alta e média. A educação pública nos níveis mais baixos é também designada para prover uma proficiência e competência básicas, capazes de fazer quase qualquer um economicamente autossuficiente. Ao contrário, a educação superior ou universitária (ao menos a princípio) é orientada para dotar uma elite com ferramentas de liderança. A luta pela torre de marfim é significativa para a guerra cultural contemporânea pela simples razão de que o seu resultado irá, em última análise, moldar os ideais e valores, bem como as categorias de análise e entendimento que irão guiar a próxima geração de líderes americanos (HUNTER, 1991, p. 211)<sup>136</sup>.

Os conflitos culturais envolvendo a educação superior nos EUA, se desenvolveram no contexto de uma mudança e transição socioculturais estimuladas principalmente por uma

---

<sup>135</sup> “Engaged Christian community and they looked upon it as interference from government, and suddenly it dawned on them that they were not going to be able to be left alone to teach their children as they pleased. It was at that moment that conservatives made the linkage between their oppositions to government interference and the interests of the evangelical movement, which now saw itself on the defensive and under attack by the government. That was what brought those people into the political process. It was not the other things.”

<sup>136</sup> “Mass education is compulsory for all children regardless of class or background; higher education is voluntary and tends to serve the upper and middle classes. Public education at the lower levels is also designed to provide a basic proficiency and competence capable of making nearly anyone economically self-sufficient. By contrast, college or university education (at least in principle) is oriented toward endowing an elite with tools of leadership. The struggle over the ivory tower is significant for the contemporary culture war for the simple reason that its outcome will ultimately shape the ideals and values as well as the categories of analysis and understanding that will guide the next generation of American leaders.”

transformação da economia americana, após a Segunda Grande Guerra Mundial, de “orientada pela indústria” para uma economia “orientada pela informação”. Essa transição foi um dos motivos principais da expansão do ensino superior. Os conflitos envolvendo a definição de “novos acordos sobre o caráter e conteúdo da cultura pública americana” neste novo contexto, não poderiam deixar de lado a questão da educação superior (Ibid., p. 63).

Os fundamentalistas também se engajaram nos embates pelo controle da “torre de marfim”, desejando que a futura geração de líderes de seu país tivesse a convicção de que a América era uma nação cristã. Com isso em mente, passaram a defender a ideia de que o sistema educacional do país deveria estar necessariamente atrelado às orientações exaradas da Bíblia. É justamente com isso em mente que Jerry Falwell (1980, p. 204) declara que

Nossos Pais Fundadores sabiam da importância da educação. Eles consideravam um privilégio do homem livre ser educado e perpetuar sua liberdade pelo ensino de princípios religiosos sobre os quais nossa república foi construída. Quando John Adams era presidente, disse: ‘Tão grande é a minha veneração pela Bíblia que quanto mais cedo meus filhos começarem a lê-la, mais confiante será a minha esperança de que eles demonstrarão ser cidadãos úteis para o seu país e membros respeitáveis da sociedade’.<sup>137</sup>

Tais considerações nos permitem entender melhor o fato de uma das preocupações marcantes dos conservadores e dos fundamentalistas estar relacionada justamente com a questão do fim da oração nas escolas públicas. Para Falwell, as escolas públicas anteriores à decisão que banuiu a oração eram “as melhores da história do mundo”, fazendo com que os pais não se preocupassem com a educação de seus filhos. O televangelista dá testemunho de sua própria experiência na Escola Elementar de Mountain View, em Lynchburg, Virgínia, na qual passou seis anos, a partir de 1940. Falwell (1980, p. 205) relata que

A cada semana frequentávamos a capela. Alguém lia a Bíblia para todos os alunos e frequentávamos ao culto todas as semanas. Havia leitura bíblica para todos os alunos, orávamos e cantávamos hinos. Éramos ensinados a reverenciar a Deus, a Bíblia e a oração. Apesar de, naquele tempo, eu não ser um cristão e não conhecer a Bíblia ou ter qualquer conhecimento religioso, passei a ter respeito por Deus, pela Bíblia, pela igreja e por coisas que eram santas. Eu aprendi todos esses princípios em uma escola pública. Até cerca

---

<sup>137</sup> “Our Founding Fathers knew the importance of education. They considered it a privilege of free men to be educated and to perpetuate their freedom by teaching the religious principles upon which our republic was built. When John Adams was President he said, ‘So great is my veneration for the Bible that the earlier my children begin to read it, the more confident will be my hope that they will prove useful citizens of their country and respectable members of society.’”

de trinta anos atrás as escolas públicas na América estavam provendo aquele apoio necessário para nossos meninos e meninas. A educação cristã e os preceitos da Bíblia ainda permeavam o currículo das escolas públicas. A Bíblia era lida e a oração era feita em cada e toda escola em nossa nação. Mas nossas escolas públicas não ensinam mais a ética cristã, que educa intelectual, física, emocional e espiritualmente a crianças e pessoas jovens. A Bíblia afirma: ‘O temor do SENHOR é o princípio da sabedoria’ (Provérbios 1:7). Eu creio que a degradação em nosso sistema de ensino público sofreu uma enorme aceleração quando a oração e a leitura da Bíblia foram retiradas das salas de aula pela nossa Suprema Corte dos EUA.<sup>138</sup>

Para o televangelista o sistema de ensino público nos EUA vinha sendo gradativamente “infiltrado” pelo humanismo secular, que ludibriava a mente humana e resultava em sérias dificuldades para as escolas. Segundo ele,

Desde a Segunda Grande Guerra Mundial tem havido uma infiltração contínua do socialismo no campus de nossas maiores faculdades e universidades (...) O humanismo reivindica uma filosofia de ‘ajuste de vida’. A ênfase é colocada no crescimento social e psicológico da pessoa ao invés de em um conhecimento factual. A ‘socialização’ se tornou o propósito principal da educação. Os alunos são ensinados que não há absolutos e que eles devem desenvolver seus próprios sistemas de valores. O credo humanista é documentado em dois manifestos humanistas assinados em 1933 e 1973. Os humanistas creem que o homem é seu próprio bem e que os valores morais são relativos, que a ética é situacional. Os humanistas dizem que os Dez Mandamentos e outras leis morais e éticas estão ultrapassados e entram o progresso humano. O humanismo coloca o homem no centro do universo. A filosofia do naturalismo projeta o homem como um animal preocupado apenas em satisfazer os desejos do momento. Ele ensina que o homem não é uma criação singular e específica de Deus. O homem é meramente o produto final do processo evolutivo que ganhou um senso de inteligência que o impede de agir como um animal. O naturalismo vê o homem como um tipo de máquina biológica. Nesta filosofia de vida, a imoralidade sexual é apenas outro tipo de função corporal, como comer ou beber. O homem vive uma existência sem sentido na qual a única coisa importante para ele é se fazer feliz no aqui e agora. É uma filosofia do ‘faça sua própria comida’. Seu slogan é ‘se parece bom, faça’. A filosofia não oferece nenhum absoluto moral, certo ou errado. Estas filosofias não estão

---

<sup>138</sup> “Every week we attended chapel. Someone would read the Bible to all of the students and we would have prayer and sing hymns. We were taught to reverence God, the Bible, and prayer. Although, at that time, I was not a Christian and I did not know the Bible or have any religious knowledge, I gained a respect for God, the Bible, the church, and for things that were holy. I learned all those principles in a public school. Until about thirty years ago, the public schools in America were providing that necessary support for our boys and girls. Christian education and the precepts of the Bible still permeated the curriculum of public schools. The Bible was read and prayer was offered in each and every school across our nation. But our public schools no longer teach Christian ethics, which educate children and young people intellectually, physically, emotionally, and spiritually. The Bible states, ‘The fear of the LORD is the beginning of knowledge.’ (Pr. 1:7) I believe that the decay in our public school system suffered an enormous acceleration when prayer and Bible reading were taken out of the classroom by our U.S. Supreme Court.”

apenas destruindo nosso sistema educacional, mas estão destruindo também a base e a fundação da família cristã (FALWELL, 1980, p. 205-206)<sup>139</sup>.

Com tais considerações peremptórias, Jerry Falwell tentava provar o alegado processo de destruição da família, apresentando como exemplos o conteúdo dos livros-texto escolares, uma suposta anarquia sexual e o aumento da violência nas escolas. Quanto à literatura utilizada nas escolas públicas, o pregador afirma que valores como a moralidade, o individualismo, o respeito pela nação, bem como os benefícios do sistema de livre-empresa eram, na ocasião, objetos de censura. No seu entendimento,

Do jardim de infância e por todo o sistema educacional, quase parece que os livros-texto das classes são desenvolvidos para negar o que as filosofias haviam ensinado previamente. Sob o pretexto de educação sexual ou clarificação dos valores, muitos livros-texto estão na verdade pervertendo as mentes de literalmente milhões de alunos (...) Eu encontrei citações como esta: 'Para verdadeiramente provocar pensamento criativo completo devemos ensinar as crianças a questionar os Dez Mandamentos, o sistema bipartidário, a monogamia e as leis contra o incesto' (...) As escolas e os livros-texto são frequentemente suspeitos de contribuir para a situação atual na qual mais da metade de nossos jovens favorecem a propriedade governamental da indústria e creem que a maioria das pessoas é capaz de decidir o que é melhor para eles mesmos, e, então, estão prontos para abolir a liberdade de imprensa. Um terço de nossos rapazes e moças atenuariam a liberdade de expressão, e 13 por cento limitariam o culto religioso por lei. O comportamento é aprendido (FALWELL, 1980, p. 206-207)<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> "Since World War II, there has been a continuing infiltration of socialism onto the campus of our major colleges and universities (...) Humanism claims a 'life adjustment' philosophy. The emphasis is placed on a person's social and psychological growth instead of on factual knowledge. 'Socialization' has become the main purpose of education. Students are told that there are no absolutes and that they are to develop their own value systems. The humanist creed is documented in two humanist manifestos, signed in 1933 and 1973. Humanists believe that man is his own god and that moral values are relative, that ethics are situational. Humanists say that the Ten Commandments and other moral and ethical laws are 'outmoded' and hindrances to human progress. Humanism places man at the center of the universe. The philosophy of naturalism projects man as an animal concerned only with fulfilling the desires of the moment. It teaches that man is not a unique and specific creation of God. Man is merely the ultimate product of the evolutionary process who has gained a sense of intelligence that prevents him from acting like an animal. Naturalism looks on man as a kind of biological machine. In that philosophy of life, sexual immorality is just another bodily function like eating or drinking. Man lives a meaningless existence in which the only important thing is for him to make himself happy in the here and now. It is a philosophy of 'do your own eating.' Its slogan is 'If it feels good, do it.' Neither philosophy offers moral absolutes, a right or wrong. Not only are these philosophies destroying our educational system, but they are destroying the basis and the foundation of the Christian family as well."

<sup>140</sup> "From kindergarten right through the total school system, it almost seems as if classroom textbooks are designed to negate what philosophies previously had been taught. Under the guise of sex education or value clarification, many textbooks are actually perverting the minds of literally millions of students (...) I have found quotes such as these: 'To truly induce completely creative thinking we should teach children to question the Ten Commandments, the two-party system, monogamy, and laws against incest.'"

Para Falwell este cenário era simplesmente arrasador e não poderia gerar senão resultados como o descrito pelo historiador e jornalista Lansing Lamont, em sua obra *Campus Shock*. De acordo com a conclusão resultante de uma pesquisa realizada por este autor na década de 70 em *campi* de renomadas faculdades e universidades americanas, o humor dos alunos revelava, nada mais, nada menos, do que uma “epidemia do desespero” em meio à anarquia sexual. Em sintonia com Lamont, o televangelista não podia senão concluir que

O sexo tinha se tornado o ponto focal para muito da educação e vida social de um jovem. Deslocado do casamento, o ato sexual cumpria necessidades biológicas independente da aceitação de responsabilidades emocionais e morais (...) Ele [Lamont] verificou que a ‘nova moralidade’ semeou confusão através de um campus muito tradicional, causando dor e desilusão (Ibid., p. 214)<sup>141</sup>.

Finalmente, destaca-se do relato do fundador da Maioria Moral que a violência nas escolas seria outra consequência – inevitável, no seu entendimento - do domínio do humanismo secular nas escolas públicas, algo que, no seu entendimento, transformaria até mesmo o simples caminhar em muitas escolas das maiores cidades do país em algo temeroso. E testemunha declarando:

Recentemente estive numa escola de Nova Iorque onde o diretor e professores atualmente permanecem atrás de portas trancadas enquanto a escola está em funcionamento. Seguranças armados mantém a paz na escola. Quando a escola não está funcionando e os jovens já saíram, as portas de metal são trancadas para que o zelador possa limpar o prédio. Um número maior de escolas públicas em nossa nação são lugares perigosos para trabalhar ou tentar aprender. Mas a atmosfera de violência não é um problema apenas da escola de centro de cidade. Os subúrbios também estão em dificuldades (FALWELL, 1980, p. 216-217)<sup>142</sup>.

É à luz de tais considerações que Falwell (Ibid., p. 218-219) alega não ser surpreendente o fato de muitos pais cristãos terem verificado a necessidade de retirar seus

---

<sup>141</sup> “sex had become the focal point for much a young person’s educational and social life. Displaced outside of marriage, the sex act fulfilled biological needs apart from accepting emotional and moral responsibilities (...) He found that the ‘new morality’ sowed confusion across many a traditionalist campus, causing hurt and disillusionment.”

<sup>142</sup> “Recently I was in a school in New York where the principal and schoolteachers actually stay behind locked doors while school is in progress. Armed security guards keep peace in the school. When school is out, and the young people are gone, the metal doors are locked so that the custodian can clean the building. A larger number of the public schools in our nation are hazardous places in which to work and to try to learn. But atmosphere of violence is not a problem of the inner-city school alone. The suburbs too are in trouble.”

filhos do sistema educacional público e começar a educá-los em escolas cristãs, por serem elas

A única esperança para treinar rapazes e moças jovens que serão capazes de assumir o leme da liderança em cada nível da sociedade. Pessoas desprovidas de caráter não podem liderar a nação. O destino de qualquer nação é determinado por seus líderes (...) Por causa do vácuo em nossas escolas públicas na área de construção de caráter, educadores cristãos verificaram a necessidade de iniciar suas próprias escolas. O sistema educacional da América sempre contribuiu para sua grandeza e temos a responsabilidade de ensinar nossas crianças o que é certo e o que é bom. Na escola cristã a educação começa com Deus. Os objetivos são baseados em princípios bíblicos, tendo Deus como o centro de cada assunto. As filosofias ensinadas permanecem como testemunho para a sociedade, como o objetivo final, não como uma reflexão da natureza pecaminosa do homem. Na ciência, os alunos aprendem a lei de Deus para o universo, na história, o plano de Deus para as eras, e em educação cívica, a exigência de Deus de lealdade e apoio ao governo que Ele constituiu. Os princípios de honestidade, decência, cooperação e *fair-play*, e a habilidade para discernir o que é falso e desonroso a Deus são apresentados em uma maneira que o aluno pode compreender facilmente. Este processo educacional requer mais do que o ambiente escolar. Ele requer uma família que exemplifica estas verdades e a uma igreja com uma fundação que reforça estes princípios bíblicos.<sup>143</sup>

Como já vimos anteriormente, o próprio Falwell era dono de um império acadêmico, que promovia ensino desde os níveis fundamentais até o ensino superior, oferecendo, dessa forma, alternativa aos que concordavam com sua avaliação conservadora de que o ensino público se encontrava “contaminado” pelo humanismo secular que transmitia às novas gerações um padrão de comportamento supostamente deletério. Como sugere Hunter, isto de fato demonstra que as discussões sobre a educação implicavam algo de maior valor simbólico. “Além da política do currículo pedagógico”, escreve este sociólogo, “as querelas a respeito dos livros-texto nas escolas públicas constituíram um desacordo mais sério sobre os ideais nacionais transmitidos à próxima geração” (HUNTER, 2006, p. 14). Estava em jogo, efetivamente, o fundamento da autoridade moral.

---

<sup>143</sup> “The only hope of training young men and young women who will be capable of taking the helm of leadership in every level of society. People devoid of character cannot lead a nation. The destiny of any nation is determined by its leaders (...) Because of the vacuum in our public schools in the area of character building. Christian educators have found it necessary to begin their own schools. America’s school system has always contributed to her greatness and we have a responsibility to teach our children that which is right and that which is good. In the Christian school, education begins with God. The objectives are based upon biblical principles, with God as the center of every subject. The philosophies taught stand as witness to society, as the ultimate goal, not as a reflection of man’s sinful nature. In science the student learns God’s law for the universe; in history, God’s plan for the ages; and in civics, God’s requirement of loyalty and support for the government He has ordained. The principles of honesty, decency, co-operation, and fairplay, and the ability to discern what is false and dishonoring to God are presented in a manner that the student can readily comprehend. This educational process requires more than the school environment. It requires a Family that exemplifies these truths and a church with a foundation that reinforces these biblical principles.”



O terceiro território simbólico significativo e não menos importante do conflito cultural entre fundamentalistas e liberais dos EUA eram (e ainda são) os meios de comunicação de massa. Os diferentes veículos que constituem este território - televisão, cinema, arte, música, propaganda, e mais recentemente as próprias mídias sociais - são relevantes porque, na realidade,

Refletem a aspiração e ideais de comunidades e da nação. Naturalmente, no presente conflito há um acentuado desacordo sobre quais aspirações e ideais devem ser refletidos. Talvez uma razão mais urgente é o fato de que estas mídias compreendem o instrumento mais importante do conflito cultural. Os meios de comunicação não apenas refletem os ideais, mas, na verdade, definem a realidade numa sociedade – ao selecionar quais eventos merecem atenção e são, portanto, ‘importantes’, e quais eventos são ignorados, e são, portanto, insignificantes, ao retratar indivíduos e comunidades de formas particulares, e ao apresentar o que é aceitável e inaceitável (Idem, 1991, p. 174)<sup>144</sup>.

Dentro desta perspectiva, temos que a função que os meios de comunicação de massa desempenham na sociedade é muito mais do que somente refletir de forma passiva a realidade social e política. Eles atuam de forma *ativa*, definindo a realidade, moldando e dando

Sentido à história que testemunhamos e vivenciamos como cidadãos comuns. Este resultado é inevitável de muitas maneiras. No próprio ato de *selecionar* as histórias a cobrir, os livros a publicar e resenhar, o filme e música a apresentar, e a arte a exibir, estas instituições efetivamente definem quais tópicos são importantes e quais assuntos são relevantes – dignos de consideração pública (Ibid., p. 225)<sup>145</sup>.

Assim sendo, não é de se admirar que haja um conflito pelo controle da mídia. Como afirma Hunter, os meios de comunicação de massa “atuam como um filtro através do qual nossas percepções do mundo ao nosso redor tomam forma”. Em consequência, através de decisões tomadas no dia a dia, os que “trabalham dentro destas instituições exercem cumulativamente um poder enorme”. Podemos concordar com o sociólogo, quando ele assinala que

---

<sup>144</sup> “Reflect the aspiration and ideals of communities and the nation. Naturally, in the present conflict there are sharp disagreement over which aspirations and ideals should be reflected. Perhaps a more pressing reason is the fact that these media comprise the single most important instrument of cultural warfare. The mass media not only reflect ideals but actually define reality in a society – by selecting which events deserve attention and are therefore, ‘important,’ and which events are ignored and, therefore, unimportant; by depicting individuals and communities in particular ways; and by presenting what is acceptable and unacceptable.”

<sup>145</sup> “Give meaning to the history we witness and experience as ordinary citizens. This outcome is unavoidable in many ways. In the very act of *selecting* the stories to cover, the books to publish and review, the film and music to air, and the art to exhibit these institutions effectively define which topics are important and which issues are relevant – worthy of public consideration.”

Felizmente, em muitas situações este poder é exercido involuntariamente, enraizado nas melhores intenções para realizar bem uma tarefa, objetivamente, de forma justa. Cada vez mais, no entanto, os efeitos deste poder tem se tornado compreendidos e deliberadamente manipulados. Não é inevitável que a mídia e as artes viessem a se tornar um campo de conflito na guerra cultural contemporânea? Há pelo menos dois problemas a considerar aqui. Primeiro, a disputa para definir a realidade, tão central para guerra cultural mais ampla, se torna inevitavelmente um conflito para controlar a ‘instrumentalidade’ da definição da realidade. Isto significa que a batalha sobre este território simbólico tem praticamente tomado forma como um conflito para influenciar ou mesmo dominar os negócios e indústrias de informação pública, arte e entretenimento – das maiores redes de televisão e rádio ao Fundo Nacional Para as Artes; da indústria de filmes de Hollywood à indústria de gravação de músicas, e assim por diante. Porém, há mais. Em um nível simbólico mais sutil, as tensões neste campo de conflito apontam para uma luta sobre o sentido do ‘discurso’ ou o sentido da ‘expressão’ que a Primeira Emenda supostamente protege. Subjacente a este conflito sobre a território simbólico, em outras palavras, estão as questões: ‘O que constitui arte em nossas comunidades?’ ‘De quem são as definições que aceitamos sobre entretenimento e apreciação estética?’ ‘Qual é a versão justa das notícias?’ (HUNTER, 1991, p. 225-226)<sup>146</sup>.

O fato dos fundamentalistas reconhecerem o poder deste território simbólico é comprovado por Falwell (1980, p. 187), que considera, por exemplo, que a televisão é o meio de comunicação mais poderoso do mundo, e

Um moldador de atitudes, de comportamento, e de preferências. Ela pode ser uma mídia poderosa para o bem ou para o mal. Qualquer mídia é cativante, porque é poderosa psicologicamente no sentido de que pode capturar a mente, a atenção e a imaginação das pessoas, pode ser usada para um dano muito elevado. A televisão é uma questão ética, e é a hora para os americanos morais pensarem sobre o que a televisão está realmente dizendo para a família.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> “In a good many situations, this power is exercised unwittingly, rooted in the best intentions to perform a task well, objectively, fairly. Increasingly, however, the effects of this power have becoming understood and deliberately manipulated. Is it not inevitable that the media and the arts would become a field of conflict in the contemporary culture war? There at least two matters to consider here. First, the contest to define reality, so central to the larger culture war, inevitably becomes a struggle to control the ‘instrumentality’ of reality definition. This means that the battle over this symbolic territory has practically taken shape as a struggle to influence or even dominate the businesses and industries of public information, art, and entertainment – from the major television and radio networks to the National Endowment for the Arts; from the Hollywood film industry to the music recording industry, and so on. But there is more. At a more subtle and symbolic level, the tensions in this field of conflict point to a struggle over the meaning of ‘speech’ or the meaning of ‘expression’ that the first Amendment is supposed to protect. Underlying the conflict over this symbolic territory, in other words, are the questions, ‘What constitutes art in our communities?’ “Whose definitions of entertainment and aesthetic appreciation do we accept?’ “What version of the news is fair?”

<sup>147</sup> “A molder of attitudes, of behavior, and of taste. It can be a powerful medium for good or for bad. Any medium that is captivating, that is psychologically powerful in the sense that it can capture the mind, the attention, and the imagination of people can be used for a great deal of harm. Television is an ethical issue, and it is time that moral Americans think through what television is really saying to the family.”

Hunter identifica três formas como a “aliança ortodoxa” busca conquistar o território simbólico e institucional da mídia popular <sup>148</sup>. A primeira delas é por meio de um ataque direto ao sistema de mídia e artes, adquirindo empresas jornalísticas, espaço na TV e rádio para difusão de sua cosmovisão e arregimentação, bem como para o reforço da fidelização daqueles que já eram adeptos de suas concepções.

A segunda forma caracteriza-se pela exigência de prestação de contas pelo conteúdo que é apresentado nas mídias, utilizando para isto técnicas de mobilização popular, tais como de redação/envio de cartas, boicote aos produtos dos patrocinadores, e propaganda contrária aos meios de comunicação cuja programação lhes desagrada. Uma terceira e eficaz forma é o oferecimento “para as várias subculturas ortodoxas e conservadoras” de uma rede de mídia eletrônica alternativa, que oferece “programação que define uma realidade e visão da América fundamentalmente diferente e competitiva”. De fato, são os evangélicos que dominam esta indústria alternativa de mídia, apesar da participação de católicos conservadores e judeus ortodoxos desempenharem funções diferentes em algumas delas (HUNTER, 1991, p. 227-229).

Levando-se em conta as análises de Hunter (Ibid., p. 227-229)) sobre o que ele denomina “aliança ortodoxa”, podemos perceber que Falwell (1980, p. 195) procura desacreditar sistematicamente a mídia dominada pelos liberais, apresentando-a como perigosa e como uma ameaça para a sociedade como um todo, afirmando, por exemplo que “os programas orientados para a família estão frequentemente dizendo para você aceitar estilos de vida controversos. Raramente há uma apresentação de um estilo de vida divino”. E prossegue, advertindo que

Nós ouvimos muito a respeito de abuso de crianças hoje em dia. Mas os americanos morais falham em perceber que uma das maiores e mais perigosas formas de abuso infantil é colocar em suas mentes palavras e imagens indecentes e sórdidas. Estas palavras e imagens eventualmente as ruínam e destroem por toda a vida. Isto é o que a televisão está fazendo com muitas de nossas crianças (...) A erosão que a televisão causa no lar é uma ameaça perigosa. A televisão se tornou a maior agência cuidadora de bebês do mundo – o conselheiro consultor de muitas crianças. É onde as crianças estão aprendendo seus valores morais (...) Se não controlarmos a televisão

---

<sup>148</sup> “Aliança Ortodoxa” é um parâmetro teórico-analítico utilizado por James Hunter para designar uma realidade ou fato político americano. A referida aliança é composta pelas vertentes fundamentalistas de evangélicos, católicos e judeus, além de não-religiosos conservadores. Estabelecida de forma mais visível no final da década de 70, tinha por objetivo a realização de lobby político para mobilizar os conservadores americanos e conseguir a eleição de candidatos alinhados com suas perspectivas, e a aprovação de leis que afinadas com seus pontos-de-vista.

ela irá nos controlar. A condição pecaminosa e imoral de nossa sociedade é a fonte do estado desprezível da televisão. Eu creio que a causa é [que há] uma maioria moral indiferente na América. Se os americanos morais tomassem posição e dissessem aos anunciantes: ‘Pararemos de comprar seus produtos até que vocês comecem a fazer a televisão adequada para assistirmos’, algo iria acontecer. Uma pressão sobre os anunciantes e sobre as redes para limparem a televisão para que as famílias decentes vejam irá mudar a programação.<sup>149</sup>

Falwell considerava que a necessidade de controle sobre os meios de comunicação se tornava ainda mais imperiosa devido ao avanço da pornografia, que, “sendo destrutiva como um câncer”, estava sujeitando os americanos morais “a uma lavagem cerebral” que lhes mudava o caráter. Assim sendo, utilizando a Bíblia Sagrada como fonte de orientação comportamental, Falwell adverte seus seguidores a não aceitar tal anormalidade, e cita o texto aos Filipenses 4:8, em que Paulo, o apóstolo, afirma:

Finalmente, irmãos, todas as coisas verdadeiras, todas as coisas que são honestas, todas as coisas que são justas, todas as coisas que são puras, todas as coisas que são amáveis, todas as coisas que são de boa fama; se há qualquer virtude, se há qualquer louvor, pense nestas coisas.<sup>150</sup>

O televangelista de Lynchburg continua sua argumentação sobre o tema, afirmando que “a proliferação da pornografia em nossa sociedade é uma evidência notável de nossa decadência” e que “uma sociedade permissiva que tolera a pornografia tem a mesma atitude hedonista que destruiu as sociedades antigas” (FALWELL, 1980, p. 203). Procurando sempre associar os diferentes problemas confrontados no âmbito dos conflitos culturais a uma situação de alto risco para o bem-estar da família, Falwell (1980, p. 201,203) afirma que esta “nova próspera indústria inunda os lares da nação através de literatura e programas de TV pornográficos”, e que os

Produtores de filmes e escritores de revistas abusam agora de pequenas crianças inocentes numa tentativa de fazer dinheiro com a pornografia

---

<sup>149</sup> “We hear much about child abuse today. But moral Americans fail to realize that one of the greatest and most dangerous form of child abuse is to pour dirty, filthy words and pictures into their mind; these words and pictures eventually ruin them and wreck them for life. This is what television is doing to many of our children (...) The television erosion of the home is a dangerous threat. Television has become the largest baby-sitting agency in the world – the adviser counselor for many children. This is where children are learning their moral values (...) If we do not control the television it will control us. The sinful and immoral condition of our society is the source of the despicable state of television. I believe that an indifferent moral majority in America is the cause. If moral Americans took their stand and said to the advertisers, ‘We will stop buying your products until you start making television fit for us to watch,’ something would happen. Pressure on the advertisers and on the networks to clean up television for decent family viewing will change the programming.”

<sup>150</sup> Nova Tradução na Linguagem de Hoje

infantil. É verdade que mais do que 20 milhões de revistas de sexo são vendidas em nossas bancas a cada ano. Os Estados Unidos serão em breve a capital pornográfica do mundo com 780 cinemas de filmes adultos (...) A pornografia é um câncer que está mudando o caráter de nossa república. É a responsabilidade das pessoas decentes despertar e deter o seu avanço. Temos que banhar este país em oração para que nos anos por vir possamos não apenas purificar a América, mas também prover um ambiente e uma atmosfera na qual nossos filhos e nossos netos possam crescer amando a Deus e amando a pureza.<sup>151</sup>

Além de desacreditar a mídia dominada, no seu entendimento, pelo humanismo secular, Falwell e os membros da aliança ortodoxa utilizaram como estratégia a criação de seus próprios meios alternativos de comunicação com vistas a veicular suas expectativas, seus padrões de entendimento e de comportamento, bem como seus ideais. Jerry Falwell defendeu abertamente esta estratégia, uma vez que sua própria experiência como televangelista lhe demonstrou a indiscutível eficácia do uso dos meios de comunicação na veiculação de valores religioso-políticos. É ele mesmo quem declara:

Eu creio na mídia. Eu creio que a televisão, o rádio e a página impressa são as principais formas nas quais iremos propagar o evangelho de Jesus Cristo ao mundo. O apóstolo Paulo disse: ‘Eu não me envergonho do evangelho de Cristo, porque ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que nele crê’ (Romanos 1:16). O evangelho é a morte, sepultamento e ressurreição de Jesus Cristo em favor de todo pecador perdido de todos os tempos. A televisão é uma forma de mídia que pode ser usada muito positivamente (Ibid., p. 196)<sup>152</sup>.

O envolvimento de Jerry Falwell (e da própria da NDR) com a mídia foi tão bem-sucedido que além dos “objetivos espirituais” estabelecidos, também alcançou resultados financeiros bilionários. Hunter (1991, p. 229-230) indica que a subcultura evangélica criou uma poderosa rede, que, nos EUA do início de década de 90, possuía “mais de 1.300 estações de rádio religiosas, mais de 200 estações de televisão religiosas e 3 redes de televisão

---

<sup>151</sup> “A thriving new industry floods into the nation’s homes through pornographic literature and television programs. Film producers and magazine writers now exploit innocent little children in an attempt to make money from child pornography. It is a fact that more than 20 million sex magazines are sold at our American newsstands every year. The United States will soon be the pornographic capital of the world with 780 X-rated theaters (...) Pornography is a cancer that is changing the character of our republic. It is the responsibility of decent people to wake up and halt its advancement. We must bathe this country in prayer so that in the years ahead we can not only clean up America but also provide an environment and an atmosphere in which our children and our grandchildren can grow up loving God and loving purity.”

<sup>152</sup> “I believe in the media. I believe that television, radio, and the printed page are the principal ways in which we are going to spread the Gospel of Jesus Christ to the world. The Apostle Paul said, ‘I am not ashamed of the gospel of Christ; for it is the power of God unto salvation to every one that believeth.’ (Rm 1:16) The Gospel is the death, the burial, and the resurrection of Jesus Christ in behalf of every lost sinner in every age. Television is a form of a media that can be used very positively.”

religiosa”, com uma programação que não se limitava à transmissão de cultos pela televisão, mas incluía também programas de música evangélica,

*Talk shows* religiosos, novelas, dramas, estudos bíblicos e comentário de notícias. Somado a estes empreendimentos encontra-se uma indústria editorial de bilhões de dólares (...) que publica e comercializa livros sobre, por exemplo, como ser um melhor cristão, como criar filhos, como lidar com a crise de meia-idade, para não mencionar uma considerável literatura sobre o que está errado sobre a América e o que você pode fazer a esse respeito. Encontra-se também somado a tudo isto uma indústria fonográfica multimilionária.<sup>153</sup>

E esta poderosa rede foi utilizada para capturar corações, mentes e votos dos americanos ditos “morais”, levando-os a se envolverem efetivamente nas disputas político-partidárias e culturais e, conseqüentemente, no esforço pelo enquadramento moral do poder público por meio da edição de leis sintonizadas, desta feita, com discursos religiosos.

Sabemos que o sistema jurídico e a produção das leis constituem elementos fundamentais no que diz respeito ao controle das instituições estatais e do próprio estado. Em última instância, é por meio de leis que se legitima aquilo que Max Weber, em seu *Ciência e política: duas vocações*, chamou de monopólio da violência legítima exercida pelo estado. Por isto mesmo, a produção das leis constitui um território decisivo, uma vez que, como tem sido frequentemente dito, o “fundamento último de qualquer ordem social é a violência ou a ameaça da violência decretada pelos vários mecanismos do estado”. Assim sendo,

A garantia última de que as leis serão obedecidas, então, é a força formidável exercida pela polícia, a guarda nacional, as forças armadas, e assim por diante. O debate sobre a lei – que leis serão decretadas; quais interpretações serão endossadas – não é simplesmente uma discussão esotérica entre advogados muito bem pagos, mas um conflito sobre a sanção última do estado e as regras que ele vai impor (HUNTER, 1991, p. 174-175)<sup>154</sup>.

Logo, é o Estado que tem o poder de impor, por meio da violência legítima, as leis. Portanto, o debate sobre as leis, sua produção e implementação, não poderia deixar de ser um

<sup>153</sup> “Talk shows, soap operas, drama, Bible studies, and news commentary. In addition to these enterprises is a billion-dollar book industry (...) that publish and market books on, for example, how to be a better Christian, how to raise children, how to cope with a mid-life crisis, not to mention a sizable literature on what is wrong about America and what you can do about it. And a multimillion dollar music industry.”

<sup>154</sup> “The ultimate guarantee that laws will be obeyed, then, is the formidable force exercised by the police, the national guard, the armed services, and so on. The debate over law – which laws will be enacted; whose interpretations will be endorsed – is not simply an esoteric quarrel highly paid attorneys but a conflict over the ultimate sanction of the state and the rules it will enforce.”

dos tópicos centrais nos embates entre os ortodoxos, conservadores e progressistas. Na realidade, tais embates visam a obtenção de maior capacidade de influenciar as operações do próprio estado, o que é possível desde o momento em que se consiga legitimidade para que um certo ponto de vista seja transformado em lei e, conseqüentemente, seja imposto inclusive àqueles que se opõem aos “vencedores” desse embate. O que está em jogo aqui, não é o convencimento do outro, mas a imposição, inclusive aos discordantes, de certos pontos de vista e atitudes afins, por meio de leis ou conjunto de leis. Como bem afirma Hunter (Ibid., p. 52,54), “em última análise, não importa o que possa estar envolvido, o conflito cultural é sobre poder – um combate para alcançar ou manter o poder de definir a realidade”. Este combate se dá principalmente na arena da cultura pública, que é composta de símbolos e sentidos que ordenam a vida da comunidade, região ou nação como um todo”. Falwell e os demais fundamentalistas tentaram usar seus discursos religiosos como base para controlar as “normas processuais e códigos jurídicos que definem os limites aceitáveis do comportamento e ação coletiva” e tentar regular “a interação entre as partes diferentes na arena pública”.

Se o território simbólico da educação foi o “gatilho” do envolvimento da NDR na política, as evidências da ação dos fundamentalistas só ficaram claras após a decisão de 1973 da Suprema Corte sobre o aborto, outro tema central das disputas entre fundamentalistas e liberais. Martin alega que “poucos temas na vida americana mexem mais com a paixão, geram mais alta militância política e parecem menos propícios a uma solução satisfatória do que o aborto” (MARTIN, 1996, p. 193). Falwell é quem diz que a mencionada decisão da Suprema Corte ocasionou a mudança de interpretação sobre a relação que deveria existir entre igreja e estado: “Milhares de nós, pastores, agora somos a favor daquilo que éramos contrários: o envolvimento político” (DOBSON, FALWELL & HINSON, 1986, p. 10). Não é de se estranhar que os fundamentalistas tenham se empenhado politicamente para anular a referida decisão e substituí-la por outra orientação legal, a Emenda da Vida Humana (EVH).

No entanto, este envolvimento político efetivo do televangelista só se deu em 1976, parcialmente por causa da investigação da *SEC – Security and Exchange Commission* (Comissão de Valores Mobiliários) - sobre o seu ministério, iniciada em 03 de julho de 1973. Falwell (1997, p. 359) descreve que, no entanto, “o problema do aborto nunca deixou minha mente ou coração durante aqueles tempos conturbados da investigação da receita federal, mas havia pouco ou nenhum tempo para agir quando nós mesmos estávamos lutando para sobreviver”. Como descreve Pulis (1986, p. 25),

Esta investigação suscitou uma longa campanha para sanar os débitos das suas organizações, e desta campanha de levantamento de recursos, Falwell descobriu os benefícios da mala direta e outros formatos de captação de recursos. Uma das técnicas desenvolvidas aqui foi usada amplamente para construir o apoio para a Maioria Moral durante 1979 e 1980. De 01 de janeiro de 1975 a 31 de julho 1975 ele levou o coral do *Liberty Baptist College* em uma turnê musical por todos os maiores mercados televisivos em que o programa *'Old Time Gospel Hour'* era apresentado, num esforço de levantar três milhões de dólares de seus patrocinadores. Bem promovida entre as escolas cristãs alternativas em cada área que eles se apresentavam, a turnê foi tão bem-sucedida que a maior parte de sua dívida foi paga, e o ministério estava operando no azul em 1976. Foi nessa época que Falwell voltou sua atenção para a arena política.<sup>155</sup>

Foi aí que Falwell renunciou o princípio de separação entre religião e política, que ele mesmo já havia qualificado como um princípio caro, e passou a endossar a necessidade de ativismo político dos religiosos. O televangelista atribuiu a mudança radical em sua posição “ao avanço do secularismo e da cultura liberal na década de 60”, e agora tinha por intenção lançar uma “guerra santa pela sobrevivência da família” (BERG, 1985, p. 37). Portanto, a causa alegada pelos líderes da NDR (como Falwell, Weyrich e Dobson) para essa mudança, exemplificada pela nova postura do televangelista, foi a decisão *Roe contra Wade*. Durante a gravidez indesejada de seu terceiro filho, em junho de 1969, Norma Leah McCorvey retornou à cidade de Dallas, no Texas, onde, seguindo conselhos de pessoas amigas, alegou falsamente que havia sido vítima de estupro, buscando permissão para um aborto legal, já que a lei do estado permitia esta prática em casos como este, e em consequência de incesto. No entanto, a tentativa não foi bem-sucedida por faltar-lhe um registro policial do suposto crime. Após falhar também na tentativa de um aborto ilegal, McCorvey foi encaminhada às advogadas recém-graduadas Linda Coffee e Sarah Weddington. Em 1970 elas abriram um processo no distrito do norte do Texas solicitando autorização para o aborto de McCorvey (sob o codinome de Jane Roe). O réu neste caso foi o estado do Texas, então representado pelo advogado Henry Wade. Em 17 de junho daquele mesmo ano o tribunal decidiu por unanimidade a favor de Roe, declarando a lei do Texas inconstitucional, por violar o direito à privacidade, em conformidade com a Nona Emenda da Constituição americana. O caso,

---

<sup>155</sup> “This investigation prompted a long campaign to get his organizations out of debt, and from this fundraising campaign Falwell discovered the benefits of direct-mail and other fundraising formats. One of the techniques developed here was used extensively to build support for the Moral Majority during 1979 and 1980. From January 1, 1975 to July 31, 1975, he took the Liberty Baptist College Chorale on a singing tour of all the major television markets where the ‘Old Time Gospel Hour’ program was shown in an effort to raise \$ 3 million from his supporters. Well-publicized among the alternative Christian schools in each area they appeared the drive was so successful that most of his debt was repaid, and the ministry was operating in the black by 1976. It was at this time that Falwell turned his attention towards the political arena.”



porém, não se encerrou aí. Houve repetidas apelações em diversas instâncias, até chegar à Suprema Corte dos EUA, que tomou a decisão final e histórica. Hitchcock (2007, p. 69) descreve que

Às 10h da manhã, na segunda-feira, 22 de janeiro de 1973, a Suprema Corte emitiu o veredito do caso Roe contra Wade. A notícia correu rapidamente. A Corte decidiu em favor da apelante, Jane Roe. A decisão da corte descreve que ‘Nossa conclusão de que o Art. 1196 [o estatuto do Texas proibindo o aborto] é inconstitucional significa, claro, que os estatutos sobre aborto do Texas, como uma unidade, devem cair’. Na verdade, a decisão significa que as leis contra o aborto em quase todos os estados da União tinham sido consideradas inconstitucionais e, portanto, sem qualquer poder de fixação.<sup>156</sup>

Por ser considerado um direito fundamental da Constituição do país, a privacidade deveria ser respeitada, inclusive no que diz respeito ao direito ao aborto, e, conseqüentemente, nenhum estado poderia ter leis que o proibissem, a não ser no caso de proteção à vida da mãe. Apesar de ser a parte vencedora, Jane Roe já havia dado à luz quando da decisão final, e a criança tinha sido encaminhada para adoção. Como diz McBride (1973),

A Corte regulamentou que os estados estavam impedidos de proibir ou regular qualquer aspecto do aborto realizado durante o primeiro trimestre de gravidez, apenas podia promulgar regulações para o aborto razoavelmente relacionadas à saúde maternal no segundo e terceiro bimestres, e podia promulgar leis sobre o aborto protegendo a vida do feto apenas no terceiro trimestre. Mesmo assim, uma exceção tinha que ser feita para proteger a vida da mãe. Controversa desde o momento em que foi lançada, a [decisão] Roe contra Wade dividiu a nação politicamente mais do que qualquer outro caso recente e continua a inspirar debates calorosos, políticos, e mesmo a violência hoje em dia (as guerras de cultura). Apesar de Roe contra Wade não ser a decisão mais importante da Suprema Corte, permanece sendo a mais reconhecida.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> “At 10 A.M. on Monday, January 22, 1973, the Supreme Court released its verdict in the case of Roe v. Wade. The news sped over the wires. The Court found in favor of the appellee, Jane Roe. ‘Our conclusion that Art. 1196 [the Texas statute forbidding abortion] is unconstitutional means, of course, that the Texas abortion statutes, as a unit, must fall,’ the court decision read. In fact, the decision meant that the laws against abortion in nearly every state in the Union had been deemed unconstitutional and therefore without any holding power.”

<sup>157</sup> MCBRIDE, Alex. **Roe v. Wade (1973)**. Disponível em: <[http://www.pbs.org/wnet/supremecourt/rights/landmark\\_roe.html](http://www.pbs.org/wnet/supremecourt/rights/landmark_roe.html)> Acesso em: 02 dez. 2015. “The Court ruled that the states were forbidden from outlawing or regulating any aspect of abortion performed during the first trimester of pregnancy, could only enact abortion regulations reasonably related to maternal health in the second and third trimesters, and could enact abortion laws protecting the life of the fetus only in the third trimester. Even then, an exception had to be made to protect the life of the mother. Controversial from the moment it was released, Roe v. Wade politically divided the nation more than any other recent case and continues to inspire heated debates, politics, and even violence today (‘the culture wars’). Though by no means the Supreme Court’s most important decision, Roe v. Wade remains its most recognized”

Falwell (1997, p. 357-358) descreve sua preocupação com essa decisão da Suprema Corte de seu país, afirmando que foi em

Horror e descrença crescentes que li e reli o curto artigo descrevendo o caso histórico intitulado Roe contra Wade. A Suprema Corte havia acabado de tomar uma decisão pela margem de sete [votos] a dois que iria legalizar a morte de milhões de crianças não nascidas. Em um ato terrível eles derrubaram todas as leis estaduais contra o aborto, e legalizaram o infanticídio em todo o país. Não posso acreditar que sete juízes na mais alta corte da nação possam ter tão pouca consideração pelo valor da vida humana. Aparentemente havia outros que compartilhavam a minha incredulidade.<sup>158</sup>

Vencida a luta com a Receita Federal pela sobrevivência de suas instituições, Falwell (Ibid., p. 364) começou a

Pesquisar o problema do aborto. Eu li cada artigo que pude encontrar com respeito às dimensões médicas, éticas e morais da questão. Fiz ligações telefônicas, escrevi cartas, entrevistei especialistas, ouvi debates, e assisti especiais da televisão, filmes e vídeos de documentários.<sup>159</sup>

O televangelista passou, então, a pregar regularmente contra o aborto, denominando-o “o pior pecado da América”, e um “holocausto biológico”, comparando a decisão da Suprema Corte à “solução final” de Hitler para os judeus. Em seus programas ele lançava advertências à nação, afirmando que a “cada dia mais de 4.000 bebês não nascidos são destruídos pelo aborto (mais de um milhão anualmente). A Receita Federal fez das clínicas de aborto organizações beneficentes, no entanto, isentas de taxas” (Idem, 1980, p. 119). Mas logo tornou-se claro para o pregador fundamentalista e para os seus companheiros que pregar não era o suficiente para anular a decisão da Suprema Corte americana. Assim sendo, os oponentes da decisão Roe contra Wade foram rapidamente para as ruas (Idem, 1997, p. 359-360). Se este tema já havia causado grande dificuldade para Jimmy Carter na disputa presidencial de 1976, em 1980 “foi um dos principais fatores que conduziram à sua derrota” (MARTIN, 1996, p. 193). Como afirma Williams (2016, p. 247), os ativistas pró-vida

---

<sup>158</sup> “In growing horror and disbelief, I read and re-read the short article describing the historical case titled Roe v. Wade. The Supreme Court had just made a decision by a seven-to-two margin that would legalize the killing of millions of unborn children. In one terrible act they struck down all the state laws against abortion and legalized infanticide across the land. I could not believe that seven justices on the nation’s highest court could have so little regard for the value of human life. Apparently there were others who shared my disbelief.”

<sup>159</sup> “research the problem of abortion. I read every article I could find regarding the medical, ethical, and moral dimensions of the issue. I made phone calls, wrote letters, interviewed experts, listened to debates, and watched television specials and film and videotape documentaries.”

ansiavam “que logo passariam a Emenda da Vida Humana (EVH), anulando [a decisão] Roe [contra Wade] e protegendo toda a vida humana desde o momento da concepção”. Mas isto não ocorreu. A avaliação de Hunter & Wolfe (2006, p. 13-14) é de que “por trás da política do aborto estava uma controvérsia sobre um debate memorável a respeito do significado da maternidade, da liberdade individual, e de nossa obrigação de um para com o outro”.

Outra lei que Falwell e os demais integrantes da NDR almejavam anular era uma determinação da Corte do início da década de 60, que decidiu que as orações públicas estabelecidas em escolas públicas violavam a Primeira Emenda, e, portanto, eram ilegais. O tema perdeu seu fôlego por algum tempo entre os conservadores, incluindo muitos fundamentalistas, mas “no final da década de 70 os arquitetos da NDR – entre eles Jerry Falwell - multiplicaram em sua agenda as promessas para ‘restaurar’ as orações nas escolas públicas” (BALMER, 2008, p. 105-106). Realmente a expectativa dos conservadores e fundamentalistas era de que a decisão da Suprema Corte a respeito da oração pudesse ser revertida através do exercício de forte pressão sobre os representantes no Congresso.

Falwell (1980, p. 223) achava uma incoerência que a oração fosse permitida na Câmara dos Deputados e no Senado, mas “proibida aos nossos filhos na escola”. E completa afirmando que “o movimento da escola cristã e a restauração da oração voluntária nas escolas públicas é que irão prover os mais importantes meios de educar nossas crianças nos conceitos de patriotismo e moralidade”. Como bem descreve Hunter (1991, p. 324), a expectativa da ala direita do embate político e cultural americano era que, se a decisão da Suprema Corte no caso “*Roe contra Wade* for revertida, se as leis contra a obscenidade forem executadas, se as leis contra a sodomia forem impostas, e a oração for permitida legalmente nas escolas públicas, tudo irá bem, porque estas leis (...) refletem o ‘bem’”. Frustradas as expectativas políticas e culturais em relação à gestão Carter, a esperança foi depositada na campanha eleitoral de 1980. A NDR desejava que um novo presidente, realmente alinhado às perspectivas fundamentalistas e/ou ortodoxas pudesse levar esse intento à cabo.

Isto nos leva ao último importante território simbólico da guerra de culturas americana, ou seja, às campanhas eleitorais que, nos EUA, constituem o processo pelo qual os membros do legislativo e do executivo, bem como outros membros oficiais do governo, são escolhidos através do voto. Porém, segundo Hunter (1991, p. 175), este território tem uma relevância muito maior, pois uma

Campanha eleitoral pode ser vista alternativamente como uma coleção ritual, promovida regularmente, por meio da qual certos símbolos da vida nacional são adotados ou rejeitados. Os próprios candidatos políticos são centrais nesse processo. Os candidatos podem tentar influenciar os eleitores a respeito da sua própria competência, experiência, ou integridade, em comparação à ineficácia e corrupção de seus oponentes. Todavia, em última análise, os próprios candidatos se tornam símbolos dos diferentes ideais nacionais, visões antagônicas do que a América é ou deva ser. Como podemos ver, isto é particularmente verdade nos mais poderosos níveis da nomeação política. [A forma] como os candidatos políticos se autodefinem, em sua retórica pública em face do conflito cultural mais amplo, se torna um fator decisivo em moldar seu destino político.<sup>160</sup>

Analisando os discursos de Jerry Falwell relacionados a campanhas eleitorais presidenciais, podemos perceber o eixo discursivo com o qual este pastor, situado na ala direita do conflito cultural, organiza suas falas e, conseqüentemente, sua argumentação persuasiva. Em geral, este pregador inicia seu discurso com um *mea culpa*, apontando a falha dos cristãos em cumprir seu dever de orar de forma genuína “por nosso presidente, seu gabinete, pelo legislador e por aqueles no judiciário”. O televangelista adverte que estes representantes, que possuem os mais altos cargos no país, “têm uma enorme quantidade de responsabilidade pessoal e corporativa colocada sobre eles pelos cidadãos desta nação livre” e, conseqüentemente, “têm uma necessidade enorme de nosso apoio em oração. É fácil se tornar um crítico de suas falhas e defeitos, enquanto nos esquecemos de sustentá-los em oração”. Em seguida, Falwell indica um segundo passo a ser dado: o envolvimento político dos fundamentalistas, definidos como “cristãos que creem na Bíblia e americanos morais preocupados” com a situação do país. Estes são instados a fazer algo a respeito dos “grandes males” que nação enfrenta. Por fim, para reforçar seu poder de convencimento, Falwell (Ibid., p. 255) utiliza-se de temas extremamente caros aos fundamentalistas: família, Bíblia, nação e luta por ideais morais:

Em nossa família estávamos recentemente assentados na sala de estar estudando a Bíblia, cultuando e conversando a respeito destes temas cruciais. Um de meus filhos perguntou: ‘Pai, eu vou chegar à sua idade numa América livre?’ Outro de meus filhos perguntou: ‘Eu vou chegar a ir à faculdade?’ e ‘Eu vou chegar a me casar?’ Falar a respeito de temas vitais

<sup>160</sup> “Electoral politics can be alternatively viewed as a collective ritual, regularly enacted whereby certain symbols of national life are either embraced or rejected. Political candidates themselves are central to this process. Candidates may attempt to sway the voting public about their own competence, experience, or integrity, as compared to their opponent’s ineffectiveness and corruption, yet ultimately the candidates themselves become symbols of different national ideals, opposing visions of what America is and should be. As we shall see, this is particularly true at the most powerful levels of political appointment. How political candidates define themselves, in their public rhetoric vis-à-vis the larger cultural conflict, becomes a decisive factor in casting their political fate.”

não é apenas uma questão de lidar com nossa geração, mas com as gerações por vir. Nossos filhos e nossos netos serão para sempre os recipientes ou vítimas de nossas decisões morais hoje. Minha responsabilidade como um pai-pastor é mais do que somente interesse. O tema de conveniência não é colocado em discussão. Se as questões morais são realmente temas de convicção, que são dignos de se viver por eles, então, são dignos de se lutar por eles (FALWELL, 1980, p. 245-246)<sup>161</sup>.

E para essa luta, era necessário compartilhar a preocupação e arregimentar mais participantes para o embate. Foi justamente isso que o televangelista fez, compartilhando com seus leitores suas próprias experiências e fazendo-os saber, por exemplo, que “ao aprofundar estas questões com outros pastores e líderes cristãos interessados” ele mesmo se convenceu da “necessidade de ter uma coalizão de americanos morais tementes a Deus para apresentar nossas convicções ao nosso governo”. Para realizar este objetivo Falwell (Ibid., p. 255, 257-261) sugere, no fim da década de 1970, três ações tipicamente políticas pelas quais, no seu entendimento, seus seguidores entrariam definitivamente no campo das batalhas culturais: registro de eleitores, informação e mobilização.

A razão desta estratégia decorre da própria natureza da legislação eleitoral americana. Nos EUA o voto é facultativo e, assim sendo, o cidadão que não comparece às urnas não sofre qualquer punição, nem precisa apresentar qualquer justificativa para sua ausência. Dada esta condição, durante uma campanha eleitoral os candidatos e demais interessados precisam efetivamente informar, mobilizar e convencer os cidadãos a se registrar e/ou a votar. Para Falwell (Ibid., p. 257-258) este contexto legal era fonte de grande preocupação, pois ele mesmo verificou que naqueles anos uma pesquisa de caráter nacional recente indicava que

Oito milhões de americanos evangélicos não eram registrados para votar. Estou convencido de que este é um dos maiores pecados da igreja hoje. Até que os cidadãos cristãos interessados se tornem eleitores registrados há

---

<sup>161</sup> “In our family we were recently sitting in the family room having a time of Bible study and devotion and discussing some of these crucial issues. One of my children asked, ‘Dad, will I ever grow up to be as old as you are in a free America?’ Another one of my children asked, ‘Will I ever get to go to college?’ and ‘Will I ever get married?’ Speaking about the vital issues is not just a question of dealing with our generation but with the generations to come. Our children and our grandchildren must forever be the recipients or the victims of our moral decisions today. My responsibility as a parent-pastor is more than just concern. The issue of convenience is not even up for discussion. If the moral issues are really matters of conviction that are worth living for, then they are worth fighting for.”

muito pouco que podemos fazer para mudar o curso das influências políticas nas questões sociais em nossa nação.<sup>162</sup>

Assim sendo, o televangelista passou a estimular sistematicamente a suposta “maioria moral” de seu país a conhecer e contatar as autoridades eleitas (senadores, parlamentares, governadores, procurador geral do estado, autoridades de condado e outros), que dependem da “voz do povo” – isto é, do voto - e a se unirem a outros cidadãos interessados de suas regiões com o objetivo de promover a “moralidade piedosa”. No seu entendimento, porém, “não é importante apenas votar, mas também é importante encorajar outros a fazê-lo. Nunca subestime o poder do seu voto em determinada eleição” (FALWELL, 1980, p. 262-263). Assim sendo, ele é o primeiro a dar o exemplo desta estratégia, ao escrever que

Como um pastor e pai estou chamando meus companheiros cidadãos americanos para nos unirmos em uma cruzada moral pela justiça em nossa geração. É tempo de chamar a América de volta a suas raízes morais. É tempo de chamar a América de volta para Deus. Necessitamos de um despertar de um viver justo baseado em uma adequada confissão de pecados e arrependimento de coração se queremos permanecer como a terra do livre e o lar do bravo. Estou convencido de que Deus está chamando milhões de americanos na tão frequentemente silenciosa maioria a se unirem na cruzada da maioria moral para transformar a América agora. Você não vai começar a orar agora conosco pelo despertar na América? Vamos unir nossos corações e vidas por uma nova América ... uma América moral, na qual a justiça exaltará esta nação. Somente à medida que façamos isso é que podemos nos isentar de um dia ter que olhar nossos filhos nos olhos e responder a esta pergunta difícil: ‘Mãe e pai, onde vocês estavam no dia em que a liberdade morreu na América?’ A escolha agora é nossa (Ibid., p. 266).<sup>163</sup>

Jorstad relata que Ed Dobson, colaborador de Falwell, ao explicar a entrada dos fundamentalistas separatistas na política, em 1980, afirmou que “o *milagre* da Maioria Moral foi que, em apenas uma questão de meses, todo aquele conceito [o separatismo

---

<sup>162</sup> “I am convinced that this is one of the major sins of the church today. Until concerned Christian citizens become registered voters there is very little that we can do to change the tide of political influences on the social issues in our nation.”

<sup>163</sup> “As a pastor and as a parent I am calling my fellow Americans citizens to unite in a moral crusade for righteousness in our generation. It is time to call America back to her moral roots. It is time to call America back to God. We need a revival of righteous living based on a proper confession of sin and repentance of heart if we are to remain the land of the free and the home of the brave. I am convinced that God is calling millions of Americans in the so-often silent majority to join in the moral-majority crusade to turn America around in our lifetime. Won't you begin now to pray with us for revival in America? Let's us unite our hearts and lives together for the cause of a new America ... a moral America in which righteousness will exalt this nation. Only as we do this can we exempt ourselves from one day having to look our children in the eyes and answer this searching question: ‘Mom and dad, where were you the day freedom died in America?’ The choice is now ours.”

fundamentalista] foi derrubado, e [os fundamentalistas] começaram a se registrar para votar e participar” do processo eleitoral (JORSTAD, 1981, p. 75, grifo nosso). Porém, podemos concordar com Hankins (2008, p. 147), quando afirma que

Não foi bem um milagre quando alguém considera como os eventos da década de setenta prepararam os fundamentalistas e evangélicos para o envolvimento político, mas parecia para muitos observadores que a Maioria Moral e a Nova Direita Religiosa mais ampla haviam surgido do nada no cenário político durante a eleição de 1980.<sup>164</sup>

Segundo Hunter (1991, p. 51) esta entrada de milhares de novos eleitores na cena eleitoral americana indica, por sua vez, o quanto o “confronto cultural tem consequências enormes para as políticas eleitorais”, investindo diretamente sobre “a forma como os americanos escolhem seus líderes”. Os campos de confronto entre as cosmovisões morais fundamentalista e liberal refletem o que Hunter qualifica como “*institucionalização e politização de dois sistemas culturais fundamentalmente diferentes*”. Como cada lado da divisão cultural opera de acordo com valores, interesses e hipóteses próprios, com concepções distintas de autoridade moral, e “duas formas diferentes de apreensão da realidade, de experiência de ordenação, de realização de juízos morais”, constituem-se em “mundos à parte”. Por mais que elaborem seus discursos contra os seus oponentes, dificilmente alterarão os pontos-de-vista deles, pois cada lado interpreta de forma diferente os dados históricos, as evidências científicas, os fatos políticos, bem como as orientações teológicas, elementos que no final, servem somente para legitimar interesses ideológicos particulares. Dada essa realidade, pode-se concordar com Hunter (Ibid., p. 130-131) que os impulsos fundamentalista e liberal

Proporcionam os fundamentos não apenas para as perspectivas morais concorrentes, nesse caso, mas para dogmas concorrentes. Isso é verdade porque o que ambos os lados trazem para esse debate público é, no mínimo conscientemente, não negociável (...) Tal linguagem por fim reduz a moralidade a preferências e capricho cultural. O que no final está em questão são compreensões fundamentalmente diferentes e profundamente enraizadas de ser e de propósito.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> “It was not quite a miracle when one considers how the events of the seventies prepared fundamentalists and evangelicals for political involvement, but it appeared to many observers that the Moral Majority and the broader New Religious Right burst onto the political scene out of nowhere during the election of 1980.”

<sup>165</sup> “Provide the foundations not only for competing moral visions, then, but for competing dogmas. This is true because what both sides bring to this public debate is, at least consciously, non-negotiable (...) Such language in the end reduces morality to preferences and cultural whim. What ultimately at issue are deeply rooted and fundamentally different understandings of being and purpose.”

Os religiosos fundamentalistas americanos tinham a convicção de que seu país havia sido fundado sobre princípios teológico-cristãos e possuía a missão especial de ser a luz, o farol para outras nações do mundo. Esta crença, apesar de criticada por diversos historiadores, conduziu os fundamentalistas a confundir o conceito de Religião Civil com a ideia de que a América era uma nação cristã, transformando, assim, os Pais fundadores dos Estados Unidos em heróis religiosos de uma pátria cristã que, por sua vez, teria sido organizada política e juridicamente por eles com base em orientações bíblicas. O grande temor desses religiosos era que a sombra do “pós-cristianismo”, que pairava sobre o país, se tornasse uma realidade, com suas inevitáveis consequências secularizantes. Mas, como sabemos, a mais que centenária tradição do liberalismo americano, com sua concepção segundo a qual as opções religiosas constituem escolhas próprias da vida privada do cidadão, tem sido uma pedra no caminho daqueles que tem se esforçado para redesenhar a esfera e a cultura públicas americanas a partir de perspectivas religiosas.

Após um longo período de retração em seus enclaves internos, e um breve momento de unidade para tentar evitar a eleição do católico John F. Kennedy à presidência dos EUA, os fundamentalistas abandonam sua posição anti-ativista, e iniciam uma aliança com o Partido Republicano, focados numa guerra de culturas contra as ameaças à nação pretensamente cristã. Os seus oponentes são os liberais, cujos sistemas de entendimento moral são profundamente antagônicos aos daqueles. Essas bases de autoridade moral diferentes e opostas resultam em hostilidade e conflito entre as cosmovisões decorrentes delas. A ala fundamentalista da guerra de culturas crê em uma autoridade transcendente, que revela à humanidade os padrões eternos pelos quais toda sociedade e seus membros devem pautar sua existência. Por outro lado, a ala liberal da divisão cultural, defende que são os indivíduos que por consenso devem estabelecer as normas para orientar a vida pessoal em conjunto, com base na razão, na subjetividade e no espírito da era moderna.

No início da década de 1970, os fundamentalistas sentiam-se envolvidos por uma percepção de perigo nacional, e a partir da segunda metade dessa mesma década perceberam a necessidade de um envolvimento mais direto para transformar a situação vigente e eliminar o que entendiam ser verdadeiras ameaças que pairavam sobre os EUA, tais como o aborto, feminismo, direito dos homossexuais e outros. Em 1976, Jimmy Carter, autodeclarado um cristão “nascido de novo”, é eleito presidente dos EUA. Sobre Carter repousaram as esperanças de retorno à moralidade e probidade administrativa no país após o escândalo de



Watergate. No entanto, logo os seus eleitores perceberam que as ações de Carter na presidência demonstraram uma liderança fraca que entrava em conflito direto com as expectativas dos conservadores religiosos. Como consequência, o mesmo círculo eleitoral que o levou ao cargo mais alto do país, se mobilizava novamente, mas com o intuito de destituí-lo do poder.

Todo esse contexto conduziu os fundamentalistas da divisão cultural a “saírem do gueto”, e, através de uma série de manifestações patrióticas por todo o país, chamar a atenção da nação para o “perigoso afastamento” dos princípios cristãos sobre os quais havia sido fundada, e a necessidade de arrependimento e mudança de rumo. Era a hora da NDR se envolver politicamente para retirar o governo das mãos e da orientação dos humanistas seculares. Jerry Falwell despontava, então, como principal porta-voz da ala fundamentalista cristã, abandonando o caro e histórico princípio batista da separação entre igreja e estado, entre religião e política, que defendia ferrenhamente até então, para advogar o envolvimento político de ministros religiosos, líderes leigos e demais conservadores. Seu objetivo era despertar uma suposta maioria moral até então adormecida e silenciosa para um confronto. O referido embate foi interpretado por Hunter como um esforço para controlar os símbolos da vida pública e para institucionalizar a visão conservadora, através da eleição de representantes afinados com as propostas dessa ala da guerra de cultura. Assim surgia a organização de lobby político denominada Maioria Moral.

### **CAPÍTULO 3: ASCENSÃO, ÁPICE E QUEDA DA MAIORIA MORAL, E OS FRUTOS DO FALWELLISMO**

Como e por que a Maioria Moral aparece e cresce, e qual a estrutura desse movimento político? Como ela participa da criação da NDR e se estabelece no cenário político dos EUA? Quais são seus fundamentos e objetivos, e qual foi sua real influência nas eleições e realizações durante os mandatos de Ronald Reagan? Como esse político conseguiu conquistar a confiança dos fundamentalistas e ser considerado a esperança para as reformas sociais que eles desejavam ver implementadas no país? Quais foram as expectativas e desapontamentos dos fundamentalistas durante a “Revolução Reagan”? Antes de sua extinção a Maioria Moral conseguiu, de fato, cumprir os propósitos por ela estabelecidos? Como avaliar essa organização? Como e porque esse grupo se tornou uma força na política americana? Quais os sucessores e frutos da Maioria Moral e do “falwellismo”?

Tais indagações serão respondidas ao longo deste capítulo, analisando o surgimento da Maioria Moral no horizonte político dos EUA, seus esforços, influência, lutas, sucessos e fracassos. O presente capítulo se propõe também a refletir sobre sua relevância histórica, já que no nosso entendimento este movimento constitui um exemplo cabal de um novo tipo de ação política que permitiu a evangélicos conservadores e/ou fundamentalistas, bem como a membros de outras denominações religiosas, atuar *diretamente* no contexto político-partidário e no espaço público americanos a partir da década de 1980, buscando impor no âmbito federal, estadual ou mesmo municipal uma agenda religioso-política.

As indagações serão tratadas a partir de uma divisão quadrupla. Na primeira parte, discorreremos sobre o surgimento, o auge da Maioria Moral e sua relação com o fundamentalismo evangélico. Trataremos também da estratégia de Jerry Falwell, utilizada para mobilizar os conservadores dos EUA e como este movimento foi organizado. Na segunda parte, avaliamos como a Maioria Moral ajudou nas estratégias que Reagan utilizou para capturar conservadores e fundamentalistas evangélicos. Consideramos, ainda, as esperanças da Maioria Moral para com a administração Reagan e sua efetiva influência sobre os programas desta administração. Levaremos em conta também as decepções dos conservadores e procuraremos saber se o ex-presidente Ronald Reagan foi efetivamente um agente de reformas sociais conservadoras durante seus oito anos de mandato no cargo máximo da nação. Na terceira parte, nos determos nas justificativas de Falwell sobre o encerramento

das atividades da Maioria Moral e nas razões efetivas que levaram ao fim do movimento, procurando determinar se a nova organização que a sucedeu, a *Liberty Federation*, representou efetivamente a continuidade deste movimento. Na quarta e última parte, nossa atenção se volta para a herança deixada pelo “movimento falwellista”. Apreciamos o impacto e as consequências da ação de Jerry Falwell no espaço público americano, se foram efêmeras ou mais permanentes, e quais instituições e/ou movimentos podem ser apontados como herdeiros da proposta iniciada pela Maioria Moral.

### **3.1 Surgimento e ápice da Maioria Moral**

Podemos concordar com Pulis (1986, p.2), quando assevera que “para qualquer pessoa preocupada com o lugar da religião no cenário político, a Maioria Moral de Jerry Falwell proporciona um fascinante objeto de estudo”. Realmente, Falwell e sua organização são dignos “representantes simbólicos do movimento americano mais amplo conhecido como Direita Cristã”. Como observou o analista político conservador Sean Hannity (2008, p. xv), por meio desta organização fundada em junho de 1979, Jerry Falwell “implodiu e remodelou o cenário político americano aglutinando milhões de cristãos no mais poderoso bloco eleitoral baseado em valores na história deste país até o presente”.

3.1.1 O Relacionamento com o Fundamentalismo Americano e a Mobilização dos Conservadores – Um dos fatores responsáveis pela expansão do fundamentalismo evangélico nos EUA, nas primeiras décadas do séc. XX, foi a iniciativa do rico e pacífico empresário de petróleo chamado Lyman Stewart. Esse filantropista cristão financiou a edição e a distribuição gratuita da obra *The Fundamentals* (“Os Fundamentos”), editada em 12 volumes, sobre a doutrina protestante ortodoxa. Esta obra não só influenciou a ascensão do movimento fundamentalista nos EUA, a partir de 1910, como também lhe deu o nome. No entanto, conforme sugere Smillie (2008, p. 53), os mais destacados líderes fundamentalistas foram pastores impetuosos

Cujos nomes se assemelham mais à luta livre do que ao religioso: J. Frank ‘Tornado do Texas’ Norris, Robert T. ‘Bob Lutador’ Ketcham, e John L. ‘Matador de Pecado’ Griffin. Eles expressaram suas posições sobre

ortodoxia cristã em periódicos como *Conflict*, *Dynamite*, e *Sword of the Lord*. Eles eram os mais visíveis promotores da fé.<sup>166</sup>

Os pseudônimos dos evangelistas e os nomes dos periódicos para os quais escreviam refletiam a disposição que o movimento fundamentalista tinha para lutar por suas convicções. Falwell sentiu-se motivado a estudar e envolver-se com o fundamentalismo desde o início de sua relação mais íntima com a religião, devido justamente à sua admiração pelo pregador Charles Fuller e porque todos seus amigos na igreja criam nessa corrente teológica, que foi definida por Smillie (2008, p. 52-53) como

Um cristianismo ‘*macho man*’ intransigente e não apologético – O equivalente cristão da fé no lado errado dos trilhos. Sua convicção é que cada palavra em todos os sessenta e seis livros da Bíblia é inspirada por Deus, e, portanto, ‘inerrante’. A natureza infalível da Bíblia deve ser a base para toda história, ciências, psicologia, geografia, casamento, amizade, toda a história cristã, e todo aspecto da condição humana. No que diz respeito à ressurreição de Cristo, por exemplo, os teólogos liberais ensinaram que ela poderia ser interpretada metaforicamente ou inteiramente como uma parábola. Os fundamentalistas consideraram absurda tal flexibilidade intelectual. Se a Bíblia não é a palavra de Deus literal, questionam, então, qualquer coisa em suas páginas pode ser questionada.<sup>167</sup>

Porém, quando Falwell passou a se envolver diretamente com a ação político-partidária e suas exigências, seus companheiros fundamentalistas radicais o chamaram de “pseudofundamentalista” e “neofundamentalista”, levando-o a ter que se defender daqueles religiosos que se encontravam ainda mais à direita do que ele mesmo (DOBSON, FALWELL & HINDSON, 1986, p. 160; CARPENTER, 1999, p. xi). Em sintonia com Marsden (1991, p. 76), podemos concluir que este último termo – neofundamentalista - é mais apropriado para Falwell, considerando que ele

Foi, na verdade, um reformador do fundamentalismo, cuja função, em alguns aspectos, se assemelhava à de [Billy] Graham e seus correligionários evangélicos da década de 50 (...). Enquanto prima pela herança do

<sup>166</sup> “Whose names are more reminiscent of wrestling than religious: J. Frank ‘Texas Tornado’ Norris, Robert T. ‘Fighting Bob’ Ketcham, and John L. ‘Sin Killer’ Griffin. They published their views on Christian orthodoxy in periodicals like *Conflict*, *Dynamite*, and *Sword of the Lord*. They were the most visible promoters of the faith.”

<sup>167</sup> “A macho man brand of Christianity uncompromising and unapologetic – the Christian equivalent of faith on the wrong side of the tracks. Its core belief is that every word in all sixty-six books of the Bible is inspired by God, and therefore ‘inerrant.’ The infallible nature of the Bible should be the basis for all history, science, psychology, geography, marriage, friendship, all of Christian history, and every aspect of the human condition. On the matter of the resurrection of Christ, for example, liberal theologians taught that it could be interpreted metaphorically, or entirely as parable. Fundamentalists considered such intellectual flexibility preposterous. If the Bible isn’t the literal word of God, they charge, then anything within its pages can be debated.”

separatismo eclesiástico fundamentalista (e dessa forma permanecendo distante de Graham), Falwell tentou trazer o fundamentalismo de volta ao centro da vida americana, especialmente através da ação política. A política significa fazer alianças. Fundamentalistas mais rigorosos, como Bob Jones III, condenaram Falwell como um pseudofundamentalista. Falwell, contudo, provou que o fundamentalismo militante do estilo ‘ou um ou outro’ era adequado à tendência política da época. Enquanto a instituição evangélica estava imobilizada por divisões internas, Falwell assumiu o programa de sua ala direita e mobilizou muitos americanos com determinação fundamentalista.<sup>168</sup>

Esta mobilização foi possível, como explica Kyle (2006, p. 3), porque os evangélicos “têm a tendência de gravitar entre personalidades carismáticas que incorporam as características que desejam – populista, sensacionalista, não conformista e independente”. Os evangélicos americanos, continua assinalando o referido autor, “têm realmente incorporado o culto à personalidade. Eles não se reúnem em torno de doutrinas ou organizações eclesiásticas, mas têm a tendência de seguir um líder carismático”. Este acesso mútuo entre os evangélicos e as personalidades carismáticas foi especialmente potencializado através da proliferação do televangelismo que, através de seus programas, ampliou significativamente a audiência e público-alvo dos pregadores, que não estavam mais somente limitados aos frequentadores de seus templos religiosos. O crescimento do televangelismo coincidiu com e potencializou o surgimento da Maioria Moral (BANWART, 2013, p. 137).

Com o movimento encabeçado por Falwell, veio a ser questionada uma das concepções mais características pela qual o mundo reconhecia os batistas e diversas outras ramificações protestantes: a liberdade religiosa, plena, completa e irrestrita, e a ideia segundo a qual o estado legisla apenas em questões civis e não interfere nas igrejas. O televangelista descreve a formação da organização, afirmando que

Sendo um pastor, eu permaneci aguardando por alguém que viesse na linha de frente da cena religiosa americana para [nos] liderar no caminho de saída

---

<sup>168</sup> “Was in fact a reformer of fundamentalism, whose role in some ways paralleled that of Graham and his new evangelical cohorts of the 1950’s. ‘Neo-fundamentalism’ is an appropriate term for Falwell’s movement. While holding to the fundamentalist heritage of ecclesiastical separatism (and hence remaining distant from Graham), Falwell tried to bring fundamentalism back toward the centers of American life, specially through political action. Politics meant making alliances. Stricter fundamentalists, like Bob Jones III, condemned Falwell as a pseudofundamentalist. Falwell, nonetheless, proved that the fundamentalist militant ‘either-or’ style suited the political mood of the era. While the evangelical ‘establishment’ was immobilized by internal divisions, Falwell, took over the program of its right wing and mobilized many Americans with fundamentalist decisiveness.” Robert Reynolds “Bob” Jones III (nascido em 1939) é um polêmico líder fundamentalista, que exerceu de 1971 a 2005 a função de terceiro presidente da Bob Jones University (instituição fundada por seu avô, Bob Jones, em 1927).

do deserto. Como milhares de outros pregadores, eu permaneci aguardando, mas não aparecia nenhum líder de verdade (...) Diante da desesperadora necessidade na crise perturbadora do momento, diversos pastores interessados começaram a me instar a desenvolver uma organização política que pudesse prover um veículo para tratar essas questões cruciais. Homens como James Kennedy (de Fort Lauderdale, Flórida), Charles Stanley (de Atlanta, Geórgia), Tim La Haye (de San Diego, Califórnia) e Greg Dixon (de Indianápolis, Indiana) começaram a compartilhar comigo uma preocupação comum. Eles solicitaram que formulássemos uma organização política não partidária para promover a moralidade na vida pública e combater a legislação que favorecia a legalização da imoralidade. Juntos formulamos a Maioria Moral, Inc. (DOBSON, FALWELL & HINSON, 1981, p. 45)<sup>169</sup>.

Biografias elogiosas a Jerry Falwell, o escolhido para presidir a Maioria Moral, o apresentam como alguém que sempre acreditou possuir responsabilidade para com seu país, tendo se tornado na década de 1980 um líder de presença marcante que “construiu seu caminho para ser um destaque, e que teve intimidade com a elite política americana, mas manteve suas raízes humildes”, tal como sugere Pingry (1980, p. 6). Este mesmo biógrafo comenta que “deve ter sido estimulante ser um pároco da [Igreja Batista] Thomas Road naquela época. Os cristãos estavam mudando e Dr. Falwell estava conduzindo essa transformação” (Ibid, p. 6; ROOSE, 2009, p. 47). Para Falwell (1997, p. 388), o simples fato do ajuntamento de alguns pastores constituiu-se em “um pequeno passo de fé” na busca desta transformação. Como ele mesmo assinala, o primeiro conselho de administração da recém-criada Maioria Moral

Incluiu D. James Kennedy, pastor da Igreja Presbiteriana Coral Ridge, em Fort Lauderdale, na Flórida; Charles Stanley, pastor da Primeira Igreja Batista em Atlanta, na Geórgia; Tim LaHaye, pastor da Igreja Batista Scott Memorial, em El Cajon, na Califórnia; Greg Dixon, pastor do Templo Batista de Indianápolis; e eu. Nós não realizamos muito no começo, mas havíamos começado. Para alguns de nós, só o fato de termos alcançado outros batistas e outros presbiterianos já era um longo passo de fé. E Deus usou esse pequeno passo de fé para iniciar uma jornada que iria chegar a transformar a nação (Ibid., p. 388)<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> “As a pastor, I kept waiting for someone to come to the forefront of the American religious scene to lead the way out the wilderness. Like the thousands of other preachers, I kept waiting but no real leader appeared (...) Facing the desperate need in the impending crisis of the hour, several concerned pastors began to urge me to put together a political organization that could provide a vehicle to address these crucial issues. Men like James Kennedy (Fort Lauderdale, Florida), Charles Stanley (Atlanta, Georgia), Tim La Haye (San Diego, California), and Greg Dixon (Indianapolis, Indiana) began to share with me a common concern. They urged that we formulate a nonpartisan political organization to promote morality in public life and to combat legislation that favored the legalization of immorality. Together we formulated the Moral Majority, Inc.”

<sup>170</sup> “Included D. James Kennedy, pastor of the Coral Ridge Presbyterian Church in Fort Lauderdale, Florida; Charles Stanley, pastor of the First Baptist Church in Atlanta, Georgia; Tim LaHaye, pastor of the Scott Memorial Baptist Church in El Cajon, California; Greg Dixon, pastor of the Indianapolis Baptist Temple; and myself. We hadn’t reached out very far in those first days, but we had begun. For some of us, just reaching out to

Convêm lembrar que também exerceram funções significativas na Maioria Moral líderes políticos da NDR, filiados ao Partido Republicano, como Paul Weyrich, Howard Phillips, Ed McAteer e Robert Billings, que foi seu primeiro diretor executivo (VIGUERIE, 1980, p. 161-164; MAYER, 1981, p. 28-31). A Maioria Moral surgiu guiada por um ideal religioso-político e uma orientação eminentemente ativista. Almond, Sivan & Appleby (2004, p. 452) assinalam que a primeira onda desse ativismo

Visou a ‘recuperação’ dos tribunais, escolas e Congresso, então em posse dos ‘humanistas secularizados’ (e, presumidamente, desejava vencê-los ou ao menos diminuir seu papel na vida pública), e [a Maioria Moral] foi extremamente ativa durante a presidência de Reagan, seguindo uma estratégia pautada pelo uso de pressão a nível nacional.<sup>171</sup>

Dentre os fatores que contribuíram para o surgimento formal desta organização está o conflito que teve lugar em 1978 pelo controle da *Christian Voice*, organização considerada um dos primeiros agentes organizadores da NDR (DJUPE & OLSON, 2003, p. 99)<sup>172</sup>. Durante uma conferência jornalística, Robert Grant, fundador da *Christian Voice*, afirmou que a NDR era “uma farsa ... controlada por três católicos e um judeu”. Por razões óbvias, Paul Weyrich, Terry Dolan, Richard Viguerie (os católicos) e Howard Phillips (o judeu) deixaram a *Christian Voice*. Em seguida, e durante um encontro em 1979, na cidade de Lynchburg, Weyrich, Phillips juntamente com os outros líderes fundamentalistas Ed Mcateer e Robert Billings<sup>173</sup>, encorajaram Falwell a fundar a Maioria Moral (expressão cunhada por Weyrich). Paul Weyrich relata a conversação com o televangelista de Lynchburg, tal como se segue:

‘Eu disse [a Falwell], ‘Lá fora há o que alguém pode chamar de uma maioria moral – pessoas que concordariam com princípios baseados no Decálogo [os Dez Mandamentos], por exemplo – mas eles estão separados por diferenças geográficas e denominacionais, o que os levou a votar de forma desunida. A chave para qualquer tipo de impacto político é unir estas pessoas de alguma maneira, para que elas possam ver que estão lutando pela mesma coisa e precisam estar juntas’. Falwell me interrompeu e disse, ‘Volte ao que você

---

other Baptists and other Presbyterians was a rather large step of faith. And God used that little step of faith to begin a journey that would reach out to change the nation.”

<sup>171</sup> “Designed to ‘take back’ the courts, schools and Congress from the secular humanists (and, presumably, to vanquish them or at least diminish their role in public life), was active during the Reagan presidency and followed a strategy of applying pressure at a national level.”

<sup>172</sup> Junto com a Maioria Moral, Mesa Redonda Religiosa e a Coalizão Nacional de Ação Cristã, a *Christian Voice* era um dos mais destacados grupos da NDR criados em 1978 e 1979. Foi fundada pelos pastores Robert Grant e Richard Zone.

<sup>173</sup> Edward Eugene McAteer (1926-2004) foi um líder fundamentalista que em 1979 organizou a *Religious Roundtable*, um dos movimentos ligados à NDR. Robert J. Billings (1927-1995) foi um dos fundadores da Maioria Moral, da qual foi diretor executivo.

mencionou antes’. Eu o entendi mal e comecei a dizer algo, e ele falou, ‘Não, não. Você estava dizendo que há algo lá fora ... como você o chamou? Eu tentei lembrar o que havia dito, e finalmente afirmei: ‘Ah, eu disse que há uma maioria moral’. E ele declarou: ‘É isso!’ (...) ‘Este é o nome da organização’. E foi desta forma que a Maioria Moral recebeu o seu nome” (apud MARTIN, 1996, p. 200)<sup>174</sup>.

Jerry Falwell sabia que sua perspectiva social conservadora era compartilhada por milhões de cidadãos americanos que não participavam da vida pública do país. Segundo bem descreve Winters (2012, p. 11), “Falwell os conduziu à arena pública, articulou argumentação coerente para o envolvimento deles na política, e os fez o maior e mais organizado círculo eleitoral do Partido Republicano contemporâneo. Ele batizou a direita americana”.

O televangelista de Lynchburg nos faz saber que em junho de 1979 foi instituída a Maioria Moral Incorporada (*Moral Majority Inc.*), “uma organização de lobby político, e a Fundação Maioria Moral (*Moral Majority Foundation*), uma fundação educacional para publicar jornais, [e veicular] programas de rádio e televisão, e ministrar palestras e seminários em todo o país” (FALWELL, 1997, p. 387-388). Hunter (1991, p. 88) assinala que esse era um período de solidificação da inversão institucional em que “as denominações se tornaram *menos* importantes para a vida religiosa da república”, e assim, “as organizações para-eclesiais – organizações independentes, frequentemente recebendo apoio de uma ampla base interdenominacional, em favor de uma missão particular política, social ou espiritual – se tornaram *mais* importantes”. A Maioria Moral surge dentro desse ambiente, aproveitando-se dele para expandir sua ação com a participação efetiva de uma gama variada de religiosos. Falwell (1980, p. xi), discorrendo a respeito de pesquisas realizadas pelo Instituto Gallup, afirmou:

Há na América hoje mais de sessenta milhões de pessoas que professam ser cristãos nascidos de novo, outros sessenta milhões que se consideram religiosos pró-moralistas e outros cinquenta milhões que são moralistas idealistas, que desejam que seus filhos cresçam numa sociedade moral. Mais

---

<sup>174</sup> “I said, ‘Out there is what one might call a moral majority – people who would agree on principles based on the Decalogue [the Ten Commandments], for example – but they have been separated by geographical and denominational differences and that caused them to vote differently. The key to any kind of political impact is to get these people united in some way, so they can see that they are battling the same thing and united in some way, so they can see that they are battling the same thing and need to be united.’ Falwell stopped me and said, ‘Go back to what you said earlier.’ I misinterpreted him and started to say something, and he said, ‘No, no. You started out by saying that there is something out there ... what did you call that?’ I had to think of what I had said, and finally I said ‘Oh, I said there is a moral majority.’ And he said, ‘That’s it!’ And he turned to his guy and said, ‘That’s the name of the organization.’ And he said, ‘That’s the name of the organization.’ And that’s how Moral Majority got its name.”



de oito em cada dez – 84 por cento dos americanos – creem que os Dez Mandamentos ainda são válidos para hoje. E ainda assim, quando olhamos para essas estatísticas, devemos admitir o triste fato de que o povo americano permitiu que uma minoria barulhenta de homens e mulheres incrédulos levasse a América à beira da morte (...). Já é mais do que a hora dos americanos morais se unirem para salvar nossa amada nação. Pessoas morais de caráter e integridade, de todos os setores sociais e de todas as convicções religiosas têm que se levantar de sua apatia. Temos que sair dessa posição de maioria silenciosa para defender e manter as liberdades que nos permitem viver e crer como escolhermos. Há esperança para a América, mas temos que agir rapidamente.<sup>175</sup>

Além dos religiosos protestantes (conservadores), evangélicos (conservadores e fundamentalistas), católicos, judeus e mórmons, a Maioria Moral acolhia também em suas fileiras um considerável número de participantes conservadores que não pertenciam a denominações ou grupos religiosos, mas que concordavam com a agenda moral proposta pela *Moral Majority Inc.* Falwell conseguiu transmitir para esses últimos a ideia de que “tais desejos de promover valores familiares no governo (...) não devem conhecer vínculos teocráticos e não deve ser [considerado] uma agenda religiosa”, pois “era um imperativo moral”. Podemos concordar com Banwart (2013, p. 142), quando afirma que a Maioria Moral

Elaborou habilmente seu discurso de modo tal a permitir que eleitores não religiosos e conservadores sociais sentissem que o movimento era confiável. Havia muitos conservadores sociais cuja agenda principal não era motivada por crenças religiosas. Ao apelar para questões da família e ao rotular os direitos dos gays, o feminismo, e o aborto como ataques a ela [a família], eles [os líderes da Maioria Moral] atingiam uma ampla variedade de indivíduos e também desqualificavam a ideia de que o alvo deles era instalar uma teocracia na América. Eles [os líderes da Maioria Moral] participaram em atividades fiscalizadoras ‘pró-família’, tais como preparar ‘avaliações de moralidade’ de cada membro do Congresso, de programas de televisão e documentários atacando a homossexualidade e o aborto, e uma campanha de registro de eleitores destinada a apelar a eles sobre as questões de valores da família.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> “There are in America today more than sixty million people who profess to be born-again Christians, sixty million others who consider themselves religious promoralists, and fifty million others who are idealistic moralists, who want their children to grow up in a moral society. More than eight out of every ten – 84 per cent of the American people – believe that the Ten Commandments are still valid for today. And yet, as we look at these statistics, we must admit the sad fact that we, the American people, have allowed a vocal minority of ungodly men and women to bring America to the brink of death (...) It is well now past time that moral Americans band together to save our beloved nation. Moral people of character and integrity from all walks of life and from every religious persuasion must arise out of their apathy. We must withdraw our lot from that of the silent majority in order to defend and maintain the freedoms that allow us to live and believe as we so choose. There is hope for America, but we must act quickly.”

<sup>176</sup> “Cleverly couched language in a way that would allow non-religious voters and social conservatives to feel the movement was credible. There were many social conservatives whose main agenda was not motivated by their religious beliefs. By appealing to family issues and labeling gay rights, feminism, and abortion as attacks on it, they appealed to a wide variety of individuals and dismissed notions that their goal was to install a

Sendo assim, fica clara a ação destacada de Jerry Falwell, como aquele que “organizou e energizou esses eleitores, transformando-os em um ativo círculo eleitoral e grupo de base, que emergiu como um segmento poderoso do bloco eleitoral do Partido Republicano” (BANWART, 2013, p. 138). Hunter destaca que quando os impulsos competitivos da divisão cultural levam seus participantes a agirem de forma extremista, uma ala tende a qualificar a ala adversária como “uma minoria afastada dos valores convencionais da vida americana” e tende, por outro lado, a autodefinir-se como a ala que representa os “interesses da maioria”. De acordo com este sociólogo, “Jerry Falwell falou sucintamente para muitos na aliança ortodoxa, quando no momento de seu surgimento à visibilidade pública disse que ‘a minoria ímpia de indivíduos desleais que permitiram a formulação da política nacional agora devem reconhecer que não representam a maioria’” (HUNTER, 1991, p. 146).

É digna de destaque a função geral da religião nos Estados Unidos em comparação com outros países. Não obstante os EUA serem a nação de maior avanço educacional e industrial no mundo, e demonstrar significativos índices de secularização quando comparada a muitas outras sociedades industrializadas, seus membros convivem com um grau ainda muito elevado de envolvimento com a religião. Wuthnow (1987, p. 30-31) relata que pesquisas do instituto Gallup realizadas em 1981 indicavam que naquele período

61 por cento do público americano afirmou que ‘seguir a vontade de Deus’ era um valor pessoal muito importante. A cifra semelhante na Grã-Bretanha era de 35 por cento. Semelhantemente, 40 por cento da mostra nos EUA [aponta que] ‘participar em uma atividade eclesial’ era muito importante, comparada com apenas 15 por cento na Grã-Bretanha. Outro estudo, envolvendo sociedades industriais, mostrou que a população dos EUA tinha o maior nível de confiança em igrejas ou organizações religiosas de todos os outros países, exceto a República da Irlanda, ultrapassando a Itália, França, Espanha, Grã-Bretanha e Alemanha Ocidental, entre outros estados. Ainda outro estudo, este realizado em 1979, mostrou que 76 por cento do público americano acreditava que ‘existe um e apenas um Deus absoluto’, comparado com 66 por cento no Canadá, 63 por cento na Itália, 57 por cento na Grã-Bretanha, 52 por cento na Alemanha Ocidental, 51 por cento na Austrália e 44 por cento na França. As diferenças eram ainda mais intensas com respeito à resposta à afirmação ‘a vida diária das pessoas deve ser dirigida por mandamentos religiosos’: EUA, 68 por cento; Itália, 48 por cento; Austrália, 45 por cento; Alemanha Ocidental, 40 por cento; França, 40 por cento, Grã-Bretanha, 34 por cento; e Canadá, 32 por cento.<sup>177</sup>

---

theocracy in America. They participated in watchdog ‘pro-family’ activities such as preparing ‘morality ratings’ on every member of Congress, television shows and documentaries attacking homosexuality and abortion, and a national voter registration drive designed to appeal to voters on family values issues.”

<sup>177</sup> “61 percent of the American public stated that ‘following God’s will’ was very important as a personal value; the comparable figure in Great Britain was 35 percent. Similarly, 40 percent of the U.S. sample, ‘taking part in

Essa significativa presença de orientações religiosas na vida dos americanos, bem como a aceitação de uma mensagem social extremamente conservadora por considerável parte da população dos EUA, inspirou, no final da década de 1970 e início da de 1980, a criação de uma série de organizações que defendiam perspectivas religioso-políticas conservadoras ou mesmo fundamentalistas, dentre elas a própria Maioria Moral, como sabemos. Apesar de ter uma orientação religiosa e cultural característica do sul dos EUA, a Maioria Moral desenvolveu sua atividade política em todo o país, através de divisões estaduais, como veremos mais à frente. Estas divisões desenvolveram-se rapidamente sendo que um ano após o estabelecimento da organização, o movimento já contava com representações em dezoito Estados. Na década de 1980 Jerry Falwell tornou-se o seu porta-voz mais conhecido. A sede da Maioria Moral era em Lynchburg, na Virgínia, a mesma cidade onde Falwell era o pastor-presidente da *Thomas Road Baptist Church*, a maior igreja batista independente dos EUA.

Discorrendo a respeito das formas de apresentação do discurso público, James Hunter (1991, p. 161-163) pontua que “tecnologias de comunicação se tornaram uma faceta cada vez mais proeminente” deste meio de contato. O sociólogo chama a atenção para o fato de que a mala direta havia se tornado a tecnologia de comunicação mais comum à época. Em 1979, o programa de televisão *Old-Time Gospel Hour*, de Jerry Falwell, possuía mais de 2 milhões de pessoas em sua lista de endereços. Com base em sua experiência bem-sucedida com a mala direta, não fica difícil compreender porque o televangelista adotou a tecnologia em sua recém-criada organização. Mas como esta não possuía recursos, Falwell (1997, p. 388) mesmo nos faz saber que assumiu

Um empréstimo de 25 mil dólares com Bob Perry, um empresário de Houston, Texas. Nós explicamos o sonho da Maioria Moral e pedimos que pessoas que compartilhassem desse sonho se unissem a nós e dedicassem seu tempo, seus talentos e seus dons. Em apenas poucas semanas, por contribuições recebidas em retorno das correspondências, havíamos pago o empréstimo de 25 mil dólares, organizado uma pequena equipe de tempo integral, outra de tempo parcial, e trabalhadores voluntários para lidar com

---

church-related activity’ was very important, compared with only 15 percent in Great Britain. Another study, involving seven industrial societies, showed that the U.S. population had the highest level of confidence in the churches or organized religion of all other countries except the Irish Republic, exceeding Italy, France, Spain, Great Britain, and West Germany, among other states. Still another study, this one conducted in 1979, showed that 76 percent of the American public believed ‘there exists one and only one absolute God,’ compared with 66 percent in Canada, 63 percent in Italy, 57 percent in Great Britain, 52 percent in West Germany, 51 percent in Australia, and 44 percent in France. Differences were even more pronounced concerning the response to the statement ‘people’s daily life should be governed by religious commandments’: U.S., 68 percent; Italy, 48 percent; Australia, 45 percent; West Germany, 40 percent; France, 40 percent; Great Britain, 34 percent; and Canada, 32 percent.”

as cartas e telegramas, os convites para palestras, a organização de materiais promocionais, apresentações de filmes e vídeos, a informação da ação política e os kits de como fazer.<sup>178</sup>

De fato, o objetivo claro da mala direta era o levantamento de recursos. As organizações de lobby levantam milhões de dólares a cada ano. A própria Maioria Moral (depois substituída pela *Liberty Federation*) chegou a alcançar a cifra de 10 milhões de dólares por ano utilizando essa ferramenta. No entanto, algo digno de nota é que analisando a partir da relação custo-benefício, há muito pouco retorno quando se compara ao investimento realizado. Hunter (1991, p. 164) indica que, com respeito ao uso dessa ferramenta em campanhas eleitorais, por exemplo, “um estudo de 1976 mostrou que os candidatos recebiam apenas nove centavos de cada dólar gasto em mala direta”, e que uma dinâmica semelhante ocorre entre as organizações de ação social, quer de direita ou de esquerda. Contudo, não obstante os problemas concernentes à relação custo-benefício, as organizações sociais e políticas continuam utilizando essa tecnologia. De acordo com Richard Viguerie, um político conservador, especialista em mala direta, de fato “fazer dinheiro não é realmente a questão por trás dos apelos”. Para Viguerie, a mala direta é, na realidade, “uma forma de propaganda (...) É uma maneira dos conservadores desviarem o monopólio que a esquerda tem sobre a mídia. É uma forma de mobilizar nosso povo; é uma forma de nos comunicarmos com o nosso povo” (apud *Ibid.*, p. 165). O centro dessa técnica, portanto, não é exatamente a arrecadação financeira, mas a seu potencial de conscientização de amplos segmentos sociais e/ou populacionais.

Por ser uma tecnologia que alcança um grande número de pessoas, a mala direta se tornou uma modalidade eficiente de comunicação pública. Os especialistas deste meio de comunicação, para alcançar os seus objetivos, utilizam-se de textos que apresentem uma “falsa familiaridade”, “senso de urgência”, ‘apelo ao oficialismo’, “artifícios” (como petições, cartões de membresia, adesivos e honras fictícias), que são utilizados para

‘Dar ao indivíduo que recebe a mensagem o senso de obrigação pessoal de se envolver’. Eles dão aos doadores em potencial a compreensão de uma

---

<sup>178</sup> “Borrowed \$ 25,000 from Bob Perry, a businessman in Houston, Texas. We explained the Moral Majority dream and we asked people who shared that dream to join with us in volunteering their time, their talents, and their gifts. In just a few weeks, from contributions received by return mail, we had repaid the \$ 25,000 loan, organized a small staff of full-time, part-time, and volunteer workers to handle the letters and telegrams, the speaking requests, the organization of Moral Majority chapters across the country, the development of promotional materials, film and video presentations, and political action information and here’s how kits.”

ligação direta entre suas contribuições e a ação real tomada para atender a uma causa social ou política específica. [Com] uma contribuição individual de apenas dez dólares, o leitor é encorajado a crer [que] pode influenciar o próprio futuro da nação, a comunidade, o próprio bem-estar ou dos filhos de alguém (Ibid., p. 166)<sup>179</sup>.

Segundo Hunter (1991, p. 166-167), a mala direta é um meio de comunicação que tem por objetivo “deixar o leitor indignado ou apavorado. A mensagem tem que ser extrema, tem que ser exagerada, na verdade tem que ser meio áspera (...) quanto mais extremo for o apelo, provavelmente mais bem-sucedida será a campanha de mala direta”. Daí a tendência sensacionalista que conduz os conservadores ao uso de expressões tais como “ultraliberais”, “humanistas sem Deus” para qualificar os seus opositores, e à utilização da técnica intitulada pelos profissionais do ramo como o “fator diabo”. Às vezes o “demônio” é representado por um indivíduo e outras vezes por uma organização. A orientação para a eficácia dessa técnica é demonizar o outro, pois “você tem que ter um diabo. Se você não tiver um diabo, está em apuros (...). Encontre um inimigo maldoso. Diga às pessoas que elas de alguma forma estão sob ameaça (...). É um truque sem-vergonha, mas é a forma mais simples” de promover adesão e cooperação. Como bem resumiu um observador: “a regra tácita entre os empresários do segmento de mala direta é que não há regras – tudo é permitido na corrida pelo lucro”.<sup>180</sup>

Os pastores recrutados para auxiliar a atividade-fim da Maioria Moral eram, em sua maioria, membros da denominação evangélica fundamentalista intitulada “Batistas Bíblicos”, grupo ao qual Falwell era vinculado. Adeptos de uma teologia batista padrão, as Igrejas Batistas Bíblicas tinham uma inclinação maior a cooperar com igrejas de outras denominações fundamentalistas, não sendo, portanto, tão separatistas. Brown assinala que “a própria postura intransigente pessoal de Falwell estava também começando a se tornar moderada” (BROWN, 2002, p. 157). À medida que ele se tornava mais desejoso de cooperar com outros que não compartilhavam sua política separatista radical, ampliava sua agenda e começava a se comportar mais como um evangélico moderado do que como um fundamentalista.

<sup>179</sup> “To bestow upon the individual who receives the message a sense of personal obligation to become involved. They provide potential donors with the sense of a direct link between their contribution and real action taken to further a specific social or political cause. An individual contribution of just ten dollars, the reader is encouraged to believe, can influence the very future of the nation, one’s community, one’s own well-being, and that of one’s children.”

<sup>180</sup> “To make the reader either indignant or scared. The message has to be extreme, has to be overblown; it really has to be kind of rough (...) the more extreme the appeal, the more successful the mail campaign will probably be”; “You’ve got to have a devil. If you don’t have a devil, you’re in trouble (...) “Find ... a nasty enemy. Tell people they’re threatened in some way ... It’s cheap trick, but it’s the simplest”; “The tacit rule among direct mailers is that there are no rules – anything goes in pursuit of profit.”

3.1.2 A Estrutura da Maioria Moral – Para mobilizar os conservadores (religiosos ou não) que compartilhavam dos pontos de vista da Maioria Moral, Falwell estimulou-os a se familiarizarem com a forma e com os processos de trabalho do governo, desde suas esferas mais simples e locais até à presidência da República. E ainda, os integrantes desse grupo foram incentivados a participar de encontros de partidos políticos em níveis distritais, municipais e estaduais, e a considerar a possibilidade de tornarem-se eles mesmos representantes em convenções partidárias. Falwell reconhecia que participar da arena política de modo tão explícito constituía um desafio direto ao pietismo evangélico, que tradicionalmente orientava-se não apenas por práticas devocionais disciplinadas e rigorosos padrões de moralidade pessoal, mas também por uma postura geral, teologicamente justificada, de “separação do mundo”. Uma grande conquista da Maioria Moral foi o fato de que, em um curto espaço de meses, toda essa orientação religiosa anterior, e mais que centenária, havia sido desfeita, e os fundamentalistas começaram a se envolver ativa e intensamente na política dos EUA (MARTIN, 1996, p. 201-202). Como bem mostraram Hadden & Swann (1981, p. 163-164) no início da década de 1980, havia

Evidência real da organização da Maioria Moral em alguns estados. Indiana se constitui num exemplo. No início de outubro, o líder [da filial da Maioria Moral] do estado, Greg Dixon, pastor do Templo Batista de Indianópolis, relatou que a Maioria Moral possuía filiais em todos os noventa e dois municípios do estado (...) Também havia evidência de organização ativa da Maioria Moral em outros estados.<sup>181</sup>

Estes mesmos autores pontuam que o maior desafio para Falwell era o de tentar administrar a (ou, no mínimo, ter que responder pela) natureza semiautônoma que desfrutavam as dezenas de filiais da sua organização. Não poucas vezes o televangelista foi confrontado com atitudes de parte de representações locais da Maioria Moral que fugiam dos propósitos e limites estabelecidos pela matriz nacional (Ibid., p. 174). O fato é que, em virtude de sua rápida expansão, a Maioria Moral não conseguia fazer com que todas as suas divisões locais tivessem o discurso afinado com o apregoado pela matriz nacional, acarretando não somente constrangimento para Falwell, mas também dificuldade para que a população compreendesse as reais bandeiras do movimento.

---

<sup>181</sup> “There is real evidence of Moral Majority organization in some states. Indiana is such an example. In early October, state chairman Greg Dixon, pastor of the Indianapolis Baptist Temple, reported that Moral Majority had local chapters in all ninety-two counties in the state (...) There was evidence of active Moral Majority organization in other states as well.”

Como já indicamos, a Maioria Moral não era composta apenas de cristãos. Havia católicos e judeus em seu *staff* (apesar da discordância de alguns cristãos integrantes do grupo). Nas suas fileiras encontravam-se pessoas de todos os credos, e até mesmo integrantes que não pertenciam a círculos religiosos. Todavia, eles tinham em comum a convicção de que “a maioria das pessoas vive suas vidas com base em um código moral dado pelos fundadores deste país, um código que corresponde aos Dez Mandamentos”, e que também criam que o governo estava “ouvindo e respondendo aos desejos de uma minoria vocal” (PINGRY, 1980, p. 6). Descrevendo a composição plural da Maioria Moral, Flippen (2011, p. 5) assinala que Falwell

Agora reconhecia as vantagens de ir além das linhas denominacionais. Apenas semanas antes ele havia se encontrado com o cardeal católico John O'Connor, e os dois haviam concordado que a homossexualidade e o aborto eram pecados a serem combatidos. Todavia, Falwell ainda mantinha reservas com respeito à manifestação ‘Washington para Jesus’. Ainda que [Pat] Robertson o tenha pressionado a se envolver, Falwell respondeu que temia que a manifestação esfriasse, descreditando seus organizadores. Na verdade, Falwell tinha outras razões, que confessou em anos posteriores: ‘A manifestação parecia muito carismática’, admitiu, referindo-se à extravagância de muitos pastores carismáticos. ‘Eu temia que um descontrolado em um ambiente desordenado dissesse algo que nos ferisse’. Era, em resumo, uma admissão de que, mesmo que ‘Washington para Jesus’ fosse bem-sucedida, ele ainda tinha problemas para superar as animosidades históricas que haviam dividido a comunidade cristã. Após o encerramento da manifestação, no entanto, ele nunca mais vivenciou qualquer relutância. Falwell havia, aparentemente, aprendido sua lição.<sup>182</sup>

Jerry Falwell vivera toda sua experiência religiosa como um cristão separatista, que não cogitava unir-se a outros tipos de batistas, quanto mais a metodistas, presbiterianos ou católicos. “Estar em jugo com incrédulos” por qualquer razão que fosse, era algo ainda mais impensável. No entanto, a Maioria Moral reverteu essa possibilidade no âmbito político, pois o movimento foi constituído por conservadores religiosos de diversos segmentos, não apenas de matriz protestante, além de indivíduos conservadores não religiosos. De acordo com o

---

<sup>182</sup> “Now acknowledged the advantages of reaching across denominational lines. Just weeks before, he had met with Catholic cardinal John O'Connor, and the two had agreed that homosexuality and abortion were sins to battle. Nevertheless, Falwell still harbored reservations about Washington for Jesus. Even as Robertson pressed for his involvement, Falwell replied that he feared the rally would fizzle, discrediting its architects. In fact, Falwell had other reasons, which he confessed in later years. ‘The rally appeared too heavily charismatic;’ he admitted, referring to the flamboyance of many charismatic pastors. ‘I was afraid of a loose cannon in an uncontrolled environment saying something that would hurt us.’ It was, in short, an admittance that, even as Washington for Jesus loomed, he still had problems overcoming the historic animosities that had divided the Christian community. After the rally concluded, however, he never experienced any reluctance again. Falwell had, it appeared, learned his lesson.”

televangelista, a possibilidade de tal agregação se deu em virtude do fato que a Maioria Moral não se estruturou como um empreendimento evangelístico, nem mesmo como um movimento religioso, mas como uma organização política que se articulava em torno de uma agenda *moral*. Para Falwell (1997, p. 384) havia milhões de homens e mulheres na América que compartilhavam opiniões morais comuns, mesmo não sendo cristãos evangélicos ou fundamentalistas. E completou, descrevendo que

Havia protestantes das denominações principais. Havia membros leais de congregações católicas romanas e ortodoxas. Havia judeus praticantes e não praticantes. Havia ateus e agnósticos que não tinham nenhuma filiação religiosa, mas que estavam tão temerosos da nuvem negra sobre o horizonte da nação e tão desejosos de se arriscar pessoalmente contra a tormenta quanto nós estávamos.<sup>183</sup>

Para essa aproximação com outros grupos religiosos, o fundamentalista Jerry Falwell que antes era um convicto separatista, foi muito influenciado pelo teólogo evangélico canadense e pastor presbiteriano Francis Schaeffer, que de acordo com Capps era denominado o “guru intelectual dos evangélicos”. Schaeffer foi alguém que inovou teologicamente, e cuja

Função entre muitos protestantes conservadores é semelhante à atribuída a Hans Kung por católicos romanos progressistas, ou Paul Tillich, há aproximadamente três décadas atrás, dentro dos círculos protestantes liberais. Por cerca de cinquenta anos Francis Schaeffer foi professor, intelectual, provocador e guia espiritual para milhares de milhares. Ele escreveu livros que as pessoas do movimento apreciaram, e que alcançaram um respeito que não havia sido conquistado por nenhum outro desde a época de C. S. Lewis, o erudito de Oxford. Dentro do movimento ele [Schaeffer] é a autoridade intelectual citada com mais frequência e a [considerada] mais confiável (CAPPS, 1990, p. 58)<sup>184</sup>.

Foi Schaeffer quem orientou o televangelista a utilizar o seu ministério de rádio e TV para abordar questões sociais a partir de uma perspectiva moral (CHÁVEZ, 2010, p. 171). Falwell (1997, p. 386) descreve que, para o teólogo evangélico canadense, não havia

---

<sup>183</sup> “Millions of men and women in America who shared common moral views and human values who were not evangelical or fundamentalist Christians. There were Protestants from the mainline denominations. There were loyal members of Roman Catholic and Orthodox congregations. There were practicing and non-practicing Jews. There were atheists and agnostics who had no religious affiliations at all, but who were just as afraid of the darkening cloud upon the nation’s horizon and just as willing to take their own personal risks against the storm as we were.”

<sup>184</sup> “Role among many conservative Protestants is similar to the one attributed to Hans Kung by progressive Roman Catholics, or to Paul Tillich, nearly three decades ago, within liberal Protestants circles. For nearly fifty years Francis Schaeffer was teacher, intellectual, provocateur, and spiritual guide to thousands upon thousands. He wrote the books that the people within the movement cherished, and which gained a status of respectability attained by no one since the time of Oxford scholar, C. S. Lewis. Within the movement, he is the intellectual authority most often quoted, the one most trusted.”



Um mandamento bíblico que proibisse cristãos evangélicos de se unirem em favor de causas sociais, desde que não houvesse comprometimento da integridade teológica. O Dr. Schaeffer destacou que a Bíblia está repleta de estórias da união de pessoas de diversas linhas filosóficas no propósito de realizar uma causa que é boa para a humanidade e agradável a Deus.<sup>185</sup>

Após Francis Schaeffer ter convocado os cristãos a se engajarem e lutarem contra a cultura prevalecente, cresceu o número de protestantes que se sentia confortável em cooperar com católicos e outros religiosos em questões como o aborto. Para Schaeffer os cristãos não deveriam se envergonhar de participar ativamente contra a “cultura da depravação”, e não podiam deixar que a imoralidade desenfreada continuasse a se desenvolver no país (BANWART, 2013, p.8).

Dentre os cerca de trinta livros escritos por este teólogo canadense, o que causou maior impacto foi *A Christian Manifesto*, que se tornou “o manual recomendado de inspiração e conduta, com o qual o guerreiro da fé (...) deve estar armado e equipado, se quiser cumprir sua responsabilidade de forma confiante e vigorosa” (CAPPS, 1990, p. 59). Através de sua obra *How Should We Then Live?* Schaeffer “advertiu os cristãos dos perigos que ameaçavam seus filhos, suas igrejas e seu mundo, e os instou a agirem de forma apropriada para mudar o rumo da sociedade [que se encontrava] mergulhada na auto-destruição” (MARTIN, 1996, p. 193).

Falwell foi profundamente persuadido pela ideia de *cobeligerância*, desenvolvida por Schaeffer. Com esta ideia o teólogo canadense indica que

Evangélicos e fundamentalistas podem se alinhar com pessoas que podem ter doutrinas diferentes, mas que trabalhariam com eles para alcançar certos objetivos políticos, ao que Frank, filho de Schaeffer, viria a descrever como um *‘ecumenismo da ortodoxia’* (...) Schaeffer havia instado Falwell a usar [seu programa de TV] *‘The Old-Time Gospel Hour’* para impulsionar seus telespectadores à ação política, e acentuou a necessidade de adotar a *cobeligerância* como uma maneira de combater as questões mais prementes. Falwell resistiu, duvidando que tais alinhamentos pudessem vir a funcionar. *‘Ouça’*, Schaeffer respondeu, *‘Deus usou pagãos para fazer sua obra no Antigo Testamento, então por que você não usa os pagãos para realizar sua obra agora?’* Quando Falwell estava conduzindo a *Maioria Moral*, tinha se convencido que o sucesso da organização dependia de sua habilidade para

---

<sup>185</sup> “Biblical mandate against evangelical Christians joining hands for political and social causes as long as there was no compromise of theological integrity. Dr. Schaeffer pointed out that the Bible is filled with stories of the yoking together of persons from various philosophical backgrounds for the purpose of carrying out a cause that was good for humanity and pleasing to God.”

criar uma coalizão ecumênica de combate aos males da nação (YOUNG, 2016, p. 172, grifo nosso).<sup>186</sup>

Esse “ecumenismo da ortodoxia” de Frank Schaeffer é qualificado por James Hunter como um “novo ecumenismo”, como “uma nova forma de mobilização cooperativa, na qual tradições morais e religiosas distintas e separadas compartilham recursos e trabalham juntas em prol de objetivos comuns”, políticos e culturais, digamos. E Hunter (1991, p. 97-98) prossegue esclarecendo que

O ecumenismo agora pode ser entendido como um processo social muito mais abrangente. As associações que estão sendo formadas em toda as tradições entre os ortodoxos e progressistas não são designadas tanto a manter ou conquistar adeptos contra a investida da modernidade secular, mas a reunir recursos um contra o outro, e, mais importante, contra as amplas forças culturais que cada lado representa.<sup>187</sup>

Enquanto o fundamentalismo possui como característica marcante a tendência à separação no confronto da sociedade secular, como também de outros grupos religiosos que não se alinham com sua interpretação da narrativa bíblica (o que conduz a um isolacionismo), o neofundamentalismo inaugurado por Falwell é um movimento que cobeligerância proposta por Francis Schaeffer, e a promove, estimulando esse “ecumenismo da ortodoxia”, ou “coalizão ecumênica” dos que acreditavam que os EUA se encontravam sob a ameaça de “grandes males” ocasionados pela modernidade secular, os quais precisavam ser pontualmente combatidos. Como é possível perceber, Falwell e sua Maioria Moral foram bem-sucedidos na mobilização dessa coalizão. De acordo com Hunter (Ibid., p. 97-98), esse novo ecumenismo “representa a expressão institucional chave do realinhamento da cultura pública americana, e, por sua vez, fornece as linhas da batalha institucional para a guerra cultural contemporânea”. Na qualidade de um dos principais, senão o mais destacado dos movimentos da NDR, a Maioria Moral, ao contribuir significativamente para esse

---

<sup>186</sup> “Evangelicals and fundamentalists should align themselves with people who might hold different doctrines but who would work with them on achieving certain political goals, what Schaeffer’s son Frank would soon describe as an ‘ecumenism of orthodoxy’ (...) Schaeffer had urged Falwell to use ‘The Old-Time Gospel Hour’ to push its viewers into political action, and he stressed the need to adopt cobelligerency as a way of tackling the most pressing issues. Falwell resisted, doubting that such alignments could ever work. ‘Listen’, Schaeffer countered, ‘God used pagans to do his work in the Old Testament, so why don’t you use pagans to do your work now?’ By the time that Falwell was leading the Moral Majority, he had become convinced that the organization’s success depended on its ability to create an ecumenical coalition tackling the nation’s ills.”

<sup>187</sup> “Ecumenism can now be understood as a much more encompassing social process. The associations being formed across traditions among the orthodox and among the progressive are not designed so much to maintain or win adherents against the onslaught of secular modernity, but to marshal resources against each other and, more important, against the larger cultural forces each side represents.”

realinhamento da cultura pública americana, participou ativamente das guerras de culturas dos EUA durante o período de sua existência

Levando-se em consideração a importância dos sistemas universais de sentido, a presença, atividade e os escritos de Francis Schaeffer representam a relevância da elite intelectual no debate público, pois os intelectuais são os responsáveis pelo “desenvolvimento e articulação dos mais elaborados sistemas de sentido, incluindo a esfera da cultura pública” e os que “criam os conceitos, fornecem a linguagem e explicam a lógica da discussão pública (...) definem e redefinem o sentido dos símbolos públicos. *O discurso público, então, é de forma ampla, um discurso das elites*” (HUNTER, 1991, p. 59). No entanto, Hunter (Ibid., p. 59-60) assevera que, apesar da importância da elite cultural para o desenvolvimento do discurso público, sua contribuição “tende a ser bastante abstrata e distante”, e poderia ficar limitada ao ambiente acadêmico, não fosse a participação de outras elites. É nesse sentido que o sociólogo considera de influência muito maior a contribuição dos que são mais orientados pela prática, ou seja, os denominados “operários do conhecimento”, que constituem as “elites que trabalham em uma forma mais comum, mas também mais acessível, de ideias e símbolos. Individualmente, ou mesmo em pequenos grupos, o efeito de seus trabalhos seria insignificante. Coletivamente, contudo, seus esforços constituem o centro da formação e manutenção da cultura pública”.

Para uma devida compreensão dos eventos que marcam o atual conflito de cultura nos EUA, se faz necessário um entendimento, ainda que breve, da função crítica desempenhada pelo anti-catolicismo “em moldar o caráter da política, da educação pública, da mídia e da reforma social”. As tensões religiosas e teológicas entre católicos e protestantes tornaram a relação entre eles mutuamente hostis desde o tempo da Reforma e Contra-Reforma do século XVI (Ibid., p. 35). Os católicos taxavam os protestantes de infiéis que abandonaram a fé verdadeira, enquanto estes os consideravam como hereges que haviam pervertido a fé verdadeira (DOLAN, 1987, p. 72-73). “A divisão entre católicos e protestantes durante a Reforma”, escreve Hunter (1991, p. 35, grifo nosso), “gerou uma das divisões *políticas* mais duradouras e significativas na experiência ocidental”. No seu entendimento,

Mais de um século (entre 1559 e 1689) de guerra religiosa dentro e entre nações da Europa ocidental pode ser atribuído a essas hostilidades religiosas. E mesmo após a era das guerras religiosas ter formalmente chegado ao fim, as tensões políticas entre essas tradições religiosas e culturais continuaram a afetar o tecido institucional da vida ocidental. Preconceito, discriminação e

até violência física foram lugar comum para a minoria protestante no sul da Europa (França, Espanha e Portugal) e para as minorias católicas no norte (Bretanha, Alemanha, Holanda e Escandinávia) (HUNTER, 1991, p. 35-36)<sup>188</sup>.

Esse conflito continuou após o período das guerras religiosas na Europa ocidental e chegou à América, à Nova Inglaterra, que foi colonizada por emigrantes protestantes da Europa, que trouxeram o sentimento anticatólico em sua bagagem. Keefe (1975, p. 227) e Billington (1932, p. 492) nos informam que o preconceito contra o catolicismo foi estimulado através de publicações de variados tipos (jornais, revistas e livros) entre 1800 e 1860 que incitavam a população contra a religião católica. Hunter (1991, p. 36) nos faz saber que editoras americanas publicaram no período mais de 200 livros anticatólicos, sendo que

A mais estimulante e popular destas literaturas apresenta narrativas de padres e freiras que haviam abandonado sua fé por causa de sua experiência de tortura, brutalidade mental e até mesmo ofensa sexual. Uma das primeiras e certamente a mais famosa dessas narrativas, *Awful Disclosures of the Hotel Dieu Convent: The Secrets of Black Nunnery Revealed* (1836) de autoria de Maria Monk, vendeu mais de 3.000.000 de cópias. Outras publicações da mesma época, incluíram os livros *Six Months in a Convent* (1835), de Rebecca Reed, *A Narrative of the Captivity and Sufferings of an American Female Under the Popish Priests in the Island of Cuba, with a Full Disclosure of Her Manners and Customs* (1836), de Rosamond Culbertson, *The Novitiate, or a Year among the English Jesuits* (1846), de Andrew Steinmetz, e *The Testimony of an Escaped Novice from the Sisterhood of St. Joseph* (1856), de Josephine Bunckley.<sup>189</sup>

Como consequência dessa propaganda anticatólica, protestantes americanos, infundidos de suspeita e medo da religião de Roma, encontraram pretexto para insurreições, ataques a conventos, igrejas e seminários católicos. Além disso, este sentimento deu início às “grandes guerras escolares” da metade do séc. XIX. Uma vez que “as competências, valores e hábitos da vida são transmitidos para as crianças na escola, era inevitável que as escolas

---

<sup>188</sup> “More than a century (between 1559 and 1689) of religious warfare within and among the nations of Western Europe can be attributed to these interreligious hostilities. And even after the age of religious wars had formally come to an end, the political tensions between these religious and cultural traditions continued to affect the institutional fabric of Western life. Prejudice, discrimination, and even physical violence were commonplace for the Protestant minority in southern Europe (France, Spain, Italy, and Portugal) and the Catholic minorities in the north (Britain, Germany, Holland, and Scandinavia).”

<sup>189</sup> “The most titillating and popular of this literature presented accounts of priests and nuns who had abandoned their faith because of their experience of torture, mental brutality, and even sexual offense. One of the first and certainly the most famous of these accounts, Maria Monk’s *Awful Disclosures of the Hotel Dieu Convent: The Secrets of Black Nunnery Revealed* (1836), sold over 300,000 copies. Others published around the same time included Rebecca Reed’s *Six Months in a Convent* (1835), Rosamond Culbertson’s *A Narrative of the Captivity and Sufferings of an American Female Under the Popish Priests in the Island of Cuba, with a Full Disclosure of Her Manners and Customs* (1836), Andrew Steinmetz’s *The Novitiate, or a Year among the English Jesuits* (1846), and Josephine Bunckley’s *The Testimony of an Escaped Novice from the Sisterhood of St. Joseph* (1856).”

fossem uma arena de conflito cultural, onde a maioria imporá seu poder e as culturas minoritárias se esforçariam para manter sua voz” (HUNTER, 1991, p. 37). Pode ser citado o exemplo da Sociedade de Escolas Públicas de Nova Iorque, que mantinha livros-texto com declarações diversas contra os irlandeses e católicos bem como a leitura da Bíblia na versão protestante King James.

As mais veementes manifestações de anticatolicismo se originaram no âmbito de sociedades e partidos políticos anticatólicos, que alcançaram maior sucesso justamente em estados americanos de maior população católica. Assim sendo,

Eles se tornaram relevantes não apenas por organizar e expressar o ressentimento (tanto popular quanto da elite) contra os católicos, mas por mobilizar a opinião dos eleitores contra os interesses de uma comunidade católica em rápida expansão, que permanecia severamente prejudicada e ao mesmo tempo amplamente impotente (HUNTER, 1991, p. 37)<sup>190</sup>.

Tais ações dos protestantes não foram capazes de inibir o crescimento numérico de católicos, nem as conquistas de voz e direitos que alcançaram. Tal fato fez com que a animosidade entre esses grupos religiosos se acirrasse com a entrada no séc. XX, conforme descrito no capítulo primeiro desta tese.

Dobkowski (1977, p. 166-181) relata que outro grupo religioso minoritário que foi alvo de hostilidade na América foi o dos adeptos do judaísmo. Hunter (Opus cit, p. 37-39) assinala que a religião cristã já há muito atribuía aos judeus o “status ambivalente de serem o povo escolhido de Deus, que foi miraculosamente sustentado em todas as gerações, e, ao mesmo tempo, um povo infiel que sofreu merecidamente por sua traição ao Messias”. A discriminação sofrida por esse grupo religioso nos EUA nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX “enquanto é de muitas formas diferente daquela experimentada pelos católicos, principalmente irlandeses, não foi menos hostil. O resultado líquido foi exclusão e controle”. De acordo com Corrigan & Neal (2010, p. 100), ainda que em menor proporção, os Mórmons também foram alvos de hostilidade na América, sendo objetos de campanhas preconceituosas de forma regular. Para Hunter (1991, p. 39) a principal razão para a tensão cultural com estes grupos foi que “o pluralismo desconfortável da América implicou em uma

---

<sup>190</sup> “They became significant not only for organizing and voicing both popular and elite resentment against Catholics but for mobilizing electoral opinion against the interests of a rapidly expanding Catholic community that remained both severely disadvantaged and largely powerless.”

confrontação de uma natureza mais profunda – uma competição para definir a realidade social”, pois enquanto de um lado os grupos religiosos minoritários procuravam um espaço na vida do país em que pudessem “viver de acordo com os imperativos da consciência e as obrigações da comunidade, sem perseguição ou represálias” e “expandir seus próprios, legítimos interesses como uma comunidade moral distinta”, por outro lado, havia os protestantes que buscavam “conservar sua vantagem em definir os hábitos e sentido da cultura americana”. Richardson (2010, p. 179) pontua que os conflitos entre esses grupos religiosos exemplificavam a disputa entre tentativas de manutenção de uma homogeneidade cultural contra a crescente pluralidade na América.

De acordo com Hunter (1991, p. 41) os conflitos culturais anteriores ao séc. XX foram fruto de preocupações honestas de comunidades diferentes, engajadas em um conflito cultural de raízes profundas, preocupações que são centrais ao curso e direção da cultura pública americana. A partir da década de 1960 fica perceptível a diminuição da animosidade entre protestantes, católicos e judeus, o que resultou, por sua vez, em uma expansão da tolerância cultural coincidente com uma lenta, mas estável expansão da tolerância política, ideológica, racial e social. Tais mudanças não significaram, todavia, a erradicação das tensões inter-religiosas e interideológicas, que marcaram o séc. XIX e início do séc. XX. No entanto, a *forma* assumida por tais tensões neste momento dos conflitos culturais e religiosos só termina nos EUA quando o conflito cultural começa a assumir paulatinamente “linhas que, apesar de novas, são pouco familiares”. Isto ocorre justamente a partir da década de 1960.

Para Hunter (Ibid., p. 98-99) as duas formas mais claras que consubstanciam esse novo alinhamento são (a) ações articuladas por uma estratégia que preconiza a “união de forças em favor de uma questão ou evento especial particular” levadas a cabo por uma estrutura recém expandida de (b) “organizações de propósito especial, especialmente na forma que essas organizações se relacionam umas com as outras”. É interessante ressaltar que nesse novo alinhamento, organizações religiosas “tendem a apoiar grupos e indivíduos de outros tipos de fé religiosa, quando tal apoio também promove seus próprios objetivos particulares”. Em virtude da longa história do antagonismo inter-religioso esse realinhamento da cultura pública não ocorre sem tensões. Nesse contexto, torna-se imperioso que as novas alianças, para serem capazes de absorver e gerenciar animosidades inevitavelmente existentes, precisam ser devidamente justificadas. O discurso da Maioria Moral - que no início da

década de 1980 já possuía 30% de católicos em sua composição - é um claro exemplo resultante deste tipo de novo alinhamento que podemos qualificar como ecumênico.

Hunter (2006, p. 12,16) prossegue assinalando que a importância histórica desse novo cenário se torna ainda mais saliente quando se percebe que “as tradições ortodoxas nessas religiões [protestantes, católicos e judeus] têm agora muito mais em comum uma com a outra do que têm com os progressistas em sua própria tradição de fé, e vice-versa”. Tal cenário se deve ao fato que as distinções políticas mais relevantes na religião e cultura públicas dos EUA passaram a ser entre os impulsos e tendências ortodoxos e progressistas dentro das tradições religioso-filosóficas. Isto resultou justamente nesse “conjunto de alianças historicamente inéditas entre facções religioso-culturais conservadoras e entre as facções religioso-culturais progressistas, que desempenharam papel em disputas de políticas públicas e na elaboração de retóricas nacionalistas opostas”. Como afirma o próprio Hunter (1991, p. 47),

*No centro do novo realinhamento cultural estão as alianças práticas que são formadas entre as tradições de fé. Por terem pontos de vista e preocupações comuns, as alas ortodoxas do protestantismo, catolicismo e judaísmo estão formando associações umas com as outras, assim como as alas progressistas de cada comunidade de fé – e cada conjunto de alianças toma forma em oposição à influência que a outra busca exercer na cultura pública.<sup>191</sup>*

Considerando as diferenças teológicas básicas entre os protestantes, católicos e judeus, o escritor fundamentalista Tim LaHaye (1986, p. 111) afirma que “não precisamos aceitar suas crenças, mas podemos respeitar as pessoas e nos conscientizar que temos mais em comum um com o outro do que jamais teremos com os agentes de secularização deste país”, e completa declarando que “é hora de todos cidadãos religiosamente comprometidos se unirem contra nosso inimigo comum”. Para comprovar a realidade desse “novo ecumenismo”, Jerry Falwell (1997, p. 389-390) relatou que nenhum dos candidatos apoiados pela NDR nas eleições de 1981 era um fundamentalista, e chegou a declarar à imprensa que ele mesmo se sentiria até

---

<sup>191</sup> “At the heart of the new cultural realignment are the pragmatic alliances being formed across faith traditions. Because of common points of vision and concern, the orthodox wings of Protestantism, Catholicism, and Judaism are forming associations with each other, as are the progressive wings of each faith community – and each set of alliances takes form in opposition to the influence the other seeks to exert in public culture.”

Confortável em votar em um judeu, católico ou ateu (...) na medida que ele ou ela concordasse conosco nas questões vitais. E as vidas religiosas privadas das autoridades eleitas são problemas deles (...) desde que eles mantenham sua responsabilidade pública com os eleitores que os elegeram.<sup>192</sup>

Falwell constantemente apresentava justificativas teológicas para cada uma dessas questões ou pontos vitais de sua plataforma política, apesar de afirmar insistentemente que a Maioria Moral era uma organização não-religiosa. Partindo da sua convicção de que os EUA são uma nação cristã, o televangelista declarou que este país teria sido erguido sobre sete grandes princípios que expressam a ética judaico-cristã. Todos os princípios elencados por Falwell são princípios bíblicos estabelecidos nas Escrituras, que são tidas, por sua vez, como fonte das leis. De acordo com Falwell (1980, p. 8), a ética judaico-cristã

Não é nada mais do que a ética baseada na lei do Velho Testamento e do Novo Testamento. A Lei de Moisés e a Lei de Cristo constituem o centro do sistema de leis nos Estados Unidos da América (...) Alguém sempre pergunta: ‘A moralidade pode ser legislada?’ A resposta é ‘sim’. Todas as sociedades civilizadas são governadas pela legislação da moralidade – baseada em um código de ética estabelecido por consenso.<sup>193</sup>

Para Falwell haveria um consenso tácito nos EUA, pelo menos para a maioria de seus cidadãos, de que a ética judaico-cristã é a que deve ser aceita como orientadora da legislação do país. Como diz Pulis (1986, p. 318, grifo do autor), o televangelista não imagina estar “criando um novo consenso, mas ao invés disso, reconstituindo o antigo consenso”. Seria um “novo consenso” caso a ética judaico-cristã fosse uma novidade apresentada pela Maioria Moral. Na convicção de Falwell a referida ética já era um “antigo consenso” presente no país de forma comprovável desde a sua fundação. Assim sendo, como veremos a seguir, Falwell identificou sete princípios bíblicos básicos com os quais, no seu entendimento, a maioria dos americanos concordaria. São princípios que para ele fornecem um código de ética, um sistema compartilhado de valores, a partir dos quais, insiste, o sistema legal dos EUA teria sido formulado. Para o televangelista são eles, e não outros, que fundamentam a

<sup>192</sup> ‘Would feel comfortable voting for a Jew or a Catholic or an atheist (...) as long as he or she agrees with us on the vital issues.’ And the private religious lives of the elected officials ‘are their business,’ I added, ‘just as long as they keep their public responsibility to the voters who elected them.’

<sup>193</sup> “Is nothing more than the ethic based upon Old Testament and New Testament law. The Law of Moses and the Law of Christ make up the very heart of the system of laws in the United States of America (...) Someone often asks --- can morality be legislated? The answer is yes. All civilized societies are governed by the legislation of morality – based upon a code of ethics agreed upon by consensus.”



autoridade moral da lei e também proporcionam legitimação teológica para a agenda política da Maioria Moral (1981, p. 318-319).

O primeiro destes princípios é o denominado de “instituições constituídas por Deus”. Falwell (1980, p. 8) considera que Deus ordenou três instituições para condução adequada da existência do ser humano: a família patriarcal monogâmica, a comunhão da igreja local autônoma e o estado. Na ordem de prioridades contidas neste ordenamento, a família constitui a unidade básica, primeira, a igreja a segunda unidade e o estado, a terceira. No seu parecer, a igreja fornece o “alimento” para que a família possa crescer espiritualmente, enquanto o estado, por sua vez, tem a função de proteger a liberdade da igreja e da família, e de punir os malfeitores. Segundo seu fundador, a Maioria Moral teria sido criada, então, para defender essas instituições estabelecidas por Deus contra as investidas destruidoras do humanismo secular. O fator seguinte é o da “família monogâmica tradicional”. Falwell (1980, p. 8) deduz este princípio a partir da interpretação que faz de Gênesis 2:21,22 e Efésios 5:22,23, e declara que

Desde o Jardim do Éden, quando Deus trouxe Eva e Adão a uma unidade familiar e estabeleceu o lar tradicional, temos o modelo claro para uma unidade familiar aceitável. O Novo Testamento apoia de forma clara o modelo do Velho Testamento. Isto é parte da ética judaico-cristã. Se a América tem que retornar à sua grandeza original, temos que retornar a [este] grande princípio e apoiar a família monogâmica tradicional como a única forma aceitável.<sup>194</sup>

De acordo com a perspectiva da NDR o único modelo válido para a vida familiar é o tradicional monogâmico patriarcal. Portanto, os modelos que incluem o ponto-de-vista feminista, a homossexualidade e outras alternativas são considerados como ataques frontais ao plano original divino e, conseqüentemente, uma ameaça à igreja e ao próprio estado.

O terceiro princípio é o do “pacto abraâmico”. Este princípio é ancorado na leitura e interpretação que o televangelista faz de Gênesis 12:1-3 e Romanos 11:1,2. Baseado em sua interpretação do pacto estabelecido por Deus com Abraão, conforme relatado em Gênesis 12,

---

<sup>194</sup> “From the Garden of Eden, when God brought Eve and Adam into a family oneness and established the traditional home, we have had the clear model for an acceptable family unit. The New Testament clearly supports the Old Testament model. This is part of the Judeo-Christian ethic. If America is to return to original greatness, we must come back to [this] great principle and support the traditional monogamous family as the only acceptable form.”

quando o ser divino diz ao patriarca de Israel: “Eu abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem”, Falwell (1980, p. 8) assinala que

A história prova que Deus lida com as nações de acordo com a maneira como estas nações lidam com Israel. Em anos recentes começamos a permitir que o [nosso interesse pelo] petróleo comprometa nosso compromisso com o estado de Israel. A América deve reafirmar seu compromisso inabalável com o estado de Israel e com o povo judeu em todo o lugar, se espera as bênçãos de Deus sobre ela.<sup>195</sup>

Como bem afirma Pulis (1986, p. 321), na perspectiva da NDR, a “proteção ao estado de Israel é uma política de auto-proteção para os Estados Unidos”. No nosso entendimento, culmina por ser também uma proteção para o ordenamento que ela crê ter sido estabelecido diretamente por Deus.

O quarto princípio é o da “dignidade da vida humana”. Ele é deduzido por Falwell a partir das passagens bíblicas de Êxodo 20:13 e Mateus 5:21,22. A partir da avaliação que faz tanto do relato da criação da humanidade, conforme o livro de Gênesis, quanto do sexto mandamento dado por Deus, registrado em Êxodo, em que o ser divino adverte: “Não matarás”, o televangelista desenvolve a ideia de que somente Deus é o dono da vida, por tê-la criado, e tirá-la é um ato de desobediência ao Criador. A aplicação de Falwell desse princípio é feita principalmente na questão do aborto, mas também em relação à pena de morte. Já no caso da guerra, a interpretação do pregador é limitada. Ele defende que

A América sempre apreciou a dignidade da vida humana. No Velho Testamento nós lemos: ‘Não matarás’. Encontramos essas mesmas palavras no Novo Testamento. Isto é parte da ética judaico-cristã. Enquanto a América não pode reivindicar perfeição em nenhuma das guerras em que tem se envolvido, ninguém jamais pode culpá-la de agressão. Não é a América que está tentando dominar a Polônia, o Afeganistão ou El Salvador (FALWELL, 1981, p.8)<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> “History proves that God deals with nations in accord with how those nations deal with Israel. In recent years, we have begun to allow oil to compromise our commitment to the state of Israel. America must reaffirm her unswerving commitment to the state of Israel and to Jewish people everywhere, if she expects the blessings of God to be upon her.”

<sup>196</sup> “America has Always appreciated the dignity of human life. In the Old Testament, we read, ‘Thou shalt not kill.’ We find those same words in the New Testament. This is a part of the Judeo-Christian ethic. While America cannot lay claim to perfection in any of her wars in which she has been involved, no one can ever charge America with aggression. It is not America that is trying to dominate: Poland, Afghanistan or El Salvador.”

Com esta declaração, o televangelista parece indicar que o ato de matar como forma de auto-defesa é algo permitido e moralmente justificável em caso de guerras não provocadas pelos EUA. Nestas circunstâncias, a instrução do evangelho segundo Mateus 5:39, que descreve Jesus orientando seu discípulo a “dar a outra face”, não seria adequada. Para Falwell, este mandamento só seria válido em se tratando de indivíduos, desde que essa atitude não expusesse a família do ofendido a perigos (SIMON, 1984, p. 273-275). Analisando a história americana, podemos concordar com Hunter (HUNTER, 1991, p. 61-62) quando afirma que na história de seu país toda guerra

Foi concebida como uma cruzada moral – para derrotar a ‘meretriz de Satanás’ (as guerras contra os franceses e os indígenas), para eliminar a autoridade monárquica (a guerra revolucionária e a guerra de 1812), para eliminar a escravidão (a guerra civil), para tornar o mundo seguro para a democracia (a Primeira Grande Guerra Mundial), e para resistir à expansão totalitarista (a Segunda Grande Guerra Mundial, as Guerras da Coreia e do Vietnã), e contra as perspectivas expansionistas de ditadores (Guerra do Golfo Pérsico). Os políticos e outros líderes nacionais continuam a falar da América como um ‘modelo de democracia e liberdade para as nações do mundo’ e como líder em ‘uma nova ordem mundial’. Quer seja a respeito de relações exteriores ou política interna, então, o debate público na América nunca foi concebido em termos de uma competição de interesses diferentes, mas como um conflito entre o bem e o mal.<sup>197</sup>

Outro tema envolvendo a questão da dignidade da vida humana é o do aborto. Assim como no caso do “não matarás”, Jerry Falwell (1997, p. 395) também concebe exceções no tocante ao aborto. “Eu sou contra o aborto”, afirma o televangelista, “mas aceitaria uma legislação que permitisse o aborto para mulheres que são vítimas de incesto ou estupro, ou em casos de gravidez em que a vida da mãe está em jogo”. Com a presente declaração, Falwell buscava esclarecer à sociedade de seu país o seu real posicionamento quanto a este assunto, pois havia quem o interpretasse como sendo contrário ao aborto em qualquer circunstância.

Podemos perceber que Falwell posiciona as três instituições ordenadas divinamente - família, igreja e Estado - acima da própria dignidade da vida humana, já que admite matar em

---

<sup>197</sup> “Has been framed as a moral crusade – to defeat the ‘harlot of Satan’ (the French and Indian War), to eliminate monarchical rule (the Revolutionary War and the War of 1812), to eliminate slavery (the Civil War), to make the world safe for democracy (the First World War), and to resist totalitarian expansion (the Second World War, the Korean War, and Vietnam) and the expansionist exploits of dictators (the Persian Gulf War). Politicians and other national leaders continue to speak of America as a ‘model of democracy and freedom to the nations of the world’ and the leader in ‘a new world order.’ Whether about foreign affairs or domestic politics, then, public debate in America has never been framed merely in terms of a competition of different interests but as a struggle between good and evil.”

defesa dessas instituições, ao defender que “os pais devem proteger suas famílias, e um governo deve proteger corporativamente os seus cidadãos” (FALWELL, 1983, p. 9). É a necessária atitude protetora que, de acordo com Falwell, legitima e permite, de forma moralmente justificável, tirar a vida daqueles que ameaçam a integridade física da família ou da população de seu país.

O quinto princípio é o da “decência comum”. Ele é deduzido por Falwell a partir de interpretação que faz de Gênesis 3:7, Mateus 5:27,28 e Efésios 5:3-5. Mencionada na lista dos “grandes males” que ameaçavam a América, a pornografia é apresentada como a inimiga número um do que Falwell qualifica como sendo “decência comum”. Em um dos textos bíblicos citados pelo pregador como referência deste princípio, o apóstolo Paulo adverte que “entre vocês não deve haver nem sequer menção de imoralidade sexual, como também de nenhuma espécie de impureza” (Efésios 5:3).<sup>198</sup> Para Falwell o corpo humano é um objeto de vergonha, e descreve que “foi Deus que no livro de Gênesis providenciou as folhas de figo e as peles de animais para vestir nossos primeiros pais. Encontramos o apóstolo Paulo relatando a modéstia e a castidade no Novo Testamento. Isto também é parte da ética judaico-cristã” (FALWELL, 1981, p. 8). Na avaliação de Hunter, no centro do conflito cultural na sociedade americana se encontra um conjunto de questões públicas envolvidas com “o mais privado de todos os problemas: o corpo”. Hunter (1994, p. 3-4) assinala que as

Controvérsias sobre o aborto, assédio sexual, pornografia, arte ou música ‘vulgar’, educação sexual, distribuição de preservativos, homossexualidade, política sobre a AIDS ou eutanásia e o ‘direito à morte’, todos se reportam ao corpo. Aquelas questões que não se relacionam com o corpo, frequentemente lidam com instituições sociais que reivindicam autoridade sobre o corpo (família, igreja, escola, lei e semelhantes). O corpo, aparentemente, é o símbolo subjacente das guerras de cultura. Sendo esse o caso, a política das guerras de cultura é, em grande parte, uma política do corpo. Mas por que o corpo? Com certeza o ser humano é mais do que apenas um organismo biológico. Ele também tem sentido e significado social. Em resumo, como entendemos o corpo – seu funcionamento, sua representação e sua disciplina – revela uma compreensão cultural particular da natureza, o que a chamada ordem natural das coisas permitirá ou não, e da natureza humana (o que significa ser humano). Certamente, como Michel Foucault nos instruiu, o corpo é em última análise, um reflexo de, e uma metáfora central para, a ordem implícita que prevalece numa civilização. Se o corpo de fato é uma metáfora da ordem social, então, um conflito sobre nosso entendimento do corpo – latente em todas essas questões mencionadas

---

<sup>198</sup> Nova Versão Internacional

a pouco – sinalizam um conflito a respeito de (se não uma ruptura na) organização de nossa vida social, e talvez na própria civilização.<sup>199</sup>

O destaque dado por Falwell é de que a pornografia afeta a mente dos homens, levando-os à prática da prostituição, adultério, abuso infantil e abandono do lar, prejudicando as famílias da sociedade e deixando esposas e filhos como vítimas desamparadas. Na concepção do líder da Maioria Moral a exposição à pornografia desperta o desejo sexual impróprio, que em si mesmo já é considerado como uma prática pecaminosa de acordo com o texto bíblico, segundo o qual “qualquer que olhar para uma mulher para desejá-la, já cometeu adultério com ela no seu coração” (Mateus 5:28).<sup>200</sup>

O sexto princípio é o da “ética do trabalho”. Tal como os membros da NDR, Falwell defende um certo tipo de ética do trabalho ancorada em uma interpretação de Gênesis 3:19, Êxodo 20:9,10 e 2 Tessalonicenses 3:10, passagens bíblicas que advertem sobre a *necessidade* de dedicação ao trabalho. No primeiro livro da Bíblia, há um relato de Deus dizendo a Adão: “com o suor do seu rosto você comerá o seu pão”, nos Dez Mandamentos lemos “trabalharás seis dias”, e na carta aos Tessalonicenses, a instrução é de que “se alguém não quiser trabalhar, também não coma”.<sup>201</sup> Outra base para a ética do trabalho preconizada por Falwell, é a experiência de vida dos pioneiros americanos, que trabalharam arduamente, por “longas horas para conquistar uma nação a partir de um deserto”. Todavia, um dado interessante que merece ser sublinhado, é o fato que Falwell (1980, p. 8) associa esta ética de trabalho ao próprio sistema de livre iniciativa, destacando que

Hoje, estamos tentando destruir o sistema de livre iniciativa. Há forças que empurram a América para o socialismo. Estamos rapidamente desenvolvendo um estado social. Estamos ensinando aos jovens a filosofia

---

<sup>199</sup> “Controversies about abortion, sexual harassment, pornography, ‘vulgar’ art or music, sex education, condom distribution, homosexuality, AIDS policy, or euthanasia and the ‘right to die’ all trace back to the human body. Those issues that do not relate to the body deal, more often than not, with the social institutions that claim authority over the body (family, church, school, law and the like). The body, it would seem, is the underlying symbolic of the culture war. This being the case, the politics of the culture war is, in large part, a politics of the body. But why the body? Clearly the human is more than just a biological organism. It also has social meaning and significance. In short, how we understand the body – its functioning, its representation, and its discipline – reveals a particular cultural understanding of nature, what the so-called natural order of things will allow or not allow, and human nature (what it means to be human). Indeed, as Michel Foucault has instructed us, the body is ultimately, a reflection of, and a central metaphor for, the implicit order that prevails in a civilization. If the body is indeed a metaphor of the social order, then, a conflict over our understanding of the body – latent within all of the issues just mentioned – signals a conflict about (if not a turning point in) the ordering of our social life, and perhaps civilization itself.”

<sup>200</sup> Nova Versão Internacional

<sup>201</sup> Ibid.

do “tudo a troco de nada”. Resumidamente, estamos violando um dos princípios sobre os quais a América foi construída. Isto deve ser revertido se a América há de ser reconstruída durante esta década de destino.<sup>202</sup>

Pulis (1986, p. 326) relata a crença de Falwell de que “qualquer um que coloca Deus em primeiro lugar será abençoado com riqueza material”, e que o livro bíblico de Provérbios “estabelece os princípios básicos do sistema de livre iniciativa, e que qualquer um que siga estes princípios irá adquirir riquezas materiais”.

O sétimo e último princípio é o da “educação centrada em Deus”. Este princípio é deduzido por Falwell a partir de sua interpretação de Deuteronômio 6:4-9 e Efésios 6:4. Com base nele, a Maioria Moral se contrapõe ao ensino secular humanista, que afirma e estabelece a *hominis dignitate* e seu aprimoramento como centro e meta da educação. É no princípio da educação centrada em Deus que se baseia o apoio da NDR ao retorno da oração nas escolas públicas e à uma legislação que obrigue também o ensino do “criacionismo científico” onde quer que a teoria da evolução seja ensinada. O televangelista assinala que

Na educação centrada em Deus, Deus está no centro. O homem deve viver para a glória dele. O homem prestará contas ao criador na vida após a morte. Além disso, há absolutos no comportamento moral. Este é o programa educacional sobre o qual a América foi construída. Não é educação cristã, nem educação judaica. É a educação centrada em Deus, em oposição ao humanismo secular que agora permeia o sistema educacional desta nação (FALWELL, 1980, p. 8)<sup>203</sup>.

Falwell recorda ainda que sobre a família monogâmica repousa a responsabilidade de fazer de Deus o centro do sistema educacional, já a partir da instrução religiosa no lar, como adverte o texto de Deuteronômio 6, em que o judeu é instruído a ensinar persistentemente aos seus filhos a soberania de Deus, como o único Senhor, “quando estiver sentado em casa, quando estiver andando pelo caminho, quando se deitar e quando se levantar”.<sup>204</sup> Assim

---

<sup>202</sup> “Today, we are attempting to destroy the free enterprise system. There are those forces that would push America into socialism. We are fast developing a welfare state. we are teaching young people the philosophy, ‘something for nothing.’ In short, we are violating one of the principles on which America was built. This must be reversed if America is to be rebuilt during this decade of destiny.”

<sup>203</sup> “In God-centered education, God is at the center. Man is to live for His glory. Man will give an account to the creator in the afterlife. Further, there are absolutes in moral behavior. This was the educational program on which America was built. This is not Christian education. This is not Jewish education. It is God-centered education as opposed to secular humanism which now permeates the educational system of this nation.”

<sup>204</sup> Nova Versão Internacional

sendo, a família tem a responsabilidade, de acordo com o televangelista, de usar o tempo em que se encontra junta para colocar Deus no centro de sua convivência.

Em consonância com Hall & Combee (1982, p. 208-209), parece-nos que o propósito de Falwell com os seus “Sete Princípios” era, na verdade, tentar recuperar uma “religião civil tradicional e o consenso moral que a acompanha” em contraposição ao que entendia ser uma nova religião civil ameaçadora e um novo consenso moral liberal-humanista. A perspectiva da religião civil adotada pela NDR continha de forma implícita um ideal sobre o destino dos EUA, que seria o de plena identificação com uma ética judaico-cristã, já que a NDR interpretava seu país como uma nação originalmente cristã, que se encontrava sob a ameaça da diversidade e pluralidade impostas, no seu entendimento, pelo humanismo secular. Sendo assim, a única esperança dos conservadores sociais religiosos era uma mudança no *status quo* da época para que fossem cumpridos de “forma mais perfeita os ideais estabelecidos na fundação da nação” (HUNTER, 1991, p. 112). Para eles, ideais religiosos, diga-se de passagem.

E Capps (1990, p. 3) prossegue afirmando que a liderança da NDR foi e eventualmente será sempre

Dedicada a conseguir uma efetiva relação operosa entre piedade e patriotismo nacionais de tal forma que os dois possam operar como companheiros, colaboradores em harmonia na busca de um bem comum. O movimento permanece comprometido em sintetizar julgamentos teológicos cristãos com concepções específicas de como uma democracia deve funcionar, trabalhando tanto com a Bíblia quanto com os princípios filosóficos orientadores dos Pais Fundadores da nação.<sup>205</sup>

Jerry Falwell (1997, p. 388) apresentava a Maioria Moral como uma organização articulada em torno de uma plataforma quádrupla: ela era “pró-vida, pró-família tradicional, pró-moral e pró-América” (o que incluía o favorecimento de uma defesa nacional forte). Esta plataforma foi veiculada nacionalmente por sua organização, alinhada com a perspectiva da NDR, em sua busca de recolocar os EUA na trilha de uma religião civil tradicional, alimentada desta feita por reservas religiosas de sentido. Para Pulis (1986, p. 328) objetivo de

---

<sup>205</sup> “Dedicated toward achieving an effective working relationship between national piety and national patriotism so that the two might function as harmonizing collaborative teammates in the pursuit of the common good. The movement remains committed to synthesizing selected Christian theological judgments with specific conceptions of how a democracy ought to function. In working toward this both the Bible and the guiding philosophical principles of the nation’s Founding Fathers.”

Falwell com a apresentação desta plataforma de quatro pontos era sintetizar através deles os “Sete Princípios” da organização nacional, “enquanto permitia que as filiais locais possuíssem seus objetivos e questões autônomos”, o que fazia com que houvesse uma considerável confusão nas posições adotadas pelos grupos representantes da Maioria Moral nos 50 estados do país. Estes pontos permitiram à Maioria Moral atrair outros conservadores para a defesa de suas plataformas políticas, agregando e conduzindo diferentes atores não evangélicos e mesmo não religiosos para o polo ortodoxo do conflito cultural. É o próprio Falwell (1997, p. 388) quem testemunha o ocorrido após o anúncio da plataforma da sua organização:

Subitamente nos encontramos inundados por telefonemas, cartas e telegramas de todo o país, de pastores protestantes e pessoas leigas que desejavam se unir ao grupo. Então, sacerdotes católicos e rabinos judeus começaram a pedir informação. Seguiu-se uma inundação de perguntas pessoais de americanos, crentes, não crentes, e daqueles que ainda estavam em dúvida quanto à fé, de toda classe, cor e credo, de cidades bem pequenas e de grandes cidades. Todos desejando saber: O que é a Maioria Moral e como podemos nos unir a ela?<sup>206</sup>

A referida plataforma contribuiu para que pessoas com valores morais e políticos em comum se propusessem a “salvar o país”, unindo-se em torno de questões morais que compartilhavam, e em um tempo que consideravam ser de crise nos EUA. O televangelista declara que era um tempo de “guerra, e temporariamente era necessário colocar de lado as questões que nos dividiam para trabalharmos juntos pelos alvos que tínhamos em comum” (1997, p. 389). Ao afirmar-se como “pró-vida”, a Maioria Moral incorporava o princípio da dignidade da vida humana, e se posicionava contra o aborto e a favor da pena de morte. A utilização de expressões como “parar com o assassinato de 1,5 milhão de bebês não nascidos”, “salvar as crianças”, foram utilizadas para atrair a atenção e catalisar a cooperação dos que se posicionavam contra a interrupção da vida humana durante a gravidez normal e contra o abuso infantil. E conseguiram alcançar seu objetivo, pois

Para salvar as crianças, os pastores batistas se viram marchando de braços dados com corajosas pequenas freiras católicas que já haviam se posicionado contra o aborto e aqueles que dirigem clínicas de aborto. Em sua luta para salvar as crianças vítimas de abuso e os idosos que tinham sido esquecidos, rabinos em seus ternos escuros e pequenos chapéus, e sacerdotes ortodoxos

---

<sup>206</sup> “Suddenly we found ourselves flooded with calls, letters and telegrams from around the country from Protestant pastors and lay people who wanted to join the team. Then Catholic priests and Jewish rabbis began to ask for information. There followed a flood of inquiries from individual Americans, believers, unbelievers, and those still struggling with belief from every class, color, and creed, from tiny towns and the great cities. Everybody wanting to know: What is the Moral Majority and how can we join in?”



em suas vestes ornamentadas caminharam em solidariedade com quakers e menonitas (FALWELL, 1997, p. 389)<sup>207</sup>.

A possibilidade de evitar que os que ainda não haviam nascido fossem vítimas do que era considerado pela NDR e Maioria Moral como um crime hediondo de assassinato, unia religiosos de diferentes confissões, ou mesmo não religiosos, em uma cruzada contra os que apoiavam o aborto, considerado como injustificável pelos que se alinhavam à essa agenda proposta por Falwell.

Por sua vez, a posição “pró-moral” diz respeito ao princípio da decência comum, e resultava no parecer contra a pornografia e o uso de drogas (que incluía o combate às bebidas alcoólicas, mas não mencionava o cigarro, apesar de ambos serem legalizados). A moralidade era encarada por Falwell como um fator decisivo para a restauração dos EUA. Em sua opinião a dissolução na crença nos absolutos morais levava o país a vivenciar o crescimento das taxas de criminalidade, dependência química, gravidez na adolescência e pornografia (FALWELL, 1980, p. 118). O discurso neofundamentalista de Falwell atraiu conservadores que concordaram que seu país estava sofrendo com males que se chocavam com a ética judaico-cristã, e concorriam para a degradação da moralidade original da nação. A moralidade proposta pelo humanismo secular havia de ser combatida não por cidadãos isoladamente, mas pela união de todos que possuíssem uma perspectiva conservadora semelhante. Não somente os bebês não nascidos se encontravam em situação de risco, mas também crianças, adolescentes e jovens estavam expostos a perigos de ordem moral. Seus pais precisavam se posicionar antes que seus próprios filhos fossem corrompidos por tais males. Falwell (Idem, 1997, p. 390) ilustra a união conservadora, afirmando que “episcopais leigos encheram suas Mercedes com crianças das igrejas Assembleia de Deus para irem à periferia da cidade para trabalhar com os meninos e meninas que caíram na armadilha das drogas e fetiches sexuais”. Ao adotar a perspectiva “pró-moral”, a organização de Falwell tentava chamar a nação americana de volta à pureza e santidade, e livrar-se das mazelas que, no seu entendimento, eram basicamente oriundas da dissolução da família tradicional, da pornografia, drogas e álcool. Esta posição exerceu grande poder atrator para a defesa das plataformas políticas da NDR.

---

<sup>207</sup> “To save the children, Baptist preachers found themselves marching arm in arm with courageous little Catholic nuns who had already taken their lonely stand against abortion and those who ran the abortion mills. In their struggle to save abused children and old people who had been forgotten, rabbis in their dark suits and little caps and Orthodox priests in their ornate vestments walked in solidarity with Quakers and Mennonites who had already led the way.”

Quando defende a perspectiva “pró-família tradicional”, Falwell a relaciona a três fatores: a família monogâmica, as autoridades instituídas por orientação divina (a própria família, a igreja e o estado), e a educação centrada nos ensinamentos bíblicos. A consequência natural deste direcionamento foi uma postura contra a Emenda dos Direitos Iguais, o feminismo, os direitos dos homossexuais, e contra a influência do humanismo secular na educação pública. A Maioria Moral advertia que os americanos viviam em meio a uma guerra organizada contra a família, que utilizava como armas o culto à Playboy (estilo de vida comprometido com a promiscuidade sexual e com o descaso pelos membros do lar), a revolução feminina (que na realidade era também uma reação ao culto à Playboy, e à concepção dominante da mulher como objeto), e a defesa da homossexualidade. A descrição de Falwell de uma sociedade tida como distorcida e decadente, dominada pelo relativismo destruidor e que, como resultado, constituía uma ameaça à família, pelo menos nos moldes ortodoxos, encontrou eco nos ouvidos conservadores, que aderiram em grande número às propostas da Maioria Moral. Falwell (1980, p. 128) apregoava que “a resposta para famílias estáveis com filhos que crescem para se tornarem grandes líderes em nossa sociedade, e que eles mesmos têm lares estáveis (...) virá somente à medida que homens e mulheres na América entrem em um relacionamento correto com Deus e seus princípios para o lar”. Este era um alvo desejado pela a maioria dos conservadores dos EUA, que se sentiu conduzida a agregar-se à essa perspectiva.

Já o fato da organização ser “pró-América”, implicava na defesa dos princípios das “instituições constituídas por Deus” e do “pacto abraâmico”, o que resultava numa posição pró- estado de Israel (o que para Falwell era uma forma de “auto-proteção” dos EUA, como já indicamos) e pró-superioridade militar sobre a União Soviética, considerada nação inimiga, cujo sistema comunista de governo era tido como uma ameaça à liberdade e à democracia. Era, portanto, uma forma de organização sociopolítica e econômica a ser combatida a todo custo, pois

Quando o comunismo toma o poder em uma nação, a primeira coisa que acontece é que as igrejas são fechadas, os pastores são mortos ou aprisionados, e as Bíblias são tomadas das pessoas. Os comunistas são enganadores profissionais (...). Hoje na União Soviética não há liberdade religiosa, liberdade de expressão, nem liberdade de imprensa (FALWELL, 1980, p. 87)<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> “When communism takes over a nation, the first thing that happens is that the churches are shut down, preachers are killed or imprisoned, and Bibles are taken away from the people. Communists are expert deceivers.

Na avaliação de Falwell (1980, p. 97) os EUA de seu tempo viviam em uma apatia quanto à ameaça comunista, tanto no que se refere aos cidadãos comuns, quanto os próprios governantes da nação. Diante desta realidade e de um suposto enfraquecimento moral e também do poderio militar de seu país, o televangelista acreditava ter chegada a hora de um fortalecimento da defesa nacional, e advertia ser necessário “encarar os fatos: A América está em um problema sério hoje. Ela tem, tanto economicamente quanto militarmente, perdido sua proeminência entre as nações do mundo”, e completava, exortando que “é a hora de nós, como americanos, nos conscientizarmos que nossas ‘intenções pacíficas’ são atos de estupidez, e que as vidas de nossos cidadãos estão em jogo”.

Comentando esta plataforma quádrupla da Maioria Moral, Pulis (1986, p. 329) pontua que em torno dela foi formada a coalizão ecumênica do polo ortodoxo do conflito cultural, e ela “expressou a essência explícita da agenda da nova religião civil”. Como bem testemunhou Falwell (Idem, 1997, p. 389-390) em retrospectiva,

Batistas e católicos, mórmons e judeus, crentes e incrédulos foram às ruas para se organizarem por mudança política. Nós registramos eleitores, os informamos sobre as questões, colocamos mapas nos muros, cercamos áreas e estimulamos voluntários a ir de porta em porta a favor de candidatos que apoiassem seus alvos simples e para trabalhar contra os candidatos que não os apoiavam.<sup>209</sup>

Dois anos após a criação da Maioria Moral, Falwell, Ed Dobson e Ed Hindson (1981, p. 39), preocupados com possíveis mal-entendidos quanto à missão da instituição recém-criada, trataram de indicar na obra *The Fundamentalist Phenomenon. The resurgence of conservative Christianity*, o que o seu grupo não era:

1. Não somos um partido político. 2. Não endossamos candidatos políticos. 3. Não estamos tentando eleger candidatos ‘nascidos de novo’. 4. A Maioria Moral, Inc. não é uma organização religiosa tentando controlar o governo. 5. Não somos uma organização de censura. 6. A Maioria Moral, Inc. não é uma organização comprometida em privar os homossexuais de seus direitos civis

---

In Moscow today we see little churches that are merely there as window dressing to fool people as to communist intentions. There is in the Soviet Union today no religious freedom, no freedom of speech, no freedom of the press.”

<sup>209</sup> “Baptist and Catholics, Mormons and Jews, believers and unbelievers took to the streets to organize for political change. We registered voters. We informed them of the issues. We put maps on the walls, circled precincts, and urged volunteers to go door-to-door on behalf of candidates who supported their simple goals and to work against the candidates who did not support them.”

como americanos. 7. Não cremos que indivíduos ou organizações que discordam da Maioria Moral Inc. pertençam a uma minoria imoral.<sup>210</sup>

No entanto, em sua obra *Listen América!* o próprio Falwell (1980, p. 258) já havia apresentado a Maioria Moral como uma organização cujo objetivo era exercer uma influência significativa na direção espiritual, moral e política dos Estados Unidos,

(a) mobilizando as bases dos americanos morais em uma única voz clara e efetiva; (b) informando à maioria moral [da nação] o que está acontecendo nas suas costas em Washington e nas legislaturas estaduais em todo o país; (c) realizando pressão intensa no Congresso para derrotar as contas de assistência social de esquerda, que vão acelerar a erosão de nossa liberdade preciosa; (d) promovendo uma legislação positiva tal como a que estabelece a Agência de Proteção da Família, que irá garantir uma América forte e sólida; e (e) ajudando a maioria moral em comunidades locais a combater a pornografia, a homossexualidade, a defesa da imoralidade nos livros-texto das escolas, e outras questões colocadas diante de cada um e todos nós.<sup>211</sup>

Quando estas duas listas de objetivos são comparadas, percebe-se uma contradição entre ambas. Por ter sido elaborada dois anos após da fundação da Maioria Moral, e por um grupo de três pessoas, a impressão que se tem é que na lista de 1981 os alvos estabelecidos originalmente por Falwell, em 1980, foram efetivamente reelaborados. Esta reelaboração visava, no entanto, construir um discurso mais aceitável para um segmento mais amplo do país após a eleição de Reagan, quando os holofotes da mídia se encontravam sobre o movimento, mas que não refletia as intenções originais do grupo, ao menos em algumas questões. Realmente, como definido na lista de 1981, a Maioria Moral não era efetivamente um partido político, embora apoiasse de forma direta o Partido Republicano. Também não era sua intenção eleger candidatos autoproclamados “nascidos de novo”, uma vez que chegaram até a trabalhar para retirar do poder o então presidente Carter, responsável pela expressão “nascido de novo” ter ido incluída na retórica política americana desde então. Antes, o

---

<sup>210</sup> “1. We are not a political party. 2. We do not endorse political candidates. 3. We are not attempting to elect ‘born again’ candidates. 4. Moral Majority, Inc., is not a religious organization attempting to control the government. 5. We are not a censorship organization 6. Moral Majority, Inc., is not an organization committed to depriving homosexuals of their civil rights as Americans. 7. We do not believe that individuals or organizations that disagree with Moral Majority, Inc., belong to an immoral minority.”

<sup>211</sup> “(a) mobilizing the grassroots of moral Americans in one clear and effective voice; (b) informing the moral majority what is going on behind their backs in Washington and in state legislatures across the country; (c) lobbying intensely in Congress to defeat left-wing, social-welfare bills that will further erode our precious freedom; (d) pushing for positive legislation such as that to establish the Family Protection Agency, which will ensure a strong, enduring America; and (e) helping the moral majority in local communities to fight pornography, homosexuality, the advocacy of immorality in school textbooks, and other issues facing each and every one of us.”

ecumenismo da ortodoxia estava mais relacionado ao alinhamento com os princípios éticos judaico-cristãos do que com uma autoproclamada afirmação de fé. Enquanto a obra *The Fundamentalist Phenomenon*, de 1981, afirmava que a Maioria Moral não tinha por missão endossar candidatos, o que se percebeu na prática do movimento foi justamente o oposto. E ao se definir como uma maioria moral, o movimento afirmava, na prática e tacitamente, a existência de uma minoria moral à qual se contrapunha, já que não caminhava a seu lado. Se o texto de 1981 afirmava, por um lado, que o grupo de Falwell *não* queria privar os homossexuais de seus direitos civis, por outro, o movimento preconizava insistentemente o combate à homossexualidade, descrevendo-a como “pecado passível de punição divina”, “problema moral” e “auge da indecência humana”, muito mais em sintonia com o livro de 1980, no qual Falwell propunha a restrição dos direitos de homossexuais, como por exemplo, à união civil, bem como a proibição deles exercerem docência em escolas públicas americanas (FALWELL, 1980, p. 181,186).

O líder da Maioria Moral defendia que o propósito de sua organização não era “tomar o poder na América, como alguns dos seus detratores acusavam, mas restaurar ou reconstituir o que a América costumava ser (...) A América precisa ser reconstituída com a adição de valores morais para que possa mais uma vez alcançar seu potencial total” (Idem, 1978, p.7). Para Falwell, a missão de reconstituir a América não era missão da igreja, mas da Maioria Moral, que se propunha a fazer com que o país retornasse ao seu estado primordial de pureza, e dessa forma pudesse alcançar todo o seu potencial, que se encontrava afetado em virtude dos “pecados nacionais”. Falwell alegava não ter expectativas de que viesse a ocorrer uma conversão universal de indivíduos a Deus, pela pregação do evangelho por meio da igreja. Contudo, confiava em uma “conversão nacional, corporativa, originalmente encabeçada pela Maioria Moral”, por meio do retorno de todos os americanos à fé cívica tradicional dos EUA (apud PULIS, 1986, p. 331-332).

O período inicial da história americana, tal como concebido por Jerry Falwell (e ao qual desejava que seu país retornasse), pode ser visto como uma reatualização do modelo do “tempo primeiro” como era “dourada de perfeição absoluta”, formulado pelo historiador das religiões Mircea Eliade. No entendimento do televangelista, tal período encontra-se *fora* da temporalidade histórica e profana. Foi um tempo de proporções míticas, quando Deus guiou diretamente os Pais Fundadores para realizar, posteriormente, a vontade divina na história. Todo o esforço despendido pela NDR para influenciar o eleitorado americano em sintonia

com seus propósitos político-religiosos e, assim, criar uma nova religião civil, se justifica pela “ideia de que um ‘início’ sagrado só pode ser recuperado pela destruição ou fim do mundo antigo, desgastado, degenerado e corrupto” (ALLEN, 2002, p. 204), representado pelos humanistas seculares no poder dos EUA. Conforme descreve Eliade (1978, p. 87),

O Tempo Primeiro constitui a Era Dourada de perfeição absoluta, ‘antes da raiva, do barulho, do conflito, ou da desordem terem aparecido’ (...) Em um determinado momento, como um resultado da invasão do mal, a desordem apareceu, colocando um fim à Era Dourada. Mas o famoso período do Tempo Primeiro não foi relegado ao vestígio de um passado que havia finalmente cumprido os seus propósitos. Desde que constitui a soma dos modelos que devem ser imitados, este período é continuamente reatualizado. Em resumo, pode se dizer que os ritos, procurando a derrota das forças demoníacas, tem como seu propósito restaurar a perfeição inicial.<sup>212</sup>

É este tipo de percepção que leva Falwell (1980, p. 21) a afirmar estar certo que, relativamente à constituição americana, “Deus conduziu o desenvolvimento deste documento”. Logo, a partir de sua perspectiva fundamentalista, era natural que ele pretendesse “‘recolocar a América’ em sua herança cristã, e, então, resgatá-la do que via como sua longa usurpação pelos humanistas seculares” (LAMBERT, 2008, p. 204). Tendo em vista o tempo de crise em que, segundo Falwell (1997, p. 389), os EUA se encontravam, ele mesmo se propunha a mobilizar as pessoas possuidoras de valores morais e políticos iguais ao dele para uma verdadeira guerra no intuito de salvar o país, reatualizando a Era Dourada supostamente idealizada e instituída pelos Pais Fundadores, conduzidos pelas mãos de Deus. Porém, segundo Hadden & Swann, o televangelista entendia que o objetivo de sua organização não era “impor o cristianismo ou qualquer outro tipo de credo religioso a ninguém. Simplesmente sentimos”, escreve Falwell, “que numa sociedade plural nossas perspectivas têm tanto direito de serem ouvidas e consideradas como as perspectivas de qualquer outro, e é com esse propósito que estamos comprometidos”. E os referidos autores completam, assinalando que

Os pontos-de-vista de Jerry Falwell são conservadores – não há dúvida a respeito disso. Muitos deles são, a princípio, tão ofensivos aos liberais quanto as perspectivas liberais são ofensivas a Falwell e seus seguidores. A

---

<sup>212</sup> “The First Time constitutes the Golden Age of absolute perfection, ‘before anger, or noise or conflict, or disorder made their appearance.’ (...) At a certain moment, as a result of the intrusion of evil, disorder appeared, putting an end to the Golden Age. But the fabled period of the First Time was not relegated to the relics of a past that had finitely run its course. Since it constitutes the sum of the models that are to be imitated, this period is continually reactualized. In short, it could be said that the rites, pursuing the defeat of the demonic forces, have as their purpose restoring the initial perfection.”

questão crítica é sobre quais *os meios* ele está desejando empregar para alcançar os seus objetivos para a América. Ele vai obedecer às regras, como diz, ou o fim irá justificar os meios? (HADDEN & SWANN, 1981, p. 172)<sup>213</sup>.

A questão levantada por Hadden & Swann quanto aos meios empregados por Falwell e sua Maioria Moral é muito importante. Para veicular sua interpretação da situação do país, o televangelista e seu grupo utilizaram métodos semelhantes aos de outros que almejavam mobilizar e convencer pessoas a se unirem a seus propósitos. No entanto, chama-nos a atenção o uso de discursos duplos, mais amenos em depoimentos públicos, e mais intensos e extremados em encontros particulares dos neofundamentalistas. Digno de maior avaliação negativa era o desejo de fazer com que a agenda da Maioria Moral fosse implementada por meio da criação de leis cuja impositividade conduziria, supostamente, à eliminação dos “grandes males” que afligiam o país e, conseqüentemente, ao resgate da verdadeira religião civil americana. Todavia, para realizar este objetivo a Maioria Moral recorria muito mais ao lobby junto aos políticos do que à busca de um consenso entre os diferentes segmentos de eleitores,

Na realidade a organização de Jerry Falwell era, de fato, uma entidade política a qual, segundo Banwart (2013, p. 135), “tinha por objetivo se engajar na cultura da década de 1970 e responder a uma série de males sociais através da legislação”. Mas não só. De acordo Johnson & Tamney (1988, p. 235), é também correto falar da Maioria Moral como uma instituição “comprometida em transformar a moralidade fundamentalista em lei”. Os críticos da NDR qualificaram a agenda da Maioria Moral como “tacanha e facciosa”. Mas isto não impediu esta organização de ser criativa. Dowland (2009, p. 608), por exemplo, assinala que, no fim das contas, ela foi responsável pelo desenvolvimento de uma estratégia discursiva e política que ele classifica como “genial”, a saber:

Conceber a oposição ao aborto, feminismo e direito dos gays como ‘defesa da família’. No final da década de 1970 a direita cristã havia elaborado uma retórica que fez dos reformadores liberais inimigos da família ... opor-se ao

---

<sup>213</sup> “Jerry Falwell's views are conservative -- no question about that. Many of them are, in principle as offensive to liberals as liberals' views are offensive to Falwell and his followers. The critical question is what *means* he is willing to employ in the pursuit of his goals for America. Is he willing to play by the rules, as he says, or will the end justify the means?”

aborto, feminismo e aos direitos dos gays, na perspectiva da direita cristã, beneficiaria muitos americanos.<sup>214</sup>

Foram exatamente estratégias como esta que permitiram à Maioria Moral angariar a simpatia, suporte, e mesmo a participação em seus quadros, de muitos simpatizantes de uma moralidade mais conservadora, quer fossem religiosos ou não, contribuindo significativamente para emergência do ecumenismo da ortodoxia.

Para cumprir sua missão e alcançar seus objetivos a Maioria Moral utilizou-se do que Pulis (1986, p. 343) qualifica como “método da reforma primordial”, ou seja, um procedimento discursivo que preconiza a ritualização de um suposto estado primordial, original e puro. Este estado primordial é concebido como “a norma para julgar a era profana presente. Especialmente ao lidar com questões políticas e sociais, a questão principal para o método da reforma primordial se torna: ‘O que foi a tradição antiga?’”. O conceito de teologia primordial, que o professor de religião Richard Hugues deduziu das reflexões de Mircea Eliade<sup>215</sup> a respeito das religiões primeiras, com sua visão cíclica da história, pode nos ajudar a compreender melhor este método (HUGHES, 1980, p. 268-288). De acordo com Eliade, os participantes destas religiões tentam periodicamente vencer o tempo profano presente sugerindo o retorno ao tempo sagrado do passado primordial, quando ocorreram as intervenções paradigmáticas dos seres divinos. Através de ações ritualísticas que repetiriam essas ações divinas, o tempo primordial seria, então, reatualizado e reconduzido ao presente pelo crente, reinserindo, assim, a realidade atual no cosmos sagrado e fazendo com que o período profano deixasse de existir (ELIADE, 1959, p. 20-113). De maneira semelhante a uma atividade ritual, o método da reforma primordial também reverte o tempo, “até que a história profana seja transcendida e o crente se encontre diretamente na primeira era” (PULIS, 1986, p. 343).

O discurso da Maioria Moral expressou este desejo de reatualização de um estado primordial, representado, na concepção de seus fundadores, pelo tempo em que a ética judaico-cristã (tradição antiga) conduzia a totalidade da nação. O discurso desta organização, como já indicamos, afirmava a possibilidade de superação do período profano em que os EUA

---

<sup>214</sup> “to frame opposition to abortion, feminism and gay rights as ‘defense of the family.’ By the end of the 1970s, the Christian right had devised rhetoric that made liberal reformers enemies of the family...opposing abortion, feminism, and gay rights in the view of the Christian right, would benefit many Americans”

<sup>215</sup> Richard Hughes é professor de religião, teologia, ética, religiões comparadas e estudos existenciais do Lycoming College, de Pasadena – EUA.



estavam vivendo, implementado pelo humanismo secular, pela teologia liberal e pelo darwinismo, entre outras coisas. A recuperação da antiga tradição, com seus códigos morais, e da religião civil tradicional, com seus símbolos, seriam as vias de reatualização do tempo da fundação do país vivido pelos Pais Peregrinos sob direção divina. No nosso entendimento, ao dar forma a este ideário o discurso da Maioria Moral, assim como suas perspectivas teológicas, objetivos, missão e sua plataforma quádrupla, traduziam, uma estratégia de ação político-cultural que, em última instância, preconizava uma total reorientação (moral) da atividade política, da cultura pública contemporânea e do poder do Estado, a partir de uma agenda quase, senão totalmente religiosa e conservadora e, por isto mesmo, excludente. No imaginário da Maioria Moral este tempo de reorientação havia finalmente chegado com a candidatura de Ronald Reagan à presidência dos EUA (PULIS, 1986, p. 343).

### **3.2 A “Revolução Reagan”: a nova esperança conservadora**

3.2.1 O Presidente da NDR - Apesar de 1976 ter sido denominado “o ano do evangélico”, inclusive culminando com a eleição de Carter para a Casa Branca, na visão de Balmer (2008, p. 109-110) a corrida presidencial de 1980 foi ainda muito mais significativa para os conservadores, pois

Todos os três maiores candidatos à presidência reivindicaram ser cristãos evangélicos. Carter, claro, havia estabelecido suas credenciais de ‘nascido de novo’ durante a campanha de 1976. John B. Anderson, congressista republicano de Illinois, concorrendo como um independente, era membro da Igreja Evangélica Livre da América. Em 1964, Anderson havia sido nomeado o ‘Leigo do Ano’ pela Associação Nacional de Evangélicos. O candidato republicano Ronald Reagan, ex-governador da Califórnia, também alegou ser um cristão evangélico. O surgimento da Direita Religiosa no final da década de 70 havia transformado completamente o cenário eleitoral antes da eleição de 1980. Carter, que em 1976 havia conquistado 56 por cento dos votos de batistas brancos do Sul, não pôde mais contar com o apoio deles. Anderson, possivelmente mais liberal do que Carter ou Reagan, recorreu aos eleitores evangélicos, apesar de seu apoio ao direito de abortar ter ocasionado a ira dos evangélicos recém atentos à essa questão. À luz disso, apesar de Reagan ter o apelo mais frágil à fé evangélica, considerando que era um homem divorciado e recasado, que raramente frequentava a igreja, foi capaz de conquistar a maioria dos votos evangélicos, o que foi suficiente para impulsioná-lo à vitória na eleição de novembro.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup>All three of the major candidates for president claimed to be evangelical Christians, Carter, of course, had established his ‘born again’ credentials during the 1976 campaign. John B. Anderson, Republican congressman from Illinois running as an independent, was a member of the Evangelical Free Church of America; in 1964 Anderson had been named “Layman of the Year” by National Association of Evangelicals. The Republican nominee, Ronald Reagan, former governor of California, also claimed to be an evangelical Christian. The rise of

Devido à situação conjugal em que Reagan se encontrava e ao fato dele ter sancionado a lei do aborto terapêutico quando era governador da Califórnia, os líderes da NDR tiveram que demonstrar grande habilidade para transformá-lo em um digno representante dos evangélicos e seu candidato favorito ao cargo político maior da nação. De acordo com Falwell (1997, p. 390), “em 1980, Ronald Reagan preencheu um vácuo no cenário político. Este ex-governador da Califórnia parecia representar todas as posições políticas que nos eram caras, e seus próprios compromissos morais e espirituais pareciam genuínos e relevantes para a agenda de sua campanha”. E o televangelista completa afirmando que em face deste cenário “nós [da Maioria Moral] lançamos todo nosso peso político na direção dele”. De acordo com Sutton (2013, p. 22), Reagan

Falava fluentemente a linguagem do evangelicalismo e acreditava em muitas das questões com as quais os cristãos conservadores se importavam. Ele era um anticomunista estridente, denunciava o declínio da família, louvava a ‘religião à moda antiga’, e criticava a permissividade da geração da década de sessenta. Ele questionava a validade da teoria da evolução e apoiava o ensino do criacionismo nas escolas públicas.<sup>217</sup>

Reagan foi eleito governador da Califórnia em 1966, época em que já era considerado um orador popular entre os conservadores e uma esperança para a ala direita do partido Republicano. Em 1968 este ex-ator de Hollywood concorreu nas prévias eleitorais de seu partido a ser nomeado candidato à presidência dos EUA, vindo a ser preterido na disputa com Richard Nixon, que venceria as eleições gerais contra o democrata Hubert Humphrey. Reeleito, Nixon foi forçado a renunciar em 1974, em virtude do escândalo de Watergate. Seu vice-presidente, Gerald Ford, assumiu a presidência do país, com direito a concorrer à reeleição em 1976. Caso Nixon tivesse cumprido integralmente o seu segundo mandato, Reagan, que então era governador da Califórnia, seria candidato natural à nomeação. A renúncia de Nixon o levou a ter que disputar as prévias do partido com Ford e ele não alcançou sucesso, pois era tarefa árdua concorrer com um candidato de seu próprio partido

---

the Religious Right in the late 1970s had utterly transformed the electoral landscape in advance of the 1980 election, Carter, who had won 56 percent of the white Baptist vote in the South in 1976, could no longer count on the support of white evangelicals. Anderson, arguably more liberal than either Carter or Reagan, made a bid for evangelical voters, although his support for abortion rights incurred the wrath of evangelical newly attuned to that issue. Though on the face of it Reagan had weakest claim to evangelical faith, given the fact that he was a divorced and remarried man who rarely attended church, he was able to harvest a majority of evangelical votes, enough to propel him to victory in the November election.”

<sup>217</sup> “Spoke the language of evangelicalism fluently and believed in many of the issues that conservative Christians cared about. He was a strident anticommunist, he denounced the decline of the family, he praised the ‘old-time religion,’ and he criticized the permissiveness of the sixties generation. He questioned the validity of evolutionary theory and supported the teaching of creationism in the public schools.”

que estava no exercício da presidência. Porém, Gerald Ford sucumbiu diante do democrata Jimmy Carter nas eleições gerais (HANKINS, 2008, p. 142).

A “estrada longa e tortuosa” de Reagan para ser o representante dos republicanos na corrida pela Casa Branca chegaria a um final feliz vários anos depois, em 1980. Às 21h de uma quarta-feira, 16 de julho, era confirmada sua nomeação como candidato do partido à presidência dos EUA durante a convenção nacional dos republicanos realizada na arena de box Joe Louis, em Detroit. Reagan escolheu para ser o vice-presidente em sua chapa o ex-congressista do Texas, Georg H. W. Bush, que havia sido o seu principal opositor durante as prévias, atacando-o em suas “posições conservadoras sobre as questões mais emocionais, particularmente a oposição de Reagan à Emenda dos Direitos Iguais e o aborto legalizado” (MARTIN, 1990, p. 207). Tal posicionamento de Bush fez dele um anátema para a maioria conservadora dentro do partido Republicano. Isso implicou na necessidade de Reagan justificar sua escolha aos tradicionalistas, que foram tomados por um sentimento anti-Bush. Numa reunião com um grupo de conservadores em que estavam presentes, dentre outros, Phyllis Schlafly (que havia conduzido de forma bem-sucedida a batalha contra a Emenda dos Direitos Iguais) e Jerry Falwell (que alistara mais de 70.000 pastores na sua organização de lobby político), Reagan, com sua notória habilidade, conseguiu convencê-los de que havia realizado uma boa escolha, assegurando que Bush prometera apoiá-lo e à sua plataforma de forma integral e entusiástica.

Martin alega que Reagan tinha um plano para favorecê-lo na corrida eleitoral. No seu entendimento, ele compreendera que Richard Nixon havia alcançado a presidência utilizando uma “estratégia sulista”, que envolvia o apelo a códigos explícitos e codificados, a “sentimentos segregacionistas, a ressentimentos da interferência federal nas instituições estaduais e locais, a ansiedades a respeito dos encargos nas normas tradicionais sociais e morais”, o que levou muitos democratas a votarem com os republicanos (Ibid., p. 207). Reagan avaliava também que Gerald Ford perdera a sua posição para Jimmy Carter em 1976 devido a habilidade do candidato evangélico em usar outro conjunto de apelos para “trazer de volta muitos desses mesmos eleitores às fileiras democratas”. Assim sendo, de acordo com Martin, Reagan teria concluído que, para alcançar a vitória, seria necessário estabelecer “uma coalizão de pessoas que normalmente votaram com os republicanos, com outro grupo de pessoas que eram conservadoras, mas votaram com os democratas”. À luz dessa perspectiva, um relacionamento mais pontual com os cristãos tradicionalistas tornava-se algo estratégico.

O “namoro” político de Reagan com os códigos morais e religiosos vivenciados pelos conservadores cristãos e pela direita religiosa pode ser ilustrado, por exemplo, pelo fato de que nas primárias de 1976, ao ser inquirido por um repórter se era um “nascido de novo”, o ex-governador da Califórnia balançou os ombros, sem saber o que tal expressão significava. Já em 1980, consciente da importância desses códigos para conquistar a confiança (e os votos) dos cristãos conservadores, Reagan reuniu-se com líderes evangélicos no hotel *Capitol Hilton*, e, ao ser inquirido pelo pregador James Kennedy: “Se você fosse morrer amanhã, Governador, e quisesse ir para o céu, qual razão daria a Deus para que Ele o permitisse entrar?” Ao que o candidato republicano “baixou seus olhos, olhou para os seus pés, e disse. ‘Eu não daria nenhuma razão para que Deus me permitisse entrar. Eu apenas pediria misericórdia, por causa do que Jesus Cristo fez por mim no Calvário’”. Com palavras semelhantes a essas, Reagan conquistou não apenas os televangelistas, mas também empresários cristãos de todo o país, que se comprometeram a levantar milhões de dólares para sua campanha, e o fizeram (MARTIN, 1996, p. 207-209).

Durante a corrida eleitoral daquele ano, a Maioria Moral era indiscutivelmente a organização mais influente e visível da Nova Direita Religiosa. No entanto, não era a única. Poucos meses antes da organização da Maioria Moral, Ed McAteer havia fundado a *Religious Roundtable*, que tinha por objetivo mobilizar os batistas do Sul e outros grupos evangélicos majoritários. Seu porta-voz principal era o pastor batista texano James Robison (Ibid., p. 199). Consciente da importância da aproximação com os cristãos conservadores, Ronald Reagan foi o único candidato à presidência dos EUA que compareceu a uma reunião realizada pela *Religious Roundtable*, realizada em 1980. Hankins (2008, p. 147-148) nos faz saber que neste encontro Reagan utilizou a linha retórica que lhe foi sugerida por Robison, e “em um assentimento à velha regra de decoro de que religião e política não devem se misturar, e que os pregadores não devem endossar candidatos, Reagan disse ao grupo: ‘Eu sei que vocês não podem me endossar, mas eu quero que saibam que eu os endosso’”. Ao que foi aplaudido efusivamente pelo ginásio repleto de milhares de conservadores evangélicos e fundamentalistas, principalmente batistas do Sul. E Reagan selou sua identificação com a multidão reunida no encontro evangélico de Dallas chamando a atenção para o desafio que os “valores judaico-cristãos” estavam enfrentando, e que se fosse um naufrago, e pudesse escolher um único livro para ler pelo resto de sua vida, escolheria a Bíblia, pois “todas as questões complexas diante de nós no país e no exterior encontram sua resposta neste único

livro” (NOLL & HARLOW, 2007, p. 316). Ao que foi novamente aplaudido por longo tempo, e agora com o auditório em pé (MARTIN, 1990, p. 217-218).

Estas considerações sobre as táticas discursivas de Ronald Reagan assinalam que o fato de candidatos a um cargo público invocarem (e, conseqüentemente, se tornarem eles mesmos) símbolos de um conflito cultural não deve nos surpreender, como sugere Hunter. Contudo, este sociólogo chama a atenção para o que ele entende ser *“algo novo e excepcional a respeito da relação entre a cultura e a campanha eleitoral contemporânea”* nos EUA, nas décadas do século XIX e início do século XX: a disposição da liderança democrática, em especial a presidência, de “tentar falar diretamente aos eleitores – para inspirar, persuadir, e influenciá-los através de uma retórica popular ou de massa que enuncia imagens idealísticas da república e imagens enobrecedoras do povo americano”, ou seja, uma forma de liderança nacional baseada em oratória popular. Neste novo contexto e método de liderança nos EUA do século XX, as “palavras, não apenas os feitos rivais, as palavras se tornam feitos. Discursos se tornam eventos – eventos que são tão reais quanto uma medida tomada pelo Estado, e assim, falar se torna um ponto de destaque do governo” (HUNTER, 1991, p. 282-283, grifo do autor). A linha retórica sugerida por Robison e habilmente utilizada por Reagan no encontro dos conservadores em Dallas ilustra o uso apropriado das palavras no contexto de um conflito cultural. As importantes conseqüências disso são sublinhadas por Hunter. Uma delas, apresentada pelo sociólogo como a mais extrema, é “a crença de que os dotados no discurso público se tornarão bons líderes governamentais”, o que, para Hunter, faz com que os políticos sejam sempre “vulneráveis ao poder e interesses dos lados opostos da guerra cultural. Eles sempre, e, talvez, cada vez mais terão que competir com os símbolos, ideais e visões de mundo concorrentes” (Ibid., p. 285). Quer sejam sinceros ou cínicos no uso desses símbolos, ideais e visões do mundo, almejam atingir o mesmo objetivo: alcançar suas ambições políticas. Outra conseqüência plausível e intrigante apresentada por Hunter (Ibid., p. 285-286, grifo do autor) diz respeito à própria origem dos elementos constitutivos da retórica neste contexto. No seu entendimento, é o próprio contexto da disputa cultural e não outro fator

*Que provê muito da linguagem* – os slogans, os aforismos – através dos quais todos os candidatos e partidos, quaisquer que sejam, ao menos em parte, se definem. É a guerra cultural contemporânea que estabelece muitos dos parâmetros do debate da campanha dentro dos quais os candidatos e partidos oponentes têm que operar. Na verdade, há algo de uma simbiose em

jogo aqui – os políticos de fato usam os símbolos do conflito cultural para alcançar suas aspirações políticas, mas, ao mesmo tempo, os mecanismos da campanha eleitoral proveem um aparelho por meio do qual os interesses e perspectivas opostos na guerra cultural são levadas adiante.<sup>218</sup>

Assim sendo, neste contexto, políticos situados no polo ortodoxo ou no polo progressista do conflito cultural culminam por recorrer aos mesmos símbolos e códigos para fazer valer perspectivas, valores e interesses opostos ou mesmo irreconciliáveis.

Foi somente a menos de três meses da eleição que a Maioria Moral depositou seu apoio em Ronald Reagan, esperando que ele fosse um verdadeiro evangélico com o qual pudessem contar na Casa Branca, já que Carter havia frustrado as expectativas de seus membros. Falwell (1997, p. 404) descreve sua dedicação pessoal à campanha de Reagan, afirmando que se comprometeu pessoalmente

A representar a causa conservadora e fazer os nossos valores políticos e morais serem ouvidos e melhor compreendidos em todo o país. Eu trabalhei duro para ajudar a organizar e treinar um exército de ativistas conservadores que tomaria as ruas, porta a porta, em favor dessas causas conservadoras e dos candidatos que as representavam.<sup>219</sup>

Em seu artigo “*A New Crusade: a right-wing Christian gird for election race*”, publicado no jornal *Chicago Tribune* em 15 de agosto de 1980, no ápice da disputa pela Casa Branca daquele ano, Bruce Buursma (1980, p.1) avalia que o movimento da Direita Religiosa tinha amplitude suficiente para alterar o resultado do processo eleitoral presidencial, e que Reagan, “o candidato que no momento é a escolha clara dos conservadores” era considerado “como um Moisés que irá liderá-los à saída do deserto da injustiça”, enquanto Jimmy Carter, que havia tornado público o termo “nascido de novo” nas eleições de 1976, era então “rejeitado por alguns da Direita Religiosa como um Judas Iscariotes e um charlatão”.

---

<sup>218</sup> “*That provides much of the language* – the slogans, the aphorisms – through which all candidates and parties, whoever they are, must, at least in part, define themselves. It is the contemporary culture war that establishes many of the parameters of campaign debate within which opposing candidates and parties must maneuver. In reality, there is something of a symbiosis at play here – politicians indeed use symbols of the cultural conflict to realize their political aspirations, but at the same time the mechanisms of electoral politics provide a device through which opposing interests and visions in the culture war are advanced.”

<sup>219</sup> “To representing the conservative cause and to getting our political and moral values heard and better understood across this nation. I worked hard to help organize and train an army of conservative activists who would take the streets, door-to-door, on behalf of those conservative causes and the candidates who represent them.”

Havia sinais, contudo, de que Reagan estivesse fazendo um jogo duplo, pois, como afirma Buursma (1980, p. 1), fora do ambiente conservador das reuniões do seu partido ou de encontros da Direita Religiosa, ele parecia desconfortável quando questionado pela imprensa a respeito de sua fé, e silenciava com respeito à influência prática de suas crenças cristãs em sua vida cotidiana. Em uma conferência de imprensa que antecedeu sua participação no encontro de fundamentalistas em Dallas, por exemplo, Reagan foi inquirido se era um cristão “nascido de novo”. Ao que respondeu que era, no sentido de ter sido submetido a um “batismo voluntário”, resposta não tão profundamente religiosa, digamos, quanto a dada no encontro com os fundamentalistas. Quando o ex-governador da Califórnia, de forma relutante, tornou pública sua declaração de imposto de renda, “foi revelado que ele doou menos de um por cento de seu rendimento bruto corrigido a causas de caridade e religiosas”, uma contribuição bem longe dos dez por cento considerados como orientação bíblica pela maioria dos evangélicos (Ibid., 1980, p.1). Mesmo assim, a figura de Reagan não foi menos considerada por causa disto, e a Maioria Moral continuou apoiando-o. Paul Weyrich, diretor da Comissão para a Sobrevivência do Congresso Livre, um grupo político que cooperou na prática de lobby da Direita Religiosa, afirmou que os conservadores se posicionaram ao lado de Reagan mesmo sabendo que não era um representante perfeito do grupo, mas que apoiava os valores que eles criam. O perdão era garantido ao “ungido dos tradicionalistas”, desde que continuasse a pregar o evangelho político da Direita Religiosa (Ibid., p. 2). À medida que a campanha se aproximava do fim, e até à própria véspera das eleições, importantes meios de comunicação e a maioria dos especialistas em pesquisas consideravam a eleição ainda indefinida. O número de eleitores que haviam decidido seu voto era equivalente entre os principais candidatos, Reagan e Carter. Pesquisadores de opinião e analistas políticos avaliavam que até mesmo os indecisos também pareciam estar divididos (MARTIN, 1996, p. 219). Somente a abertura das urnas e contagem dos votos revelariam o vencedor desta significativa etapa da guerra cultural.

Carter, ascendeu na vida política de forma meteórica e sofreu também um rápido revés, vivenciando, assim, uma das mais dramáticas histórias da vida pública americana. Muitos dos evangélicos que haviam se empolgado com sua campanha rumo ao primeiro mandato, não o viam mais como um representante deles, e não o apoiaram na campanha para a reeleição, pois para estes a presidência dele provou ser um desapontamento para muitos cristãos conservadores. Balmer (2008, p. 79-80) definiu essa reviravolta evangélica como “um dos mais surpreendentes paradoxos da política americana”, e prosseguiu avaliando que “os

anos da presidência de Carter viram o alinhamento dos evangélicos conservadores em um enorme bloco de eleitores, a Direita Religiosa, que, por sua vez, mobilizou-se para derrotá-lo em 1980". No início de seu governo, esperava-se que Carter viesse a ser um dos presidentes da história do país mais envolvidos diretamente com uma agenda religiosa. No entanto, os evangélicos logo notaram que a moral de base protestante que defendiam continuava a diminuir sua influência na nação, enquanto o liberalismo cultural, por outro lado, avançava a passos largos. Sendo assim, eles acreditavam que os

Políticos cristãos (...) deveriam se dedicar a se opor ao humanismo secular no cenário legislativo, mas Carter não compartilhava a mesma opinião. Seu ponto de vista ou religião centrava-se na piedade pessoal, não na moralidade pública. Ele continuou ligado à tradição batista multissecular da separação entre igreja e estado, alegando que não podia impor suas crenças morais sobre o restante da nação. Para os evangélicos conservadores e fundamentalistas, Carter estava no lado errado das guerras de cultura (WILLIAMS, 2010, p. 133-134).<sup>220</sup>

Todas as análises do comportamento eleitoral e pesquisas pós-eleitorais chegaram à conclusão de que uma parcela extremamente representativa do país expressou na urna o seu desejo de mudança nos rumos da nação. Uma interessante consulta pré e pós-eleitoral conduzida pela rede New York Times/CBS revelou que a quinta parte dos eleitores mudou o seu voto nos quatro últimos dias da campanha, e que três quintos desses que mudaram o fizeram de tal forma que Jimmy Carter foi o grande prejudicado. Hadden & Swann (1981, p. 163) destacam que

Atividades de última hora relacionadas aos reféns americanos no Irã serviram para lembrar ao eleitorado de diversas outras coisas que os havia aborrecido sobre a administração Carter. Contudo, em última análise, foi provavelmente o espectro sombrio da inflação que conduziu a maioria dos indecisos a votar de acordo com suas carteiras. Uma pesquisa pós-eleitoral do [Instituto] Gallup não mostrou uma mudança ideológica perceptível para a direita. Os eleitores estavam apenas claramente furiosos, e qualquer um com quaisquer fragilidades sentiu a ira deles.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> "Christian politicians, they thought, should devote themselves to opposing secular humanism in the legislative arena, but Carter did not share that opinion. His view or religion centered on personal piety, not public morality. He continued to cling to a centuries-old Baptist tradition of church-state separation, arguing that he could not impose his moral beliefs on the rest of the nation. To conservative evangelicals and fundamentalists, Carter was on the wrong side of the culture wars."

<sup>221</sup> "Last-minute activities relating to the American hostages in Iran served to remind the electorate of lots of other things that had upset them about the Carter administration. But in the final analysis, it was probably the grim specter of inflation that led the majority of "undecideds" to vote their pocketbooks. A post-election Gallup survey showed no discernible ideological shift to the right. Voters were just plain mad, and anyone with any real vulnerabilities felt their wrath."



Os evangélicos de todo os EUA se mobilizaram para o processo eleitoral de 1980, motivados, ao que parece, por um sentimento generalizado de “revolta conservadora contra a administração Carter” (BROWN, 2002, p. 159). O revés sofrido por Carter o frustrou profundamente, ao ponto de declarar que ele e sua esposa, Rosalynn, se sentiram “arrasados na disputa da reeleição à presidência dos EUA em 1980. Desejávamos realmente mais quatro anos na Casa Branca, e tínhamos muitos planos para nós e para o país. Mas todas essas esperanças de repente se estilhaçaram” (CARTER, 1998, p. 147).

3.2.2 O 1º Mandato de Reagan (1981-1985) Expectativas e Desapontamentos dos Fundamentalistas - Para Winters, não obstante a controvérsia sobre a real contribuição dos votos evangélicos para a eleição de Reagan, “não há dúvida que as preocupações morais que interessavam a Falwell e seus eleitores se tornaram uma parte integral da Revolução Reagan” (WINTERS, 2012, p. 4).<sup>222</sup> De fato, o auge da Maioria Moral (e da NDR como um todo) se deu durante os mandatos de Reagan. Falwell (1997, p. 388-389), por exemplo, ao descrever os avanços da Maioria Moral, afirma que, num período de três anos,

Tivemos um orçamento de dez milhões de dólares, cem mil pastores, padres e rabinos treinados, e vários milhões de voluntários. Em Washington, D.C., por exemplo, em apenas um dia, 569 pregadores que pertenciam à *Ministerial Alliance* de lá se uniram à Maioria Moral e começaram a trabalhar em todo o país com outros voluntários com o objetivo de derrotar uma determinação anti-moral [que havia] na capital do país.<sup>223</sup>

A posse de Reagan se deu em 20 de janeiro de 1981. Apenas 69 dias depois, em 30 de março, o presidente foi vítima de um atentado a bala, enquanto deixava o *Washington Hill Hotel*, na capital do país, após um compromisso público. Seu pulmão foi perfurado por um projétil, porém, o rápido atendimento médico recebido auxiliou na sua recuperação. A forma com que enfrentou o incidente contribuiu significativamente para o aumento de sua popularidade. Reagan lidou habilmente com o Congresso americano, e assim conseguiu a aprovação de projetos para estimular o crescimento econômico do país, frear a inflação,

<sup>222</sup> A “Revolução Reagan” foi o tema dado ao programa inovador que tinha como objetivo revigorar o povo americano, restaurando sua autoconfiança e no país, constituindo um realinhamento político nos EUA que visava políticas conservadoras domésticas e no exterior.

<sup>223</sup> “We had a \$ 10 million budget, 100,000 trained pastors, priests, and rabbis, and several million volunteers. In Washington, D.C., for example, in just one day 569 preachers who belonged to the Ministerial Alliance there joined hands with Moral Majority and began to work with other volunteers across the nation on behalf of defeating an anti-moral ordinance in the nation’s capital.” A *Ministerial Alliance* é uma organização que tem por objetivo congrega pastores evangélicos de denominações para oração, estudo bíblico, confraternização e realização de atividades em comum. MISSION. Disponível em: <<http://www.amema-washdc.org/page/mission>> Acesso em: 25 mar. 2016.

aumentar a oferta de empregos e fortalecer a defesa nacional. O governante da nação conduziu uma política de corte de taxas e despesas do Governo, e se recusou a interrompê-la, mesmo quando os investimentos feitos nas forças de defesa levaram a um amplo déficit. Durante seu mandato testemunhou a restauração de um certo grau de prosperidade no âmbito interno dos EUA e perseguiu uma política externa que tinha como objetivo maior alcançar a “paz por meio da força” no exterior.<sup>224</sup>

Hankins (2008, p. 149) destaca que “em 1980 e durante alguns anos depois disso, o grupo de lobby político dirigido por Falwell atraiu a maior parte da atenção entre os grupos da Nova Direita Religiosa”, mas o historiador declara ser “questionável se a Maioria Moral foi realmente a organização mais importante no movimento”. O que teria contribuído para essa preeminência do televangelista e de sua organização em relação às demais? Brown (1987, p. 158) aponta que um dos fatores que contribuiu para essa preeminência era que Falwell estava sempre

Mais disposto do que muitos outros líderes da Direita Cristã a aparecer em programas de televisão, como o *Crossfire*, da CNN, com oponentes a ele, e mesmo a convidar oponentes a falar em sua igreja e faculdade, que se tornou universidade em 1985. Por exemplo, [Falwell] convidou o Senador Ted Kennedy (democrata, de Massachusetts) em 1983, Jesse Jackson, em 1985, e Mel White, uma destacada ativista homossexual, em 1999, e foi criticado por pastores conservadores por tudo isso.<sup>225</sup>

Essa ousadia na apresentação pública de seus pontos de vista, expondo-se corajosamente ao contraditório, mesmo fora da zona de conforto representada pelos grupos que concordavam com suas perspectivas político-religiosas, transformaram paulatinamente Falwell na “cara” da NDR. E o televangelista assumiu com prazer o rótulo de principal paladino do movimento.

Numa avaliação feita após mais de uma década e meia da eleição de Reagan, Falwell (1997, p. 406) afirmou que à época “a América passou para a direita, política e

<sup>224</sup> RONALD Reagan. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/ronaldreagan>> Acesso em: 09 fev. 2015.

<sup>225</sup> “More willing than many of the other Christian Right leaders to appear on television programs like CNN’s *Crossfire* with those who oppose him, and even to invite opponents to speak at his church and his college, which became university 1985. For instance, he invited Sen. Ted Kennedy (D-Mass) in 1983; Jesse Jackson in 1985; and Mel White, a prominent homosexual activist, in 1999, for all of which he was criticized by other conservative pastors”. Jesse Jackson é um pastor batista, ativista dos direitos civis, ex-senador pelo distrito de Columbia (1991-1997) e candidato à nomeação como candidato à presidência dos EUA pelo partido Democrata (1984 e 1988).”

teologicamente. Os conservadores tornaram-se a maior coalizão de voto em bloco na nação. Havia um novo sentimento de orgulho e esperança no país”. Os cristãos fundamentalistas estavam, de fato, eufóricos com a eleição de seu escolhido e representante. Haberman (2005, p. 241) nota que, após a eleição, os eleitores fundamentalistas que haviam apoiado Reagan e a Maioria Moral acreditavam que “finalmente tinham um Presidente que avançaria a agenda deles para eliminar o aborto, restabelecer a oração nas escolas e tirar o governo das costas das escolas privadas”.

Todavia, houve líderes conservadores que procederam com maior cautela. Ainda que satisfeitos com os resultados alcançados no pleito eleitoral, “advertiram os eleitores que sua cruzada para trazer a nação de volta à sanidade moral estava longe do fim”. Escrevendo para o *Chicago Tribune*, Burrsma (1980, p.2) cita palavras do “inquietante e bombástico” televangelista do Texas, James Robison, dirigidas aos conservadores que haviam se mobilizado durante o processo eleitoral. Para Robison, “se essas pessoas que se posicionaram retornarem para dormir, estamos com problema. Agora é o tempo para permanecer firme”. No mesmo artigo, Buursma também menciona a declaração de Paul Weyrich, que afirmou estar feliz com o primeiro e grande passo dado pela Maioria Moral, mas advertindo que os fundamentalistas “não deveriam esperar nada da administração Reagan. Eles teriam que lutar por todas as coisas que quisessem” (Ibid., p. 2). Todavia, tais advertências de Robison e Weyrich foram desconsideradas por diversos de seus pares da NDR.

Alguns observadores concordaram com aqueles líderes da NDR sobre a avaliação de que as expectativas sobejamente otimistas de perspectivas tradicionalistas não se tornaram realidade inquestionável. Por exemplo, Brown (2002, p. 158) cita uma pesquisa do instituto Gallup realizada em 1982, que mostrou que apenas cerca de metade da população havia ouvido falar a respeito da Maioria Moral. E destaca que dentre esses que tinham conhecimento da organização, as opiniões desfavoráveis a ela ultrapassavam as favoráveis. Em sintonia com Brown, Wuthnow (1988, p. 32) descreve em relação à organização de Falwell, que

Após mais de dois anos de vigorosa cobertura da imprensa, 45 por cento do público americano no final de 1981 ainda desconhecia sua existência, e dos que eram familiares com ela, o sentimento negativo superava as sensações positivas por uma proporção maior do que dois por um. (Apenas 5 por cento dos pesquisados disseram que podiam estar interessados em aderir [ao grupo]). Telespectadores do próprio Falwell foram ligeiramente mais

favoráveis (35 por cento), contudo, aproximadamente a mesma quantidade foi desfavorável (29 por cento), e uma grande minoria não tinha nenhuma opinião (35 por cento).<sup>226</sup>

Logo, Reagan não podia exercer seu mandato considerando que um ressurgimento e envolvimento conservador na política implicava numa verdadeira maioria conservadora na nação, ou no mínimo alinhada com a perspectiva evangélica fundamentalista, que merecesse uma prioridade em sua agenda. A realidade é que, pelo fato da ênfase principal do governo de Reagan ser a economia nacional e a relação com a União Soviética, o presidente americano acabou por negligenciar os temas que eram considerados prioridade pela Direita Religiosa. Para Balmer (2008, p. 121-122),

Isso foi parte de uma estratégia consciente para adiar a ação sobre esses assuntos até que outras prioridades pudessem ser resolvidas. Reagan, por exemplo, recusou-se a promover o Estatuto da Vida Humana, que havia sido proposto em 1981, ou o Ato de Proteção da Família, de 1981, que teriam banido o aborto. O fracasso da administração Reagan em efetivar a agenda da Direita Religiosa da forma tão vigorosa quanto seus líderes tinham todo o direito de esperar que ele faria, criou um forte sentimento de decepção da parte da Direita Religiosa. Paul Weyrich recordou em 1990 que ‘imediatamente após Ronald Reagan ter sido eleito, a administração anunciou que sua agenda social teria que ser adiada por vários anos’. Weyrich disse que iniciou uma conferência telefônica com os líderes da Direita Religiosa na época, e lhes disse: ‘Isso não pode ser tolerado. Se a ideia de que as questões econômicas são mais importantes do que as morais se consolidar, então isso diz algo a respeito do que defendemos’.<sup>227</sup>

A verdade é que estudiosos da presença da religião na vida pública, tais como Martin E. Marty, da Universidade de Chicago, já haviam postulado que a NDR poderia ter uma grande decepção com Reagan, ao afirmar que “com o andamento da campanha, Reagan se

---

<sup>226</sup> “After more than two years of vigorous press coverage 45 percent of the American public was still unaware of its existence in late 1981, and of those familiar with it negative sentiment outweighed positive feelings by a ratio of more than two to one. (Only 5 percent of those polled said they might be willing to join.) Views of Falwell himself were somewhat more favorable (35 percent), but nearly as many were unfavorable (29 percent) and a large minority had no opinion at all (35 percent).”

<sup>227</sup> “This was part of a conscious strategy to defer action on those matters until other priorities could be addressed. Reagan, for example, refused to push for the proposed Human Life Statute in 1981 or the Family Protection Act of 1981, both of which would have outlawed abortion. The failure of the Reagan administration to prosecute the agenda of the Religious Right as vigorously as its leaders had every right to expect that he would create a keen sense of disappointment on the part of the Religious Right. ‘Immediately after Ronald Reagan was elected,’ Paul Weyrich recalled in 1990, ‘the administration announced that its social agenda would have to be postponed for several years.’ Weyrich said that he initiated a conference call with Religious Right leaders at the time, and told them, ‘This cannot be tolerated. If the idea that economic issues are more important than moral issues takes hold, then it says something about what we stand for.’”

distanciava mais e mais da direita religiosa”. As palavras de Marty provaram ser proféticas (apud BUURSMA, 1980, p. 2).

Em 1981, após iniciar suas atividades, a administração Reagan enviou mensagens e sinais para a Maioria Moral, dando a entender que o seu objetivo principal era a economia. Como bem identificou Banwart (2003, p. 150),

O presidente Reagan não desejava ‘desperdiçar’ capital político precioso satisfazendo os conservadores sociais. Ele tinha itens mais importantes em sua agenda, tais como cortar impostos e tratar de forma séria o ajuste da economia. No início da presidência de Reagan, ele se concentrou nas questões econômicas mais do que nas sociais, frustrando a liderança da Maioria Moral, mas dando a eles pouca escolha a não ser se sentar e assistir. Efetivamente, durante 1981, Reagan ‘não se confrontou com qualquer das questões sociais importantes como aborto ou oração nas escolas porque sua prioridade era aprovar o corte de impostos’.<sup>228</sup>

Durante o seu governo, Reagan não voltaria a demonstrar interesse político em contribuir efetivamente para uma emenda contra o aborto ou pelo retorno da oração nas escolas públicas. Ralph Reed, que foi o primeiro diretor executivo da *Christian Coalition*, deplorou o fato de que “os religiosos conservadores tinham sido enrolados pela Casa Branca e nem mesmo perceberam isso” (apud HABERMAN, 2005, p. 252-253). A Maioria Moral havia se unido ao partido Republicano por causa das questões sociais que defendiam em comum. Contudo, a ala fiscal do partido comandou a política pública, alegando que a situação econômica do país exigia essa prioridade. Segundo William Martin (2009, p. 312), vários participantes da NDR olharam para Ronald Reagan como o seu “salvador”, mas, no final, “precisavam mais dele do que ele precisava deles, e tanto ele quanto a Direita Religiosa sabiam disso”. Restavam poucas opções aos fundamentalistas da Maioria Moral caso não se sentissem satisfeitos e apoiados em sua plataforma com a atuação de seu presidente.

Outra ação de Reagan que decepcionou a Maioria Moral foi a nomeação da juíza liberal Sandra Day O’Connor para a Suprema Corte Federal dos EUA, ocorrida em 1981. Muitos líderes fundamentalistas haviam denunciado a referida juíza por seu apoio à Emenda

---

<sup>228</sup> “President Reagan did not want to ‘waste’ precious political capital appeasing social conservatives. He had more important items on his agenda, such as cutting taxes and getting serious about fixing the economy. In Reagan’s early presidency, he focused on economic issues rather than social issues, frustrating leadership in the Moral Majority but giving them little choice but to sit and watch. Sure enough, throughout 1981, Reagan “did not pursue any of the important social issues like abortion or school prayer because his first priority was getting his tax cuts passed.”

dos Direitos Iguais e ao aborto. Antes de nomeá-la oficialmente, Reagan entrou em contato com Falwell, tentando convencê-lo de que a juíza era uma conservadora decente, e solicitando que o televangelista não fizesse qualquer comentário em público antes do encerramento das audições no Senado que avaliariam a candidata à Suprema Corte. Embora relutante, Falwell não se pronunciou em público, mas sua organização se fez representar por um dos seus líderes, Carl Thomas, que compareceu ao programa *Night Line* e fez aberta oposição à indicação do presidente. De acordo com Marley (2006, p. 858), Falwell teria repreendido a Thomas, alegando que ter acesso ao presidente era mais importante do que uma nomeação à Suprema Corte. Esse caso fez com que a alegada amizade entre Falwell e Reagan fosse contestada, pois o pregador teria razões para estar aborrecido com o presidente que a Maioria Moral havia ajudado a colocar na Casa Branca.

Os fundamentalistas também se frustraram com a manutenção da política de não isenção de impostos para as escolas religiosas privadas. Uma das principais declarações de Reagan que despertou o interesse da Maioria Moral antes das eleições, encontrava-se em um impresso oficial de campanha do então candidato, em que afirmava discordar do poder que a Receita Federal possuía de revogar a isenção de impostos para escolas evangélicas – privadas - que adotavam políticas de discriminação racial, supostamente por convicções religiosas. Banwart (2003, p. 153) assinala que os fundamentalistas religiosos criam que “a eleição de Reagan à presidência em 1980 sinalizava o início de uma década em que o aborto e a pornografia seriam proibidos, a oração institucionalizada retornaria às escolas públicas, e, talvez o mais importante, que as escolas cristãs poderiam operar livres da perseguição da Receita Federal”. Realmente Reagan sinalizou positivamente às expectativas fundamentalistas. Em janeiro de 1982 o Departamento de Justiça e Tesouro dos EUA reverteu as revogações anteriores e voltou a enquadrar a *Bob Jones University* na categoria de instituições acadêmicas isentas de impostos. Essa ação foi seguida de rápidas e violentas manifestações de defensores dos direitos civis, que atacaram o governo de Reagan, acusando-o de estar promovendo discriminação racial com dinheiro dos impostos dos contribuintes. Surpreendido pelas consequências negativas da ação tomada, o presidente cedeu, e buscou refrear os protestos, “submetendo ao Congresso uma lei para proibir isenções de taxas para instituições acadêmicas que discriminassem com base na raça”. Essa atitude de Reagan foi como um verdadeiro tapa no rosto da Maioria Moral, confirmando que o presidente não estava disposto a sofrer perda de apoio popular para atender aos anseios dos fundamentalistas

religiosos. A lei, que finalmente chegou à Suprema Corte, foi confirmada com a discordância de apenas um juiz do colegiado (BANWART, 2003, p. 153-154).

Por atitudes como essas, era compreensível que a Maioria Moral estivesse desapontada com “a falha da administração Reagan em dar forte apoio” aos seus objetivos morais e sociais. Martin assinala que os líderes da NDR, dentre eles os da Maioria Moral, não obstante a atenção que conseguiram da mídia, a mobilização de uma multidão de evangélicos ao longo da campanha e os milhões de votos conservadores que conquistaram, “nunca desenvolveram técnica e organização política suficientemente efetiva para terem muita influência real” no governo (MARTIN, 2009, p. 312-313).

Conscientes de sua incapacidade de influenciar as operações do governo, os fundamentalistas não perderam tempo, e iniciaram uma série de ações públicas independentes, para combater os males identificados como atuantes no âmbito da sociedade americana, buscando efetivar, assim, a agenda que defendiam. Na cidade de San Francisco, na Califórnia, por exemplo, o foco da Maioria Moral foi a homossexualidade, que tentaram criminalizar (BANWART, Opus cit, p. 150). Outro alvo da organização de Falwell foi o que reputavam como imoralidade na TV. Na primavera de 1981 a Maioria Moral planejou boicotes aos patrocinadores de programas que consideravam ofensivos aos telespectadores. O que eles queriam fazer era “purificar a televisão de tudo que consideravam uma abominação aos olhos de Deus” (STEIN, 1981, p.1).

A Maioria Moral também buscou derrubar a legislação que legaliza o aborto, sem aguardar a ajuda do presidente Reagan. Falwell estava convicto de que a única maneira de alcançar esse intento era através de uma emenda constitucional, algo que seria muito difícil, à luz do cenário político que se desenhava em 1981. Para driblar os obstáculos, o televangelista encaminhou um projeto de lei contra o aborto chamado “Lei da Vida Humana”, no qual se afirmava que a vida começa na concepção e que um feto é uma pessoa viva. O referido projeto, no entanto, nunca foi transformado em lei. Todavia, a luta contra o aborto estava longe de se encerrar. Nos anos de 1982 e 1983 a organização de Falwell tentou, então, encaminhar uma emenda constitucional que contasse com o apoio de Reagan. Porém, o presidente americano demonstrou repetidamente que não estava trabalhando a favor da agenda da Maioria Moral com a mesma força que dispensava ao corte de impostos e à ampliação dos recursos para despesas militares (HABERMAN, 2005, p. 250-251).

A Maioria Moral igualmente buscou atuar de forma independente para restabelecer a oração nas escolas públicas. Líderes evangélicos e demais conservadores religiosos tentaram o apoio do presidente para uma proposta de lei parlamentar nesse sentido. “Porém, Reagan se recusou a entrar no jogo, e comprometer capital político que pudesse custar-lhe a [aprovação da] redução de impostos”. Um aliado da presidência no Senado até submeteu uma emenda constitucional, mas tal atitude foi considerada por muitos como uma encenação política. E,

Apesar da comissão judiciária do Senado ter organizado audições, o presidente Reagan permaneceu fora da briga. Ele não usou o *bully pulpit* da presidência para exortar a aprovação da emenda. Quando o Senado deliberou, faltaram 11 votos para a aprovação (BANWART, 2003, p. 150-151)<sup>229</sup>.

Estes fatos aqui relatados, ocorridos durante o primeiro mandato de Reagan, servem para demonstrar o abalo nas expectativas que a organização de Falwell havia depositado sobre a gestão do presidente Republicano, e proporcionam um vislumbre do penoso clima político que os fundamentalistas teriam que enfrentar para ver seus alvos políticos efetivados no país.

3.2.3 A Reeleição e o 2º Mandato de Reagan (1985-1989) – Wuthnow (1987, p. 28) destaca que dados levantados à época pelo instituto de pesquisas Gallup indicaram que os cristãos fundamentalistas possuíam uma propensão maior a se registrarem para votar do que os não-fundamentalistas, e que em sua maioria eles eram inclinados a optar por um candidato da mesma linha religiosa. Estas características eram marcantes em particular entre os evangélicos do Sul dos EUA, que haviam experimentado um “renascimento político” desde 1976, especialmente em 1980. E a mobilização política continuou a indicar que os fundamentalistas estavam apoiando Ronald Reagan na campanha para reeleição presidencial de 1984. Como bem sintetiza Balmer (2008, p. 124),

O fato dos Reagans não frequentarem regularmente a igreja, e a revelação de que Nancy Reagan consultou um astrólogo na formulação da agenda de seu esposo pode ter erodido o apoio entre alguns eleitores religiosos. Mas Reagan ocultou [o fato], e eles fizeram o mesmo.<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> “Although the Senate Judiciary Committee held hearings, President Reagan stayed out of the fight. He did not use the ‘bully pulpit’ of the presidency to exhort the passage of the amendment. When the Senate voted, it fell eleven votes short of passage.”

<sup>230</sup> “The failure of the Reagans regularly to attend church and the revelation that Nancy Reagan consulted an astrologer in the formulation of her husband’s schedule might have eroded support among some religious voters. But Reagan shrugged it off, and so did they.”



Apesar do presidente ter desapontado a Maioria Moral, a maior parte dos desse movimento contribuiu para a vitória significativa de Reagan (com 59% do voto popular) contra Walter Mondale, que havia sido vice-presidente de Jimmy Carter. Balmer (2008, p. 122-123) registra Mondale declarando no primeiro debate presidencial:

‘Eu não sei se nasci de novo, mas sei que nasci numa família cristã’. Assinalando que seu pai havia sido um pastor metodista, Mondale disse: ‘Eu tenho uma fé religiosa profunda’. Esta afirmação – e a percepção de Mondale de que tal afirmação era necessária ou, no mínimo, poderia ajudá-lo politicamente – sugere que o estilo Jimmy Carter de afirmação religiosa ainda era parte predominante do léxico dos candidatos presidenciais durante a década de 1980. Mondale, no entanto, percebeu os perigos de tais declarações. No mesmo debate ele criticou a ‘tendência crescente para tentar usar politicamente a própria interpretação pessoal de fé de alguém’, e denunciou de forma especial qualquer tentativa de ‘usar as entidades do governo para impor estas perspectivas sobre os outros’.<sup>231</sup>

Apesar dos argumentos de Mondale, os conservadores (e dentre eles os fundamentalistas), que na opinião de Falwell (1997, p. 406), haviam se tornado o maior bloco eleitoral do país, permaneceram ao lado do Partido Republicano, participando efetivamente da reeleição de Reagan e de diversos outros representantes da perspectiva conservadora.

Em 1986, durante o seu segundo mandato, Ronald Reagan conseguiu concretizar um dos seus principais objetivos na área econômica, a saber: a revisão dos impostos sobre os rendimentos, que resultou na isenção de milhões de pessoas de baixa renda. Por sua vez, em relação à política externa, o presidente reeleito buscou alcançar a “paz pela força”. Durante seus dois mandatos ele não só aumentou os gastos com a defesa em 35 por cento, mas trabalhou no sentido de melhorar as relações com a URSS. Em encontros históricos com o líder soviético Mikhail Gorbachev, Reagan negociou um tratado que viria a eliminar os mísseis nucleares de médio alcance dos dois países. O presidente também declarou guerra ao terrorismo internacional, enviando bombardeiros americanos contra a Líbia, após o aparecimento de evidências de que aquele país estava envolvido no ataque a soldados americanos em um clube noturno em Berlim Ocidental. Durante a guerra Irã-Iraque, Reagan

---

<sup>231</sup> “‘I don’t know if I’ve been born again, but I know I was born into a Christian family,’ Mondale declared in the first presidential debate. Noting that his father had been a Methodist minister, Mondale said, ‘I have a deep religious faith.’ That statement – and Mondale’s perception that such a statement was necessary or at least might help him politically – suggests that the Jimmy Carter style of religious declaration was still very much part of the lexicon of presidential candidates during the 1980s. Mondale, however, perceived the dangers of such declarations. In the same debate, he criticized the ‘growing tendency to try to use one’s own personal interpretation of faith politically,’ and he especially denounced any attempt ‘to use the instrumentalities of government to impose those views on others.’”

manteve a livre circulação de petróleo no Golfo Pérsico por meio do envio de escoltas navais ao local. Também deu apoio às insurgências anticomunistas na América Central, Ásia e África. De forma geral, os anos da administração Reagan testemunharam a restauração da prosperidade, e, aparentemente, o objetivo da paz pela força estava se concretizando.<sup>232</sup> A administração Reagan concordou em vender armas de forma secreta ao Irã, no caso denominado “Irã-Contras”, com o objetivo de apoiar o país na guerra contra o Iraque. Balmer assevera que em troca “os iranianos iriam libertar reféns americanos, e o lucro com a venda de armas financiou as atividades dos *contras* da América Central, em desrespeito à legislação do Congresso que proibia o apoio a forças insurgentes na América Central”. Reagan, a quem em certa ocasião a Deputada do Colorado Patrícia Schroeder se referiu como o “presidente teflon”, não foi severamente atingido por esse escândalo, não obstante o indiciamento de conspiração, fraude e roubo de fundos do governo ter recaído sobre diversos de seus assistentes (BALMER, 2008, p. 123). Na política, após a já mencionada polêmica com a nomeação da juíza liberal Sandra Day O’Connor para a Suprema Corte, Reagan, de acordo com Lambert, deslocou a Corte para a direita, ao indicar William Rehnquist como juiz presidente em 1986, além de nomear os conservadores Antonin Scalia e Anthony Kennedy para aquele colegiado (LAMBERT, 2008, p. 208). O site oficial da Casa Branca afirma que, ao final dos seus dois mandatos, o presidente Ronald Reagan

Viu com satisfação as realizações de seu programa inovador, conhecido como Revolução Reagan, que almejava revigorar o povo americano e reduzir o grau de dependência do governo. Ele achou que tinha cumprido sua promessa da campanha de 1980 de restaurar ‘o grande, urro confidente do progresso, crescimento e otimismo americanos’.<sup>233</sup>

De fato, ao final da administração Reagan, os EUA desfrutavam de um período de paz e prosperidade, sem recessão ou depressão. Todavia, com relação aos anseios compartilhados pela Maioria Moral e demais grupos da NDR, a efetivação de sua agenda permaneceu consideravelmente aquém do desejado. O ex-assistente da Casa Branca, Oliver North, um dos acusados no caso “Irã-Contras”, declarou, em defesa de Reagan que “mesmo um presidente forte, de pensamento adequado, temente a Deus não pode sozinho alcançar seus

---

<sup>232</sup> RONALD Reagan. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/ronaldreagan>> Acesso em: 09.fev. 2015.

<sup>233</sup> “Viewed with satisfaction the achievements of his innovative program known as the Reagan Revolution, which aimed to reinvigorate the American people and reduce their reliance upon Government. He felt he had fulfilled his campaign pledge of 1980 to restore ‘the great, confident roar of American progress and growth and optimism’” RONALD Reagan. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/ronaldreagan>> Acesso em: 09 fev. 2015.

objetivos, já que eles podem ser facilmente frustrados e rejeitados pelo poder do Congresso” (apud CAPPS, 1990, p. 53). Porém, em grande parte a agenda fundamentalista não foi cumprida devido ao fato que, por um lado, o próprio presidente pouco se esforçou para propô-la, e por outro, devido à pouca capacidade efetiva de influência e pressão política dos fundamentalistas, de modo a fazer com que Reagan atendesse aos seus interesses (HABERMAN, 2005, p. 235). Contudo, a Maioria Moral permaneceu leal ao seu presidente “em meio à turbulência e escândalos do segundo mandato de Reagan”, que deixou o cargo em 20 de janeiro de 1989 fazendo de George H. Bush, seu vice-presidente, o seu sucessor na Casa Branca, e quase alcançando “o status de ícone entre muitos evangélicos americanos, apesar do fato de ter falhado em cumprir suas promessas centrais” feitas aos fundamentalistas (BALMER, 2008, pp. 124).

### **3.3 “O sonho acabou”?: a criação da *Liberty Federation* e o fim da Maioria Moral**

3.3.1- *Liberty Federation*: justificativas oficiais e as razões plausíveis para o fim da Maioria Moral - A *Liberty Federation* foi a organização criada por Falwell em 1986 para ser o novo braço político da NDR, e a Maioria Moral foi incorporada nela, permanecendo temporariamente como uma entidade distinta, mas sob a jurisdição mais ampla desta nova organização, até ser finalmente dissolvida cerca de dois anos depois (FOERSTEL, 1998, p. 233). De acordo com Snowball (1991, p. 154),

Não havia nada de singular a respeito da *Liberty Federation*. Ela nunca estabeleceu uma identidade que fosse, de qualquer forma, separada de sua organização predecessora. Os escritórios, equipe, listas de endereços, computadores, jornal e diretores executivos da Maioria Moral foram todos transferidos, intactos, para a *Liberty Federation*. À exceção da mudança do termo ‘Maioria Moral’ por ‘*Liberty Federation*’ na logomarca e a mudança no papel timbrado da organização, a única diferença apreciável foi a criação da *Liberty Alliance*, que Falwell descreveu como um braço educacional e de lobby da *Federation*.<sup>234</sup>

O fato é que em 1987 Jerry Falwell deixou a posição de líder formal da Maioria Moral, apesar de ter continuado a manter um papel ativo e visível até a sua efetiva

---

<sup>234</sup> “There was nothing unique about the Liberty Federation. It never established an identity that was, in any way, separate from that of its predecessor organization. The office space, staff, mailing lists, computers, newspaper, and executive officers of the Moral Majority were all transferred, intact, to the Liberty Federation. Except for changing the term ‘Moral Majority’ to ‘Liberty’ in the newspaper’s logo and changing the organization’s letterhead paper, the only appreciable difference was the creation of the Liberty Alliance, which Falwell described as an educational and lobbying arm of the Federation.”

organização. Em 11 de junho de 1988, ele anunciou o encerramento das atividades da Maioria Moral. O televangelista de Lynchburg louvou a organização por ter estimulado os fundamentalistas religiosos a se envolverem no processo político, e porque há dez anos antes “sentávamos em nossas fortalezas e disparávamos nossos canhões ao invés de nos assentarmos e debatermos as coisas de forma sensata” (apud CAPPS, 1990, p. 54). Se de fato, conforme sugere Snowball (1991, p. 154), não havia nada de original na *Liberty Federation*, quais foram, então, as razões e os fatores verdadeiros que levaram ao fim da Maioria Moral? Analisemos brevemente as explicações dadas por Falwell a propósito da paulatina extinção da Maioria Moral e os possíveis motivos reais para o surgimento da *Liberty Federation*.

Na versão otimista, oficialmente apresentada pelo televangelista, teriam sido basicamente três as causas motivadoras para o encerramento das atividades da Maioria Moral. A primeira causa que ele destaca é que os objetivos estabelecidos para a organização teriam sido cumpridos, afirmando que “nosso alvo foi alcançado (...) a Direita Religiosa está solidamente estabelecida em seu lugar e (...) os conservadores religiosos na América agora estão estabelecidos para permanecerem firmes” (apud ALLIT, 2003, p. 198). Numa avaliação posterior, Falwell (1997, p. 425) afirmou que a Maioria Moral não era mais necessária, “e quando foi desfeita estava forte e saudável”. E completou seu testemunho, declarando:

Eu não me arrependo de ter gasto oito anos, 1979-1987, como os gastei. Os conservadores religiosos se tornaram uma parte do tecido político na América, e sempre serão. Parecia que fomos bem-sucedidos nas primeiras fases de nossa tarefa. A América estava mudando de atitude. Graças a Deus que nós, como uma nação, estávamos nos dirigindo novamente para direção correta, ao menos naquele momento.<sup>235</sup>

Considerando que a organização havia realizado plenamente sua missão, ela não possuía mais razão para continuar existindo, de acordo com Falwell. No entanto, somava-se a essa uma segunda justificativa. Falwell defendeu repetidas vezes que a dissolução de sua organização não constituía um recuo, mas, sim, um avanço, uma ampliação do raio de ação, pois, “os interesses correntes da Maioria Moral haviam ultrapassado os limites estabelecidos no seu estatuto original e implicados no seu nome” (SNOWBALL, Opus cit, p. 154). Portanto, uma nova organização permitiria ao televangelista “falar claramente de uma gama

---

<sup>235</sup> “I do not regret spending the eight year, 1979-1987, as I had spent them. Religious conservatives had become a part of the political fabric in America, and ever shall be. It seemed we had succeeded in the first stages of our task. America was turning around. Thank God we were, as a nation, headed in the right direction once again, at least for the moment.”

mais ampla de questões” (TAMNEY, 1992, p. 124-125). Falwell deixa isto claro em uma palestra realizada no Clube de Imprensa Nacional, em janeiro de 1986, ao afirmar que

No curso dos últimos sete anos, nos encontramos atraídos por questões e conflitos que não foram antecipados em 1979 ... muitas pessoas sentiram que o nome e estatuto da Maioria Moral não são amplos o suficiente para cobrir muitas dessas questões domésticas e internacionais. Portanto, gastamos meses discutindo esse problema com nossos líderes nacionais e estaduais. O resultado final foi a formação de uma nova organização que nomeamos de *Liberty Federation* (apud SNOWBALL, 1991, p. 154)<sup>236</sup>.

Esta mesma urgência na “ampliação do discurso político” foi notada por Winters ao reproduzir uma passagem de um artigo de Falwell publicado no *Liberty Report*, informativo que substituiu o *Moral Majority Report*, onde se lê o televangelista afirmando: “desejamos continuar a ser o porta-estandarte para os valores tradicionais americanos. Mas é hora de ampliar nossos horizontes também” (apud WINTERS, 2012, p. 293). Interessante notar que ao falar de “ampliação de horizontes” Falwell tinha em mente questões – como a segurança nacional - que para muitos de seus seguidores não constituíam uma agenda especificamente moral. Obviamente, Falwell não só discordou de tal interpretação, como reforçou a urgência da mudança, informando claramente aos seus leitores, no mesmo artigo, que o novo braço político da NDR tinha como um de seus propósitos “ampliar nossos objetivos. Estamos alcançando novos horizontes, expandindo nosso campo, nos tornando mais internacionais, não apenas americanos” (apud Ibid., p. 293). O que estava em pauta na dissolução da Maioria Moral e na fundação da *Liberty Federation* era justamente a perspectiva de incorporar no discurso da nova organização e da NDR temas relacionados à política externa e à segurança dos EUA e, conseqüentemente, promover ações capazes de influenciar a tomada de decisões de agências públicas americanas responsáveis pela elaboração e implementação de política externa e ações estratégicas no exterior.

Isto fica claro em um texto de Jerry Falwell reproduzido por Anderson. Nele o pregador indica os elementos da nova agenda política que caberiam à *Liberty Federation* difundir e consolidar politicamente:

---

<sup>236</sup> “In the course of the past seven years, we have found ourselves drawn into issues and conflicts which were not anticipated in 1979 ... many persons have felt that the Moral Majority name and charter are not broad enough to cover many of these domestic and international issues. We have therefore spent months discussing this problem with our national and state leaders. The end result has been the formation of a new organization which we have named the Liberty Federation.”

Questões como ajuda aos *contras* nicaraguenses, resistência ao comunismo em Taiwan, nas Filipinas e América do Sul, e apoio à Iniciativa de Defesa Estratégica (IDE) do presidente Reagan. Então, o nome mudou, mas as prioridades permanecem as mesmas. Isto tem mostrado um interesse especial em relações exteriores, não em auxiliar os necessitados e estimular maior assistência aos pobres e carentes no exterior, mas em encabeçar uma campanha anticomunista. A prioridade não são os famintos do Corno da África, mas a América Central em conflito. Sua influência é vista na indicação de embaixadores e na política americana para programas de planejamento familiar (apud ANDERSON, 1986, p. 27)<sup>237</sup>.

Admitir o fracasso na implementação, em território nacional americano, da agenda pró-moral da Maioria Moral durante o período Reagan, certamente seria vergonhoso. Tudo indica que Jerry Falwell preferiu justificar o encolhimento da participação na cena política nacional sugerindo um passo à frente em direção à internacionalização dos horizontes de sua própria organização.

No outono de 1986 Jerry Falwell apresentaria uma terceira justificativa, ao começar a dar sinais de que estaria se sentindo fatigado da atividade política: sua necessidade de retornar ao exercício do ministério pastoral. O televangelista afirmou estar cansado das constantes viagens, que chegaram a mais de 400 mil milhas em 1985. “Eu acho que agora quando há milhares de pastores e líderes cristãos envolvidos” declarou Falwell em uma entrevista, “posso compartilhar essa liderança, e deixar de negligenciar meu chamado principal – que é o ministério do evangelho”. E completou afirmando: “Não estou recuando do combate, estou criando uma nova ênfase na minha vida” (...) “Minha ênfase será mais reconhecível no púlpito e em questões espirituais” (apud WINTERS, 2012, p. 296).

Mas nem todos concordaram com esses pontos-de-vista, e mencionaram outras razões, que entenderam como sendo mais plausíveis do que as justificativas oficiais para o encerramento das atividades do movimento de Falwell. A primeira delas seria a falha em conseguir cumprir os principais pontos da agenda da organização. Martin assinala que a saída de cena da Maioria Moral foi uma maneira de salvar a imagem tanto da organização quanto de Falwell, pois ambos deixariam “uma arena na qual não estavam mais sendo eficientes”

---

<sup>237</sup> “Issues such as aid to Nicaraguan *contras*, resistance to Communism in Taiwan, the Philippines and South America, and support for President Reagan’s Strategic Defence (sic) Initiative (SDI). So, the name has changed but the priorities may remain the same. It has shown a special interest in foreign affairs; not in assisting the needy and urging greater assistance to the poor and deprived overseas, but in spearheading an anti-communist campaign. The priority is not the famished Horn of Africa but embattled Central America. Its influence is seen in the appointment of Ambassadors and in US policy towards family planning programmes.”

(MARTIN, 2009, p. 313). A tentativa de conseguir vitórias legislativas significativas para a agenda “pró-moral, pró-família” havia fracassado. Swatos (1998, p. 515) pontua que, na realidade, a Maioria Moral

Não era tão poderosa quanto Falwell havia afirmado. O fato de possuírem 2 ou 3 milhões de seguidores foi desmentido, a reivindicação de que a Maioria Moral era um amplo grupo de base, e as sugestões de que ela tinha uma diversidade religiosa de seguidores também foram desmentidos. Os membros de sua Maioria Moral eram na sua maioria Batistas do Sul.<sup>238</sup>

A segunda justificativa plausível apresentada para a dissolução da Maioria Moral foi a diminuição da rigidez e animosidade na guerra cultural. Em 1985 a metáfora de guerra havia praticamente desaparecido do periódico mensal *Moral Majority Report*, órgão noticioso da organização de Falwell. Em uma análise feita por Snowball (1991, p. 143), o autor registra o declínio da linguagem de conflito em seu conteúdo, informando que

Em 1980, 10,3 % de todos os artigos continham imagens de guerra no título, subtítulo, cabeçalhos internos, citações, primeiro ou último parágrafo. Em 1981, cresceu para 21,2 %, e a frequência culminou em 1982 com 25,4 %. Um declínio constante se seguiu: 19,6 % em 1983, 8,9 % em 1984 e 4,9 % em 1985.<sup>239</sup>

Snowball (Ibid, p. 144) verifica que nos dois últimos anos do referido periódico houve um declínio vertiginoso, que chegou a 91 por cento, no uso da linguagem metafórica de guerra principalmente em textos relacionados ao governo e política. A razão para a impactante diminuição é relacionada a dois fatores. O primeiro, um “profissionalismo crescente do [*Moral Majority*] Report”. Para aumentar o *ethos* e reputação do periódico, enquadrando-o na categoria de um fórum legítimo, os editores passaram a adotar uma linguagem mais literal, abandonando a retórica fervorosa fundamentalista. Isso deve ter contribuído para o arrefecimento da sensação de perigo da parte de seus leitores. O segundo fator para a mudança no estilo da literatura “foi que Falwell adquiriu uma nova legitimação política que tornou desnecessária a guerra ao sistema”. O televangelista passou a se sentir seguro, e até mesmo um *insider* no ambiente político americano, a ponto de ter frequentes

---

<sup>238</sup> “Was not as powerful as Falwell had stated. The 2 or 3 million following was disproved; the claim that the Moral Majority was a large grassroots group and suggestions that it had a religiously diverse following were disproved as well. His Moral Majority members were mostly southern Baptists.”

<sup>239</sup> “In 1980, 10.3 percent of all articles contained war imagery in the title, subtitle, internal headings, block quotations, first paragraph, or last paragraph. In 1981, this grew to 21.2 percent, and the frequency peaked in 1982 at 25.4 percent. A steady decline followed: 19.6 percent in 1983, 8.9 percent in 1984, and 4.9 percent in 1985.”

encontros públicos com personalidades reconhecidamente liberais, como o Senador Democrata Edward Kennedy. Pode-se dizer que “Falwell era de tal modo parte integrante do cenário político, que suas declarações e conquistas políticas não eram mais vistas como dignas de notícia”. O declínio progressivo do uso de metáforas implica que a Maioria Moral estava enxergando o mundo como menos hostil com o passar do tempo (SNOWBALL, 1991, p. 145).

Uma terceira explicação admissível para o fim da Maioria Moral teria sido a diminuição das doações recebidas pela organização, em virtude da menor sensação de perigo e em consequência de escândalos ocorridos com televangelistas. No final do segundo mandato do presidente Ronald Reagan, as organizações da NDR pareciam se encontrar em fase de declínio. Pode-se chegar à conclusão que os doadores não mais entendiam que a nação estivesse na mesma situação de perigo moral em que supostamente se encontrava no início da década, quando Reagan assumiu a presidência. Então, a base financeira da Maioria Moral erodiu, especialmente quando se tornou parte da *Liberty Federation*, antes de ser totalmente dissolvida cerca de dois anos depois. Logo, as dificuldades financeiras teriam sido o fator de maior influência na decisão da liderança de dissolver a organização em 1988 (WILCOX & ROBINSON, 1996, p. 96).

As doações para a Maioria Moral alcançaram seu ponto mais elevado em 1984. Em 1988 o retorno financeiro da parte daqueles na lista de endereços da organização não estavam pagando nem mesmo os custos administrativos do seu uso (TAMNEY, 1992, p. 124-125). Winters considera que os conservadores que tinham a responsabilidade de captar doações para as organizações da NDR perceberam que os temas mais tradicionais, que eram os principais motivadores de ofertas, como o retorno de oração nas escolas públicas e o aborto, haviam perdido parte de seu impacto, como visto anteriormente. Richard Viguerie assinala que temáticas como “defesa internacional” e apoio aos “contras” eram as mais propensas a estimular contribuições naquele momento, e, “consequentemente, questões sociais gerarão menos interesse do que essas outras questões”. Para Winters (2012, p. 294-295), “essa foi uma admissão condenatória de que a administração Reagan havia falhado em ser efetiva em questões centrais à agenda da direita religiosa”.

Outro fato que influiu na queda brusca da contribuição financeira para as causas da Maioria Moral, de outros grupos da NDR e de diversos empreendimentos de pastores



protestantes, foi uma onda de escândalos financeiros e sexuais envolvendo líderes evangélicos no final da década de 80. Um caso exemplar foi o ocorrido com o casal Jim e Tammy Faye Bakker, da igreja Assembleia de Deus. Diferentemente de Falwell, eles não eram adeptos do fundamentalismo, mas pentecostais, e propagadores da teologia da prosperidade.<sup>240</sup> Os Bakkers construíram um conglomerado de empresas religiosas, denominado *PTL Ministries* (sigla em inglês para *Praise The Lord Ministries*). Em seu programa de TV, *The PTL Club*, afirmavam para seus telespectadores que aqueles que “contribuíssem para a obra do Senhor” através do *PTL Ministries* seriam ricamente recompensados por Deus. Winters afirma que “o Evangelho da Prosperidade certamente recompensou os Bakkers. Eles construíram um grande império, que tinha como peça central o *Heritage USA*, um enorme parque temático cristão em Carolina do Sul, que arrecadou 126 milhões de dólares em 1986” (WINTERS, 2012, p. 306). Em 1987 esse império incluía, além do parque temático, que era um tipo de Disneylândia evangélica, uma rede via satélite com 13 milhões de telespectadores. De 1984 a 1987 o *PTL Ministries* vendeu títulos do *Heritage*, denominados “membrosia para toda vida”, que concediam aos proprietários o direito a três noites de estadia por ano em um luxuoso hotel no referido parque. O casal, que viria a divorciar-se em março de 1992, foi acusado “de mau gosto extravagante – de possuir várias casas enormes, escolhidas de forma opulenta, de ter uma casa de cachorro carpetada e com ar-condicionado, de melodrama pegajoso em suas aparições e performance” (HARDING, 2000, p. 248).

Em março de 1987, de forma repentina, Jim Bakker renunciou ao seu próspero ministério, depois de admitir um “encontro sexual impróprio”, ocorrido em 1980, com a secretária de sua igreja, Jessica Hahn, a quem havia tentado silenciar com a quantia de 279 mil dólares, pagos com fundos do *PTL Ministries*, de modo a impedir a alegação de Hahn de que ele e um amigo a haviam sequestrado. Posteriormente Baker também confessou ter vivido relacionamentos homoafetivos, prática altamente reprovável no seu ambiente religioso. Já a sua esposa Tammy, foi internada em uma clínica para tratamento de dependência de drogas. Além da má conduta sexual, os Bakkers também foram acusados de desvios financeiros. De acordo com o processo acusatório, o casal vendeu dezenas de milhares dos “títulos para toda vida”, mas, do gigantesco projeto, apenas completaram a construção de um hotel com 500 quartos. As instalações, logicamente, não acomodavam todos que tinham direito a utilizá-las,

---

<sup>240</sup> A teologia da prosperidade, também chamada de “evangelho da prosperidade”, é uma crença religiosa, especialmente entre alguns grupos protestantes neopentecostais, de que a prosperidade financeira, física (saúde) e familiar são a vontade de Deus para todos os que creem nele, e que a fé, declaração positiva e as doações (especialmente para ministérios neopentecostais) aumentarão estes benefícios na vida dos que contribuem.

sendo que os recursos levantados foram mais do que o dobro do necessário para construir a estrutura que se encontrava disponível. Do dinheiro recebido, boa parte foi para cobrir as despesas do *Heritage USA*. No entanto, Jim Bakker embolsou 3,4 milhões de dólares (WINTERS, 2012, p. 313).

No final de março de 1987, Falwell, não obstante ser um fundamentalista e contrário à vertente pentecostal do protestantismo, foi convidado e aceitou assumir o controle do *PTL Ministries*, para tentar salvar a empresa evangélica e abafar o escândalo, que abalaria não somente o pentecostalismo, mas todos os empreendimentos evangélicos. Os Bakkers não encararam com naturalidade a nova liderança do *PTL*. Antes, entenderam que estavam sendo traídos por Falwell, que imaginavam estar tentando usurpar o ministério deles. Sem conseguir sucesso em sua empreitada após seis meses de tentativa, Falwell abandonou a direção do ministério, alegando que Deus escolhera terminar com a organização que se transformara, segundo ele, na “Mecca do movimento do ‘Evangelho da Prosperidade’” (Ibid., p. 313). Em 1988, após 16 meses de investigação no caso em que lesou mais de 152 mil pessoas, Jim Bakker foi indiciado por fraude postal, fraude eletrônica e conspiração. No ano seguinte foi sentenciado a uma pena de 45 anos de reclusão e multa de 500 mil dólares. Em 1992 a sentença de Jim sofreu uma redução para oito anos, dos quais cumpriu 5 na prisão, e foi colocado em liberdade condicional em julho de 1994 (OSTLING, 2001, p. 14).

Outro televangelista que se envolveu em escândalos sexual foi o pastor Jimmy Swaggart, também da Assembleia de Deus. Harding (2000. p. 248) descreve que Swaggart “foi pego de surpresa em um encontro com uma prostituta em Nova Orleans”. E essa prostituta contou os detalhes de sua história à revista masculina *Playboy*, então

Outras [prostitutas] disseram que ‘conheciam’ Jimmy Swaggart. Em rede nacional de TV, Swaggart confessou seu pecado e pediu que Jesus Cristo, sua esposa, seu filho, sua família e o povo de sua igreja o perdoassem. Poucos meses depois ele foi novamente pego em Nova Orleans, com outra prostituta.<sup>241</sup>

Os sucessivos escândalos em 1987 e 1988 fizeram com que as contribuições para os televangelistas caíssem drasticamente em todo o país, sendo estes levados a realizar cortes

---

<sup>241</sup> “Others stepped forward to say they ‘knew’ Jimmy Swaggart. On national television, Swaggart confessed his sin and asked Jesus Christ, his wife, his son, his family, and his church people to forgive him. A few months later he was caught again in New Orleans with another prostitute.”

profundos em seus planejamentos, devido à necessidade de readaptação à nova realidade que se apresentava. Com contribuições reduzidas, os “televangelistas tiveram que tirar seus programas de várias emissoras. Os doadores que não podiam mais assistir aos programas dos televangelistas, compreensivelmente não eram inclinados a doar aos seus ministérios” (WINTERS, 2012, p. 314). Como bem disse Harding (2000, p. 250) além dos impérios financeiros pertencentes aos Bakkers e Swagart,

Outros grandes impérios evangélicos nacionais também encolheram à medida que seus apoiadores financeiros mudaram suas contribuições para o ambiente de suas igrejas e organizações paraeclesialísticas menores, que parecem ser mais fáceis de monitorar e menos dirigidas por personalidades que podem perder o controle.<sup>242</sup>

Uma quarta consideração aceitável para o encerramento das atividades da Maioria Moral fora os problemas financeiros crônicos na igreja e universidade de Falwell. Dado esse quadro, o televangelista precisava urgentemente retornar a Lynchburg, e dedicar-se integralmente aos seus ministérios (igreja, universidade e programa de TV e rádio) para salvá-los, pois estavam enfrentando sérias dificuldades econômicas. Por consequência, precisaria deixar a Maioria Moral, que lhe absorvia muito tempo (MARTIN, 2009, p. 313). Após criar a *Liberty Federation* em 1986, e absorver nela a Maioria Moral, finalmente Falwell fecharia a sua organização em 1988, “crendo que a sua própria igreja necessitava que ele gastasse mais tempo nela” (BROWN, 2002, p. 161). Em sintonia com Martin e Brown, Smillie assinala que Falwell, em sua hora mais tenebrosa, “teria que mudar a direção de seu olhar, para salvar-se, à sua igreja e sua universidade” (SMILLIE, 2008, p. 86). Apesar do envolvimento com o presidente Reagan ter sido uma poderosa ferramenta de levantamento de recursos para Falwell no período de auge da Maioria Moral, dentro de um novo contexto isso era insuficiente para livrá-lo da possibilidade de destruição de seu império.

3.3.2 O real impacto da *Liberty Federation* e a continuação do envolvimento de Falwell com a política - A maioria dos comentaristas responderam à mudança de nome operada por Falwell com aparente indiferença, ceticismo (de que o pregador conseguiria deixar de se envolver com a política) ou como uma admissão de falha da parte de sua liderança. Podemos concordar com Martin quando assevera que a *Liberty Federation* logo deu sinais de que não era aquilo

---

<sup>242</sup> “Other great national televangelical empires also shrank as their financial supporters shifted their contribution to their church outreaches and smaller parachurch organizations which seemed easier to monitor and less driven by personalities that might run amok.”

que sua liderança projetava, e, conseqüentemente, não atraiu a atenção da mídia. Martin revela que o jornal *The New York Times* publicou dois artigos por ocasião da inauguração da *Liberty Federation*, e, posteriormente, passou todo o ano sem mencioná-la de novo, em “um contraste marcante com a enorme quantidade de atenção que a Maioria Moral recebeu durante seus anos iniciais”, quando dezenas de milhares de trabalhos jornalísticos sobre a organização de Falwell foram publicados (MARTIN, 2009, p. 313). A nova entidade apenas estimulou poucas e resumidas notícias que questionavam a motivação por trás da mudança de nome (HADDEN et al, 1987, p. 102).

Quando a Maioria Moral foi incorporada pela *Liberty Federation* (antes de ser finalmente extinta) Falwell prometeu continuar participando do cenário político. Apesar de diminuir seu calendário de viagens, sua presença no espaço público não diminuiu, aparecendo em *talk shows* para debater questões, fazendo pronunciamentos alarmantes e realizando campanhas de registro de eleitores para pleitos eleitorais. O informativo *National Liberty Journal*, que sucedeu o *Moral Majority Report*, sempre dedicava no mínimo uma de suas páginas para comentários de Falwell sobre fatos políticos. Nesses comentários percebe-se que ambição do televangelista de controlar o governo continuava presente em sua pauta (TAMNEY, 1992, p. 124-125).

Apesar de seu afastamento, Falwell permaneceu recebendo muitos elogios e apoio da Casa Branca, dos membros conservadores do Congresso, e a ter sua força e influência reconhecidas no Partido Republicano. Winters (2012, p. 297) nos faz saber que o artigo intitulado *Who Holds the Power Outside Washington*, publicado no periódico *U.S. News & World Report* em maio de 1985, classificou o televangelista

Como o terceiro americano mais poderoso fora de Washington, após Lee Iacocca e Dan Rather, e à frente de Arthur Sulzburger, editor da *New York Times*. E por trás de Falwell permanecia não somente seu exército de motivados eleitores religiosos, mas os meios de se comunicar com eles, que era especialmente útil para aqueles que aspiravam ao ofício público.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> “As the third most powerful American outside Washington, after Lee Iacocca and Dan Rather and just ahead of New York Times publisher Arthur Sulzburger. And behind Falwell stood not only his army of religiously motivated voters but the means to communicate with them, which was especially useful for those aspiring to public office.” Anthony “Lee” Iacocca é um empresário americano de 91 anos (nascido em 15.10.1924), que trabalhou por 32 anos na *Ford Motor Company*, e se notabilizou no mundo de negócios pelo lançamento por esta empresa do modelo de veículo Mustang. Após sua demissão, foi contratado pela Chrysler Corporation para a função de executivo-chefe, salvando-a da falência em 1979. Daniel Irvin Rather Jr., de 84 anos (nascido em 31.10.1931) é um jornalista americano, que por 24 anos foi âncora do *CBS Evening News*. A excelente cobertura

### **3.4 Os frutos do Falwellismo**

Com o encerramento das atividades da Maioria Moral no final da década de oitenta, outras organizações de lobby político surgiram em cena, assumindo a agenda da entidade de Falwell, utilizando com pequenas modificações as mesmas táticas e propósitos não alcançados até então pela Direita Religiosa.

3.4.1 *Christian Coalition* - Das organizações que foram criadas com o propósito de ocupar o espaço deixado pela dissolvida Maioria Moral destaca-se a *Christian Coalition*, do empresário religioso Pat Robertson. Como assinala Hankins (2008, p. 149), em virtude da organização de Robertson ter “a palavra ‘cristã’ no seu nome, o movimento inteiro mudou sua denominação de “Nova Direita Religiosa” para “Nova Direita Cristã”, que permanece o termo mais popular até hoje”.<sup>244</sup>

Marion Gordon “Pat” Robertson, filho do senador americano J. Willis Robertson, é graduado em Direito pela *Yale University* e formado em teologia. Foi ordenado ao ministério pastoral pela Convenção Batista do Sul dos EUA, no entanto, aderiu ao culto carismático, e passou a relatar experiências extáticas, como o falar em línguas estranhas, operar curas milagrosas e ter conversas pessoais com Deus.<sup>245</sup> Antes de seu envolvimento político, ele relata ter sido dirigido por Deus para adquirir uma antiga e mal equipada estação de TV falida em Portsmouth, Virgínia, dando início, dessa forma, à *Christian Broadcasting Network (CBN)*. Robertson afirma ter iniciado suas primeiras transmissões com apenas três dólares no banco. Então, em 1963 “pediu que setecentos de seus ouvintes se comprometessem a contribuir mensalmente com dez dólares para manter as transmissões no ar. Este apelo foi a origem do *700 Club*, o nome dado posteriormente ao seu programa de televisão mais conhecido”. Ao invés de televisionar cultos da igreja, como Jerry Falwell e outros televangelistas, o empresário utilizou o formato de um *talk show*. Na realidade a ideia foi

---

que fez do assassinato do presidente John Kennedy, em novembro de 1963, em Dallas, trouxe-lhe notoriedade em seu país.

<sup>244</sup> Cf. THOMAS & DOBSON, 1999, p. 23; MARTIN, 2009, p. 313.

<sup>245</sup> O termo “carismático” é derivado do grego *charisma*, e é utilizado aqui no sentido de encorajamento aos “dons espirituais” concedidos pelo Espírito Santo de falar em línguas estranhas, operar curas e profetizar. Tais práticas que se limitavam aos grupos pentecostais cristãos foram adotadas por algumas igrejas maioritárias durante o chamado movimento de “renovação carismática” das décadas de 50 e 60. Apesar de reconhecerem que tais “dons espirituais” estiveram disponíveis aos seguidores de Cristo nos tempos bíblicos, os batistas e outros fundamentalistas creem que a Bíblia descreve que eles cessaram em tempos modernos, e, conseqüentemente, sustentam uma rígida discordância teológica com os pentecostais e carismáticos.

concebida por Jim Bakker em 1965, quando trabalhava na *CBN*, até que em 1972 rompeu com Robertson e formou a sua própria *Praise the Lord Network* (BROWN, 2002, p. 184).

Em 1986 a *CBN* se tornou a segunda maior emissora de TV a cabo dos EUA, com assistência em 30 milhões de lares e audiência potencial de 70 milhões de telespectadores. O programa *700 Club*, ancorado por Robertson, era transmitido nos EUA por 200 estações de TV, e se encontrava disponível em cerca de 60 outros países do mundo. Isto levou Robertson a ser considerado o “mais bem-sucedido televangelista da nação” (CAPPS, 1990, p. 158). Em 1977, quando a sua empresa de TV se encontrava bem estabelecida, ele fundou a *CBN University*, depois renomeada como *Regent University*, onde é reitor e CEO. Em virtude de seu sucesso empresarial e financeiro, Robertson tornou-se reconhecido e influente em seu país, não obstante suas opiniões e experiências religiosas controversas. Numa delas, Robertson relata ter recebido orientação direta de Deus para candidatar-se à presidência de seu país em 1988.

Com o fim da Maioria Moral, o interesse de Pat Robertson se tornou rapidamente o ponto focal das notícias sobre religião conservadora e política nos EUA (HADDEN et al, 1987, p. 102). O empresário religioso se achava em condições de “fazer uma campanha significativa ao gabinete presidencial, talvez como aquele que reivindicaria ser o sucessor político e espiritual de Ronald Reagan” (CAPPS, 1990, p. 158). Porém, a candidatura de Robertson era considerada como um empreendimento de risco. De acordo com Harding, a própria ideia de um televangelista concorrer ao mais elevado ofício público da nação era indecorosa, ainda mais por se levar em conta “seus pronunciamentos sobre políticas públicas a partir de um ponto de vista agressivamente religioso-partidário”. Por coincidir com os escândalos sexuais e financeiros que envolveram colegas televangelistas no final da década de 80, a candidatura de Robertson acabou sofrendo ainda maiores questionamentos, e “adquiriu a aparência de mais um escândalo”, pois, “muitos americanos interpretaram o movimento de Robertson rumo a presidência como em si mesmo um caso de má conduta política, ou seja, como outra peça daquele conjunto escandaloso” (HARDING, 2000, p. 248-249).

Como bem assinala Capps (1990, p. 181), não obstante as justificativas do candidato carismático, olhando “a partir de fora, os Bakkers, os Swaggarts, os Oral Roberts, e os Pat Robertsons do mundo são farinha do mesmo saco, representam a mesma orientação e atitude básica para a vida, e são motivados pelo mesmo pacote de objetivos religiosos e políticos”.

Logo, a entrada de Robertson na corrida eleitoral, quando considerada em grupo com os escândalos dos outros televangelistas, era considerada uma “evidência confirmada de que todas as suspeitas e dúvidas” quanto aos líderes evangélicos eram bem fundadas. O empresário conseguiu um surpreendente sucesso inicial nas primárias Republicanas em 1988, quando levantou mais investimento financeiro de seus doadores do que qualquer outro candidato de seu partido. Esse fato o levou a alegação de estar influenciando a plataforma política do grupo. Contudo, sua corrida à presidência nunca foi capaz de gerar sustentação contínua. Podemos concordar com a declaração de que

A candidatura de Robertson auxiliou o eleitorado a decidir o que fazer com a Direita Religiosa. Em relação a Ronald Reagan esta decisão pôde ser adiada. Independentemente da frequência com que ele fornecesse evidência contrária, alguém poderia ainda crer, se quisesse, que qualquer identificação que o presidente [Reagan] tivesse com o movimento conservador fundamentalista e pentecostal era relativamente incidental, uma questão, mais ou menos, de conveniência política. Com respeito a Pat Robertson não havia como confundir-la. Ele é a personificação, a mais vívida e articulada expressão do entusiasmo e intenções dela [Direita Religiosa] (CAPPS, 1990, p. 182)<sup>246</sup>.

Nem mesmo entre os protestantes houve unidade em torno da campanha de Robertson. Até os conservadores cristãos ficaram divididos, minando a pequena união que fora constituída pela Maioria Moral. Já os eleitores que não eram religiosamente orientados, não pareciam dispostos a aceitar como normativos os elementos componentes da identidade coletiva da NDR. Pat Robertson retirou-se da corrida presidencial em 06 de abril de 1988, e George H. W. Bush, que exercia a vice-presidência dos EUA, conquistou a vaga no Partido Republicano, vindo posteriormente a ser eleito o presidente do país.

Os ativistas conservadores, porém, não estavam dispostos a desistir, e “das cinzas da derrota de Robertson em 1988 veio uma nova organização política, a *Christian Coalition*” (SUTTON, 2013, p. 23-24), organizada pelo próprio empresário religioso, utilizando a lista de doadores para a sua campanha presidencial e uma relação de endereços de vários milhões de fundamentalistas cristãos interessados em política. A *Christian Coalition* refletia a preocupação inicial de Robertson com o desejo de uma “América Cristã”, e contava com a

---

<sup>246</sup> “The Robertson candidacy assisted the electorate in deciding what to do with the Religious Right. With Ronald Reagan that decision could be postponed. No matter how often he supplied contrary evidence, one could still believe, if one wanted to, that whatever identification the President had with the conservative fundamentalist and Pentecostalist movement was relatively incidental, a matter of political convenience, more or less. With Pat Robertson there can be no mistaking it. He is the personification, the most vivid and articulate expression of its enthusiasm and intentions.”

coordenação do ativista Republicano Ralph Reed, que estava concluindo seu doutorado em História pela *Emory University*, e provou possuir um talento raro como organizador político, ao estruturar

Um plano ambicioso de montar até 1992 uma [organização com uma] membresia de 3 milhões[de pessoas], com filiais operando em, no mínimo, 350 dos 435 distritos congressionais da nação. Ele esperava ser bem-sucedido onde todos os outros haviam falhado, estruturando uma ampla organização de base, para ‘unir, mobilizar, educar e ativar’ protestantes evangélicos e católicos conservadores. No final do primeiro ano, a *Christian Coalition* proclamava ter 125 filiais locais e 57 mil membros (BROWN, 2002, p. 186)<sup>247</sup>.

A partir de seu início em 1989, à medida que atraía a atenção dos meios de comunicação, não somente a membresia da organização crescia, mas também o seu orçamento. A *Christian Coalition* trabalhou para conquistar postos nas diretorias de escolas, nas câmaras de vereadores e nas legislaturas de estados, certa de que, se seus membros comesçassem na parte inferior da hierarquia política, iriam lentamente começar a ter uma influência em nível nacional. A promessa de Reed era que Deus estava devolvendo a nação aos cristãos, “um plenário por vez, um bairro por vez, e um estado por vez ... Não iremos vencer tudo de uma vez com um tipo de avanço milenar na Casa Branca” (apud SUTTON, 2013, p. 23-24). Na época de sua fundação, a organização de Robertson buscou junto à Receita Federal ser enquadrada como uma entidade beneficente isenta de impostos. Várias de suas filias, que eram independentes, alcançaram sucesso nesse objetivo, incluindo a *Christian Coalition* do Texas. Contudo, após dez anos a organização perdeu seu status de isenta de impostos em virtude de seu envolvimento em atitudes políticas. Em reação, a *Christian Coalition* do Texas foi renomeada como *Christian Coalition of America*, e foi relocada para trabalhar por todo o país.

Entre 1993 e 1996 a organização religioso-política de Robertson foi a mais proeminente da NDR, e na década de 1990 os candidatos da *Christian Coalition* experimentaram tanto tremendas vitórias quanto dolorosas derrotas. Sutton relata que os esforços deles “finalmente foram recompensados com a eleição em 2000 do evangélico

---

<sup>247</sup> “An ambitious plan to build a membership of 3 million, with chapters operating in at least 350 of the nation’s 435 congressional districts, all by 1992. He hoped to succeed where all others had failed, by building a broad grassroots organization to ‘unite, mobilize, educate, and activate’ evangelical Protestants and conservative Catholics. By the end of the first year, the Christian Coalition claimed to have 125 local chapters and 57,000 members.”



professo e conservador social George W. Bush. A NDR ajudou a colocar na Casa Branca um homem que compartilhava seus valores, visão e agenda” (SUTTON, 2013, p. 23-24)<sup>248</sup>.

3.4.2 Liberty University: A próxima geração de “vencedores por Cristo” - Após ter o seu nome utilizado como sinônimo da NDR por mais de vinte e cinco anos, quando atuava “apoiando as perspectivas de candidatos republicanos à presidência, e levantando centenas de milhões [de dólares] para as causas conservadoras” (FALWELL, 1997, p. 481), pode-se afirmar que o real legado deixado por Falwell é sua instituição acadêmica, de ethos decididamente evangélico, fundada em 1971. Criada originalmente como *Lynchburg Baptist College*, depois foi denominada *Liberty Baptist College*, e, finalmente, *Liberty University*, ao alcançar o status de universidade, em 1985. Esta instituição materializava a “obsessão ardente” de Falwell que era a de

Cooperar com Deus na construção da maior universidade cristã do mundo e da história. Eu verdadeiramente acredito que a única forma pela qual posso evangelizar o mundo em minha geração é treinando ‘Vencedores por Cristo’ na *Liberty University*’ (Ibid., p. 481)<sup>249</sup>.

Durante todo o período em que estive na liderança da Maioria Moral, a instituição acadêmica de Falwell continuava a crescer e prosperar. Com o destaque que o seu líder tinha na mídia, a procura por matrícula nos seus cursos aumentou ainda mais. Apesar disso, a *Liberty University* passou a enfrentar revezes financeiros. Com o abandono da ação política direta e o consequente retorno à sua base, em Lynchburg, Falwell pôde dedicar-se à sua instituição acadêmica, que chegara a acumular um débito de 100 milhões de dólares, aproximando-se da falência. A intervenção do pregador foi decisiva, pois ele conseguiu reconduzir a universidade ao equilíbrio financeiro, transformando-a em um sólido investimento. Para se ter uma ideia, só o programa online da *Liberty* foi avaliado em cerca de 400 milhões de dólares, em 2008 (SMILLIE, 2008, p. 8-9).

Falwell sentia-se orgulhoso de sua instituição de ensino, e afirmava viver e servir para manter o que denominava de “visão original”, que Deus teria impresso em seu coração, e

---

<sup>248</sup> “ultimately paid off with the election of professed evangelical and social conservative George W. Bush in 2000. The Religious Right finally helped put a man who shared its values, vision, and agenda in the White House”

<sup>249</sup> “My burning obsession is to cooperate with God in building the greatest Christian University in the world, in history. I truly believe the only way I can evangelize the world in my generation is to train ‘Young Champions for Christ’ at Liberty University.”

que ele sempre a reescrevia e atualizava, visando comunicá-la de forma mais eficaz e compreensível. A referida “visão”, que tomou forma quando a *Liberty University* foi inaugurada com um corpo docente de 154 alunos, era a de construir uma instituição que viesse a ser reconhecida mundialmente pelo seu alto nível acadêmico, e que se tornasse para os alunos evangélicos e fundamentalistas “o que a *Notre Dame* é para os jovens católicos romanos, e o que *Brigham Young* é para os jovens mórmons” (FALWELL, 1997, p. 419). Dentro desta perspectiva a “visão” do televangelista não podia senão preconizar “(1) excelência acadêmica, (2) fortes valores espirituais, (3) um compromisso com a cosmovisão cristã, (4) um código de comportamento baseado em princípios tradicionais e morais, e (5) um programa esportivo interuniversitário competitivo no mais alto nível” (Ibid., p. 482). De acordo com Falwell, em 1971 não havia uma universidade nos EUA que se enquadrasse nessas qualificações, o que requereria uma equipe formada por pessoas dedicadas e um corpo docente afinado com os propósitos de seu fundador para o estabelecimento de ensino, que fora criado para

Treinar líderes mundiais orientados por princípios para a geração futura, em cada vocação imaginável. Seus Seminário e Faculdade de Religião formariam pastores, missionários e obreiros cristãos que levariam a cosmovisão cristã e o evangelho ao mercado e ministério, às salas de aula e ao governo, à toda América e ao mundo. A Visão nos comprometeu para sempre com a ética judaico-cristã, com o conservadorismo político e com o sistema econômico americano da livre empresa. Sempre nos oporíamos ao liberalismo político e ao socialismo econômico (Ibid., p. 483)<sup>250</sup>.

O televangelista considerava a manutenção desses propósitos como um dos grandes desafios da sua instituição de ensino, ou seja, o de manter a *Liberty University* como uma universidade “bíblica e teologicamente consistente para as gerações por vir”. O receio de Falwell era de que a *Liberty* viesse, futuramente, a seguir os passos da “maioria das maiores universidades da América, incluindo Harvard, Yale, Dartmouth, University of Pennsylvania e outras”, que, de acordo com ele, “foram criadas por cristãos que criam na Bíblia, com o

---

<sup>250</sup> “To train principled world leaders for future generation, in every imaginable vocation. Its Seminary and Schools of Religion would train pastors, missionaries and Christians workers who would take the Christian worldview and gospel to the marketplace and the ministry; into the classrooms and into government; into all America and into the world. The Vision committed us forever to the Judeo-Christian ethic, political conservatism and American economics system of free enterprise. We would always oppose political liberalism and economic socialism.” A *Notre Dame University*, criada em 1842 pelo padre Edward Sorin, é uma universidade particular católica americana, localizada em Indiana, Estados Unidos. Esta ranqueada entre as 20 principais universidades americanas, e é considerada uma das melhores do mundo. A *Brigham Young University*, organizada em 1875, é uma universidade particular americana, de propriedade e operada pela Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons), localizada em Utah, EUA. Aproximadamente 99% dos seus alunos são mórmons, e é a universidade religiosa do país com maior número de alunos presenciais (mais de 29.600).

propósito de treinar servos de Deus”, mas que depois se deslocaram “de suas posições doutrinárias originais para se tornarem algo que os fundadores não tinham em mente” (FALWELL, 1997, p. 421). Estimulado com os avanços alcançados pela *Liberty*, Falwell tinha sonhos ainda maiores para a sua instituição acadêmica. Quando adquiriu o status de universidade em 1985, a instituição tinha mais de 5 mil alunos e se tornara a maior universidade privada do estado da Virgínia. Porém, Falwell afirmou estar convencido de que o corpo discente da universidade poderia crescer para 50 mil alunos no início do século XXI, e completou, declarando: “Estou pedindo a Deus que me dê mais tempo [de vida] para conduzir e financiar esse sonho” (Ibid., p. 419).

Para transformar esse sonho em realidade, haveria necessidade da *Liberty University* abandonar alguns de seus princípios, para receber acreditação e auxílio financeiro dos setores próprios do governo do estado da Virgínia, coisas que o televangelista necessitava para realizar as pretensões expansionistas de sua universidade. Referindo-se aos inevitáveis limites impostos por uma sociedade secularizada, Winters (2012, p. 331-332) assinala que a cruzada de Falwell contra o liberalismo não poderia, no final, “superar totalmente as demandas colocadas à sua universidade pelas expectativas e requisitos culturais de uma entidade de ensino superior. Para mudar o mundo, Falwell e sua universidade tinham que entrar no mundo, e o mundo tinha suas próprias exigências”.

Em 1982 Jerry Falwell havia declarado à sua igreja e à sua audiência pela TV, através do programa *Old-Time Gospel Hour* que “nós agora, com a ajuda de Deus, queremos ver centenas de nossos graduados irem às salas de aula ensinando criacionismo” nas escolas públicas da Virgínia. E completara, afirmando que “com certeza eles estarão ensinando evolucionismo, mas ensinando porque ele é inválido e porque é tolo, e, então, apresentando a maneira própria e a abordagem correta à origem das espécies” (Ibid., p. 335-336). Essa declaração de Falwell foi o estopim de uma reação contrária ao seu objetivo de criar uma universidade distintamente cristã em uma cultura reconhecidamente pluralística. O caso do curso de biologia é exemplar. Após uma série de debates legais, a acreditação da Junta de Educação do Estado da Virgínia para o seu curso de biologia só seria concedida mediante duas condições:

Aquelas partes do catálogo da universidade que incluíam crenças religiosas entre os objetivos do Departamento de Ciências Naturais tinham que ser

retiradas. Além disso, um curso sobre ‘Origem da Vida’ no qual criacionismo e evolucionismo eram ensinados como teorias alternativas tinha que ser retirado das exigências para uma formação em biologia, e o curso tinha que ser deslocado do Departamento de Biologia para o Departamento de Teologia ou Filosofia (WINTERS, 2012, p. 339)<sup>251</sup>.

Falwell enfrentava um dilema, pois, ao mesmo tempo em que almejava que sua *Liberty University* fosse uma instituição totalmente credenciada, de qualidade reconhecida no país e no mundo, por outro lado, as igrejas fundamentalistas, que eram sua base de apoio e enviavam os alunos para a universidade, desejavam que ela ensinasse o criacionismo. Não podendo ser como o arlequim do teatro cômico e servir a dois senhores ao mesmo tempo, o televangelista optou pelo credenciamento público, isto é, estadual, dispondo-se, conseqüentemente, a implementar as mudanças necessárias no currículo e conteúdo das disciplinas oferecidas em seu estabelecimento de ensino para alcançá-lo (Ibid., p. 340). Hoje a *Liberty* é acreditada pela *SACS & COC – Southern Association of Colleges & Schools Commissions on Colleges*, e, na descrição de seu curso de Biologia, afirma que essa graduação “fornece aos alunos uma ampla e bem desenvolvida compreensão das ciências biológicas, incluindo botânica, zoologia, genética, biologia celular e ecologia. *Os alunos estudarão a complexa criação de Deus* desde o nível molecular até o do ecossistema”.<sup>252</sup>

Apesar dos avanços patrimoniais e acadêmicos alcançados por Falwell, o levantamento de recursos continuou sendo um pesadelo permanente para sua universidade, que como diversas outras enfrentou limitações financeiras nas décadas de 80 e 90. Para manter sua instituição saudável, o televangelista contava com uma relação de grandes doadores, e precisou realizar alguns esforços: o primeiro deles foi vender, em 1988, por 3,2 milhões de dólares, parte da propriedade da *Liberty University* para investidores que queriam construir uma loja *Walmart* no local. Os que adquiriram o lote o fizeram contando com o retorno que teriam pela circulação de milhares de alunos, o que implicaria, criam, em excelentes negócios. A segunda atitude do televangelista foi envidar esforços para aumentar o

---

<sup>251</sup> “Of course, they’ll be teaching evolution but teaching why it’s invalid and why it’s foolish, and then showing the proper way and correct approach to the origin of the species”; “Those parts of the university catalog that included religious beliefs as among the objectives for the Natural Sciences Department had to be dropped. Additionally, a course on the ‘Origin of Life’ in which creationism and evolution were taught as alternative theories had to be dropped from the requirements for a degree in biology, and the course had to be moved from the Biology Department to the Theology or Philosophy Department.”

<sup>252</sup> “provides students with a broad and well-developed understanding of the biological sciences including botany, zoology, genetics, cell biology, and ecology. *Students will study God’s complex creation* from the molecular to the ecosystem level”. Grifo nosso. BIOLOGY. General biology (b.s.). residential program. Disponível em: <<http://www.liberty.edu/index.cfm?pid=26290>> Acesso em: 16 abr. 2016.

número da membresia de sua igreja, o que acarretaria em um conseqüente crescimento de dízimos. E para alavancar esse processo, Falwell teria dito aos seus dois mil funcionários que “esperava que eles se filiassem à Igreja Batista Thomas Road e que, como todos os membros, se esperava que dessem o dízimo”. O televangelista de Lynchburg teria afirmado que “se é algo que não podem fazer de coração, seria melhor não serem membros desta equipe [da universidade], do que serem forçados a servir a Deus aqui”. Grande parte dos funcionários concordou com a orientação, filiando-se à igreja do televangelista, e tornando-se dizimistas. Os que não concordaram, perderam suas posições na instituição acadêmica (apud WINTERS, 2012, p. 348-349).

Além do tão almejado credenciamento estadual, outra importante vitória conseguida pela *Liberty* foi alcançada em 27 de março de 1987, quando Falwell conseguiu que o governador do estado, Gerald Baliles, assinasse a lei que concedia isenção de impostos, mesmo permanecendo como uma propriedade *privada* da *Old-Time Gospel Hour Ministries*, uma empresa de Falwell, que era a mantenedora do programa de rádio e TV de mesmo nome e da universidade. Para atingir essa meta, contou com a valiosa assistência de instituições, como as Câmaras de Vereadores e de Comércio de Lynchburg, bem como de homens de negócios da cidade, lobistas no judiciário, deputados estaduais e um senador (FALWELL, 1997, p. 422-423). Falwell era um motivador e idealista, mas não necessariamente um bom administrador, o que levou especialmente sua universidade a passar por dificuldades financeiras que nem mesmo o elevado número de alunos solucionava. Tal limitação levou o televangelista a ações comuns na cultura americana, como recorrer a doadores que simpatizavam com seus ideais, emergenciais, como a venda de parte da propriedade, e não louváveis, como a descrita de praticamente forçar seus funcionários a se tornarem membros e dizimistas de sua igreja, sob ameaça de perda de emprego, para assim ter mais recursos que pudessem ser investidos na sua instituição de ensino. Independentemente dos meios utilizados, Falwell conseguiu quitar os débitos da *Liberty*, e mantê-la ativa, superando a fase de limitações financeiras.

Quando foi aberta a faculdade de direito de sua universidade, em 2004, Falwell (apud WINTERS, 2012, p. 347) revelou que o seu sonho era ver os seus “graduados indo vencer muitas batalhas importantes contra os zelotes antirreligiosos na União Americana pelas Liberdades Civis”. Nessa mesma ocasião declarou à imprensa e à mantenedores, extremamente entusiasmado: “Nós planejamos produzir advogados conservadores, da mesma

forma que Harvard produz liberais” e que o curso daria “maior atenção na preparação de advogados que irão defender de forma agressiva os direitos religiosos das pessoas de fé nesta nação” (apud WINTERS, 2012, p. 388). Para realizar tal objetivo, como destaca Smillie (2008, p. 8-9), a faculdade de direito construiu uma réplica exata da Suprema Corte dos EUA, de modo que a sua equipe de debate (jurídico) superasse as equipes de Harvard, Yale e Princeton, naqueles anos. Frustrado com sua incapacidade de conseguir avanços reais com a agenda originalmente proposta pela Maioria Moral, Falwell poderia agora, com sua experiência de envolvimento no cenário político, com seus acertos e derrotas, supervisionar a preparação daqueles que estariam mais qualificados do que ele mesmo para obter avanços ali onde ele havia falhado.

Como sabemos, a *Liberty University* está localizada na cidade de Lynchburg, no estado da Virgínia. Atualmente ela é considerada uma das maiores empregadoras da cidade, a quinta maior universidade dos EUA, bem como a maior universidade cristã do mundo. Ela oferece um total de 522 programas, sendo 349 no campus, e 247 online. Há 138 programas de pós-graduação, dentre eles 3 doutorados oferecidos no campus. É exigido que os alunos que moram no campus frequentem as “convocações” (cultos) no *Vines Center*, que são realizadas três vezes na semana. Nessas “convocações” os alunos também assistem palestras proferidas por convidados que atuam em diferentes profissões. A perspectiva de alcançar 50 mil alunos matriculados no início do século XXI, foi alcançada em 2010 (incluindo os alunos dos cursos à distância). Neste ano de 2016 em curso, quarenta e cinco anos após sua fundação, a *Liberty University* conta com 14.500 alunos presenciais no seu campus de Lynchburg (provenientes dos 50 estados do país) e mais de 95 mil alunos em cursos a distância (no programa denominado *Liberty University online*). Destes 104.500 alunos, 900 são estrangeiros, provenientes de mais de 90 países do mundo.<sup>253</sup> A filosofia educacional da *Liberty University* é baseada na integração das crenças cristãs fundamentais com a tradição das artes liberais. Tal como consta em seu material informativo, seus programas são concebidos com o objetivo de preparar os alunos para assumir funções de liderança na sociedade.<sup>254</sup> A *Liberty* está presente no Brasil através de uma parceria firmada com o Colégio Presbiteriano Mackenzie, de São Paulo, que consiste na dupla validação do diploma de ensino médio, oferecendo aos alunos a oportunidade de cursar o currículo da *Liberty Online High School*, com o apoio de um

---

<sup>253</sup> Nos esportes, a *Liberty University* é membro da *NCAA (National Collegiate Athletic Association)*, competindo em 16 esportes, tendo 20 times na primeira divisão dela. As instalações para *NCAA* da *Liberty* incluem o *Williams Stadium*, classificado como o melhor na conferência *Big South* pela *Sports Network*.

<sup>254</sup> HISTORY of Liberty. Disponível em: <<http://www.liberty.edu/aboutliberty/index.cfm?PID=33803>> Acesso em: 11 abr. 2016.

professor-tutor nativo em língua inglesa no campus do Mackenzie, através de “seis aulas semanais, divididas em duas tardes por semana (...) dentro do modelo *blended learning*”.<sup>255</sup> Os egressos do curso de ensino médio nesta modalidade no Colégio Mackenzie são dispensados de teste de admissão para os cursos de graduação da *Liberty University*, em sua sede em Lynchburg, Virginia (EUA).

O empenho do televangelista para criar uma universidade cristã conservadora de alto nível acadêmico foi marcado por situações controversas, muitas delas motivadas por atitudes e palavras do próprio reitor. É inquestionável que o temperamento forte de Falwell acabou por atrair diversos adversários, que consideravam seus propósitos, bem como sua dedicação em alcançá-los, como influência nociva à cultura e, por conseguinte, tentavam refreá-los o máximo possível. Contudo, a perseverança marcante e energia intensa com que Falwell se dedicou ao cumprimento dos alvos que estabeleceu para com a universidade mantiveram a *Liberty University* em pleno funcionamento, e como tanto seus adversários quanto seus apoiadores puderam atestar, sua instituição de ensino foi o legado mais importante do televangelista (WINTERS, 2012, p. 354).

Sob a atual direção do Reitor Jerry Falwell Jr., a *Liberty* tem mantido a visão original de seu fundador e expandido seus horizontes educacionais, sempre com o objetivo grandiloquente de transformar o mundo, da mesma forma que a Maioria Moral havia sido uma tentativa de transformar também de modo radical o cenário moral e político-partidário americano (SMILLIE, 2008, p.12).

3.4.3 A NDR Pode Salvar a América? – A Maioria Moral surgiu em cena no início da década de 80 com o objetivo declarado de “salvar” a América, afastando-a do caminho para o qual estava sendo supostamente conduzida. Para tanto, contava com envolvimento político efetivo de conservadores religiosos e outros cidadãos que concordassem com suas perspectivas e ideais. Ao longo desses 36 anos desde a eleição de Ronald Reagan a sociedade americana testemunhou o fim da Maioria Moral, a emergência de diversos substitutos, bem como o falecimento de Jerry Falwell. A NDR permanece, no entanto, como uma força incontestável

---

<sup>255</sup> HIGH school: apresentacao. Disponível em: <<http://colegio.mackenzie.br/sao-paulo/colegio/#/noticias/show/high-school-2>> Acesso em: 23 jun. 2016.; ONLINE high school. Disponível em: <<https://www.liberty.edu/onlineacademy/online-high-school/>> Acesso em: 23 jun. 2016.

no cenário político do país, e a pergunta continua a ecoar: ela pode “salvar” a América? Salvar do quê?

Como sabemos, a organização de Falwell, clara expressão do ressurgimento do fundamentalismo evangélico nos EUA, tinha uma plataforma quádrupla: pró-vida, pró-família tradicional, pró-moral e pró-América. Com base nesta plataforma atuou de modo a colocar o país no rumo do que interpretava ser a religião civil tradicional, procurando, assim, influenciar significativamente a direção espiritual, moral e cultural da nação por meio de pressão política e legislativa. Seu direto envolvimento na política gerou protestos que levaram seus opositores, dentro e fora da comunidade evangélica, a qualificar o movimento inaugurado por Falwell como sendo uma ameaça ao próprio *american way of life*, e seus líderes como sendo verdadeiros “aiatolás americanos”. Contudo, a discordância não foi capaz de eliminar a Maioria Moral em seu nascedouro, para impedir, assim, sua trajetória ascensional e influência (WUTHNOW, 1987, p. 32). Podemos concordar com Capps (1990, p. 3) quando afirma que “apesar de ter sofrido numerosos infortúnios, encontrado amplo desfavor público e atraído escárnio e ridículo, o movimento [Maioria Moral] teve, de fato, um impacto”.

De acordo com Banwart (2003, p. 155), ainda são necessários mais estudos que possam contribuir para uma compreensão mais profunda e uma conclusão definitiva dos efeitos a longo prazo da Maioria Moral na política, na cultura pública e na própria sociedade americanas de hoje. Todavia, nos é possível avaliar vitórias, fracassos e alguns dos impactos permanentes desse grupo de lobby político. Na interpretação de Smillie, Jerry Falwell recebeu mais benefícios pessoais e em seus ministérios, durante a gestão de Reagan na Casa Branca, do que a própria NDR pôde auferir no período, ou do que proporcionou ao Partido Republicano. Ao final do primeiro mandato do presidente, a “receita da igreja de Falwell dobrou, elevando-se a mais de 100 milhões de dólares” por ano, e a pequena cidade de “Lynchburg tornou-se o quinto maior centro de mala-direta no país” (SMILLIE, 2008, p. 86). Contudo, além de proventos particulares, Falwell também deixou marcas visíveis e indelévels na cultura e no espaço público, sendo a primeira delas a própria participação na eleição do presidente em 1980. Como afirma Banwart (2003, p. 154), “os muitos nomeados de Reagan ao judiciário federal e o apoio geral aos ‘valores da família’ realmente ajudaram a lançar as



bases para expandir a influência dos conservadores religiosos nas décadas por vir”.<sup>256</sup> Um destaque em relação a esse fato é que desde o advento da Maioria Moral praticamente todo candidato à presidência dos EUA tem no seu *staff* um membro cuja ação específica é a de estabelecer e manter contatos com religiosos, uma vez que a partir de 1980 os cristãos fundamentalistas passaram a aplicar “abertamente seus valores como um teste decisivo para aqueles que buscam um cargo público”. Não é por mero acaso – ou mesmo simples crença – que atualmente até Hilary Clinton usa um crucifixo (SMILLIE, 2008, p. 203).

Igualmente, a organização de Falwell mostrou-se bem-sucedida por ter sido aquela que pela primeira vez conseguiu mobilizar potenciais eleitores cristãos e transformar a ação política no espaço público uma *prioridade* para as igrejas evangélicas. Como destaca Lambert, “o movimento conservador fez uso eficiente das comunicações modernas para organizar e mobilizar sua base, recrutar novos membros, e transmitir sua mensagem aos políticos” (LAMBERT, 2008, p. 191). Dessa forma, Jerry Falwell e a Maioria Moral deixaram uma marca permanente na política de seu país “ao ajudar a convencer milhares de pastores fundamentalistas e milhões de integrantes de seus rebanhos que era seu dever cristão se envolver em uma esfera que eles haviam evitado por muito tempo” (MARTIN, 2009, p. 313). Ao fazê-lo, Falwell obteve êxito em trazer “uma nova força política à arena, o eleitor evangélico, que foi intensamente cortejado pelas administrações Reagan, George H. W. Bush, Clinton e George W. Bush” (BANWART, 2003, p. 155). Apesar do que tudo indica, resta saber se este processo de participação política tornou-se efetivamente irreversível.

No seu livro *Religious Right: The Greatest Threat to Democracy*, A. F. Alexander, que se apresenta como ex-integrante da NDR, descreve sua preocupação com os avanços deste segmento político. Alegando estar apreensivo com uma possível ameaça à democracia em seu país, Alexander (2012, p. 375) nos faz saber que desde o momento em que Reagan começou a levar conservadores religiosos para dentro da Casa Branca e os juízes da Suprema Corte passaram a sucumbir à influência da Maioria Moral,

Legislaturas estaduais estão sendo conduzidas por eles [fundamentalistas religiosos], administrações municipais também estão sendo tomadas por eles, e empresas de todo o tipo são agora vistas como campos para atividades missionárias. Eles estão avançando sua cosmovisão na política e na cultura,

---

<sup>256</sup> “Reagan’s many appointees to the *federal bench* and general support of ‘family values’ did help lay the foundation for expanding influence of religious conservatives in decades to come.” O termo *federal bench* (judiciário federal) nos EUA se refere aos membros da Suprema Corte.

de forma diligente. [Já] aprenderam a usar técnicas de propaganda e marketing, travaram uma guerra cultural, e estão obtendo conquistas impressionantes a cada dia. Os filhos e netos de vocês estão na mira deles, nas escolas e na cultura. As conquistas e direitos [adquiridos] pelas mulheres estão sofrendo um retrocesso, com o objetivo específico de fazer com que elas não tenham opção, a não ser criar seus filhos.<sup>257</sup>

Os amplos e fervorosos debates a respeito das questões levantadas pela Maioria Moral são em si mesmo testemunho do êxito – ainda que relativo - da NDR no cenário político dos EUA, provando que “nem a religião é algo inconsequente para a sociedade e que nem foram inteiramente em vão os esforços daqueles que se dedicaram à reforma moral, social e política com base em convicções religiosas” (WUTHNOW, 1987, p. 32). Como afirma Lambert (2008, p. 190-191), “enquanto a avaliação de Falwell em relação à influência da Maioria Moral na política nacional estiver aberta a interpretação, não pode haver dúvida de que a Direita Religiosa se tornou uma força política a ser reconhecida e continuará a ser no século XXI”.

Todavia, apesar de seu vigoroso e sofisticado ativismo, e das vitórias alcançadas, a NDR fracassou, de fato, em implementar totalmente sua agenda. A ação de Falwell foi comparada à de um comandante em combate, que “frustrado com a movimentação lenta das linhas de batalha, lança dispositivos incendiários caseiros no inimigo, que explodem em uma exibição assustadora. Isso energiza as tropas, mas o front não avança muito”. Passadas três décadas desde que a Maioria Moral se desfez, “as taxas de aborto e divórcio mudaram pouco. Os direitos dos gays avançaram e a pornografia agora está ainda mais disseminada” (SMILLIE, 2008, p. 9). Conforme asseveraram Hadden & Swan (1981, p. 169), “se 1980 foi o ano em que a imprensa nacional descobriu o televangelista de Lynchburg, na Virgínia, pode também ter sido o ano em que Jerry Falwell descobriu que o mundo é maior e mais complexo do que ele tinha imaginado antes”. As vicissitudes políticas enfrentadas pela organização de Falwell e pelos eleitores evangélicos os levaram a se defrontar com uma realidade que mostrou ser inquietante: “a política era muito mais confusa do que imaginavam, e a vitória não era certa, mesmo com o candidato da escolha deles” (BANWART, 2003, p. 154).

---

<sup>257</sup> “State legislatures are being filled with them, city administrations’ taken over, and corporations of every kind are now mission fields. They have been diligently advancing their worldview politically and culturally. They have learned how to use marketing and propaganda techniques; they have waged a culture war and are making astounding gains every day. Your children or grandchildren are being targeted via school and the culture. Women’s advances and rights are being rolled back with the specific goal of having no options but raising families.”

Dados atuais indicam que os eleitores que uma vez aderiram à Maioria Moral têm demonstrado certo grau de mobilidade ao transitar entre diferentes partidos políticos, colocando em dúvida os efeitos permanentes do movimento inaugurado por Falwell.<sup>258</sup> Em 1987, Wuthnow já testemunhava, por exemplo, um arrefecimento religioso no envolvimento político, declarando que, a partir de um contexto mais amplo, havia razão para se esperar a participação de grupos religiosos na vida pública da nação, mas que também havia evidências de que “o envolvimento recente da Direita Religiosa tem sido uma presença menor no cenário político mais amplo” (WUTHNOW, 1987, p. 32). Apesar de três quartos dos cristãos evangélicos terem se unido ao Partido Republicano desde 1980, pesquisas já indicavam, em 2008, que este cenário tendia a ser modificado. Um estudo publicado pela *Relevant Magazine* neste ano indica que as preocupações dos eleitores jovens já não estavam mais limitadas à questões como aborto e direitos dos gays. Cameron Strang (2008, p. 27), diretor e fundador da revista, comentando os resultados da pesquisa, afirmou que naquele momento os jovens cristãos simplesmente não pareciam

Sentir uma conexão com a direita religiosa tradicional. Muitos diferem firmemente a respeito de questões de políticas domésticas, a saber, questões que afetam aos pobres, e estão insatisfeitos com as políticas externas e as guerras americanas. Em geral, estamos vendo que cristãos de vinte e poucos anos de idade são muito convictos dos valores morais conservadores, mas, ao mesmo tempo, não sentem que suas crenças morais pessoais precisam se tornar leis para as pessoas que não concordam com elas. É um paradoxo interessante, e está criando uma divisão clara entre esta geração e a direita religiosa.<sup>259</sup>

Portanto, se considerarmos como plausíveis as ponderações formuladas por Cameron Strang, podemos supor que a NDR, tal como estruturada hoje, e com seu objetivo de impor a moralidade judaico-cristã por meio da legislação, poderá eventualmente vir a ser, dentro de uma década, possivelmente, uma minoria muito pouco expressiva. Em harmonia com Strang, Ruth Brown assinalou que

---

<sup>258</sup> Além dos dois partidos nacionais majoritários, Democrata e Republicano, existem mais de cinquenta partidos atuando no cenário político americano. Dentre estes apenas 04 participam de eleições gerais, com apoio mínimo: Partido Libertário, Partido Verde, Partido da Constituição e Partido da Justiça. Destes, apenas os partidos Verde e Libertário aparecem em todos os estados da federação. Sobre os partidos políticos nos EUA, cf. RICHLEY, James A. **The life of parties: a history of American political parties.** Maryland: Ed Rowman & Littlefield, 2000.

<sup>259</sup> “To feel a connection to the traditional religious right. Many differ strongly on domestic policy issues, namely issues that affect the poor, and are dissatisfied with America's foreign policy and war. "In general, we're seeing that twenty something Christians hold strongly to conservative moral values, but at the same time don't feel that their personal moral beliefs need to be legislated to people who don't agree with them. It's an interesting paradox, and is creating clear division between this generation and the religious right.”

No início do ano 2000, havia uma possibilidade real de que a idade poderia em breve forçar alguns dos empreendedores da Direita Cristã a se aposentarem. James Dobson era o mais novo, com 63 anos, e Phyllis Schlafly a mais idosa, com setenta e cinco. LaHaye, Schlafly e Dobson já estavam menos ativos e planejavam escolher um sucessor. É pouco provável que qualquer sucessor seja capaz de atrair seguidores animados e planejar estratégias da mesma forma que fizeram os que iniciaram as organizações (BROWN, 2002, p. 282).<sup>260</sup>

Contudo, não podemos afirmar com absoluta convicção a previsão pessimista para o futuro da NDR, pois, pode acontecer com ela justamente o contrário do previsto por Strang e Brown. Se concordarmos com Wuthnow (1987, p. 32), concluiremos que “a religião americana tem repetidamente provado ser mais adaptável, e conseqüentemente menos previsível, do que seus observadores têm estado dispostos a admitir”. A própria Ruth Brown (2002, p. 282-283) afirma que ainda que as organizações venham a sofrer solução de continuidade,

O movimento conservador cristão ainda tem sua base na membresia crescente das igrejas conservadoras. A Direita Cristã persuadiu cristãos conservadores de que deveriam buscar um lugar no sistema político. Salvo a possibilidade improvável de que eles tenham mudado de opinião novamente, os cristãos conservadores continuarão a ser um grupo de interesse significativo, independente do que possa acontecer a uma organização em particular.<sup>261</sup>

No livro *Blinded by Might: can the Religious Right save America?*, publicado em 1999, Cal Thomas & Ed Dobson buscam apresentar as razões que levaram a Maioria Moral e outros grupos ao insucesso no cumprimento de sua missão primordial. Estes autores o fazem com a autoridade de quem participou em funções de destaque na organização de lobby político de Falwell. Thomas, um jornalista profissional e sindicalizado, deixou o jornalismo por um período de cinco anos para se tornar o segundo mais destacado porta-voz da Maioria Moral, atrás apenas de Jerry Falwell. Já Dobson, foi assistente pessoal do televangelista e membro da diretoria da sua organização. Thomas & Dobson declararam que muito pouco do

---

<sup>260</sup> “By the beginning of the year 2000, there was a real possibility that age might soon force some of the Christian Right entrepreneurs to retire. James Dobson was the youngest at sixty-three, and Phyllis Schlafly the oldest at seventy-five. LaHaye, Schlafly and Dobson had already taken a less active role and made plans for choosing a successor. It is unlikely that any successor will be able to attract enthusiastic followers and plan strategy as well as those who started the organizations.”

<sup>261</sup> “The Christian conservative movement still has its base in the growing membership of the conservative churches. The Christian Right persuaded conservative Christians that they should seek a place in the American political system. Barring the unlikely possibility that they change their minds again, Christian conservatives will continue to be a significant interest group regardless of what happens to a particular organization.”

que a organização se propôs a realizar na época foi de fato realizado, e que, na verdade, o cenário político e cultural americano piorou desde então. Eles também consideram que até mesmo as instituições que substituíram a Maioria Moral, adotando a “sua agenda, usando, com variações menores, as mesmas estratégias para alcançar os mesmos objetivos que falhamos alcançar”, seguem o mesmo caminho (THOMAS & DOBSON, 1999, p. 23). Para os autores, a quase irrelevância do movimento religioso conservador ficou patente, quando Bill Clinton assumiu a presidência dos EUA em 1993. Os seus dois primeiros atos logo após a sua posse foram

Assinar ordens executivas liberalizando as regras contra os homossexuais nas forças armadas e revogando as poucas restrições ao aborto aplicadas pelos presidentes Reagan e Bush. Com umas poucas canetadas, Bill Clinton apagou o pouco que a Maioria Moral teve a capacidade de alcançar durante sua breve existência. A tragédia não foi a falha em ter êxito, mas o desperdício de energia espiritual que seria melhor utilizada em estratégias e métodos mais propensos a ser bem-sucedidos do que a busca por poder político (Ibid., p. 26-27)<sup>262</sup>.

Apesar de conscientes dessa limitação da política, os conservadores religiosos da década de 1980 estavam seduzidos pela proximidade do poder. Não obstante terem em Ronald Reagan um presidente que se apresentava como simpático aos interesses deles, não conseguiram implementar totalmente a agenda que estabeleceram. Paul Weyrich culpou os líderes do movimento político-religioso, “por se contentarem com o mero acesso [aos poderosos] ao invés de [real] influência”. Ele disse que “o que ofuscou todas as suas preocupações foi simplesmente seu prazer em ter a possibilidade de entrar na Casa Branca, ainda que pela porta dos fundos” (apud BALMER, 2008, p. 121-122). Por sua vez, Thomas & Dobson (Ibid., p. 51) assinalam que

Quando um pastor ou qualquer outra pessoa que reivindica falar por Deus e que às vezes já exerce influência sobre grande número de pessoas, é seduzido pelo poder, pode se tornar destrutivo, não apenas para si mesmo e para aqueles que têm o dever de liderar, mas também à causa e objetivos daquele [Deus] a quem deveria estar servindo.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> “to sign executive order liberalizing rules against homosexuals in the military and repealing the few abortions restrictions applied under presidents Reagan and Bush. What a few pen strokes, Bill Clinton erased the little that the Moral Majority had been able to achieve during its brief existence. The tragedy was not the failure to succeed, but the waste of spiritual energy that would be better on strategies and methods more likely to succeed than the quest for political power”

<sup>263</sup> “When a preacher or any other person who claims to speak for God and who already holds sway over sometimes large numbers of people, is seduced by power, he can become destructive, not only to himself and to those he is charged to lead, but to the cause and objectives of the One he is supposed to be serving.”

Isto porque no seu entendimento, dentre outras coisas o poder tem também “propriedades afrodisíacas”, que não apenas seduzem, mas igualmente causam dependência e afetam, conseqüentemente, a capacidade de julgamento. Esta sedução pelo poder aconteceu muito cedo para a Maioria Moral, quando, ainda durante a primeira campanha de Reagan, este candidato dos evangélicos escolheu George H. W. Bush, que apoiava o aborto, como seu vice-presidente na corrida eleitoral. Pouco depois da posse de Reagan, quando o juiz Potter Stewart anunciou sua intenção de deixar a Suprema Corte, os conservadores religiosos viram o momento como uma oportunidade única de recompor a estância máxima de julgamento do país com um representante da NDR (MARTIN, 1996, p. 207). O fato é que os dirigentes da Maioria Moral, invés de optarem pela defesa mais contundente de seus princípios no espaço público, preferiram a via da conquista de posições na administração federal. Apesar das diligências feitas nesse sentido, foram surpreendidos pelo fato do presidente indicar a juíza Sandra Day O’Connor, liberal e favorável ao aborto, para ocupar o cargo. Apesar de contrariada, a liderança da Maioria Moral manteve seu apoio a Reagan, para não perder o acesso que tinha à Casa Branca e aos principais líderes do Partido Republicano (MARLEY, 2006, p. 858).

Esse acesso ao poder ao invés de ter como retorno uma real influência na condução do governo, na verdade só resultou em adulação. Estes encontros de adulação mútua eram benéficos a ambas as partes, pois um grupo usava o outro. De um lado a liderança do Partido Republicano (cuja maioria não compartilhava necessariamente dos mesmos valores que os evangélicos) utilizava afirmações retóricas e promessas que não planejava cumprir para receber apoio e garantia de votos dos conservadores nas próximas eleições, garantindo, assim, sua permanência no poder. Do outro lado, os líderes da Maioria Moral capitalizavam para sua organização e ministérios religiosos, relatando orgulhosamente à imprensa e aos seus seguidores tais encontros com o presidente, com o vice-presidente, e com outros destacados membros do staff presidencial e do Partido Republicano.

A Maioria Moral falhou ao tentar transformar os seus ideais em leis, crendo que conseguiria reorientar a cultura americana por meio da legislação. O movimento fundamentalista agiu visando ter seus representantes eleitos e, dessa forma, propor e aprovar leis que, por sua vez, traduzissem uma agenda moral tida como melhor para o país. Contudo, o que não foi levado em consideração nessa estratégia é o fato que se a legislação não resultar de um consenso majoritário - tácito ou explícito - os cidadãos de um país dificilmente

seguirão à risca as prescrições legais, uma vez que disposições legais não são suficientes para estabelecer orientação moral. As leis mais eficazes são aquelas que *seguem* o consenso moral, pois as leis por si só não geram tal consenso. Exemplo disto está no fato que os conservadores religiosos (e dentre eles os fundamentalistas), por não conseguirem ter uma maioria da opinião pública favorável ao retorno da oração nas escolas públicas e à supressão do direito ao aborto e dos direitos dos homossexuais, até o presente não conseguiram aprovar no Congresso Nacional legislações restritivas que sigam a agenda moral conservadora.

Passadas algumas décadas da entrada da Maioria Moral na arena política, a estratégia adotada pela Maioral Moral continua levantando opiniões divergentes. Thomas & Dobson, por exemplo, qualificam de forma mais ampla, e de acordo com sua ótica, o insucesso da organização de Falwell, bem como da própria NDR. No entendimento desses ex-militantes, o movimento como um todo falhou

Não por que estivéssemos errados a respeito de nossa crítica à cultura, ou porque nos faltasse convicção, ou porque estivéssemos em número insuficiente, ou porque muitos fossem letárgicos ou descomprometidos. Falhamos por que fomos incapazes de redirecionar a nação de cima para baixo (THOMAS & DOBSON, 1999, p. 23).<sup>264</sup>

Uma vez que a legislação por si só não produz consenso moral, e visto que a estratégia centrada na participação direta no jogo político-partidário e parlamentar não foi suficiente para reorientar a cultura, esses autores sugerem que a tarefa específica da igreja se torna, por isto mesmo, a mais difícil. Trata-se agora, sugerem, de operar a reorientação da cultura “de baixo para cima”, ou seja, a partir de uma estratégia centrada na efetiva conquista da maioria dos corações e mentes e, por meio desta ação, obter um amplo consenso da sociedade civil com relação à agenda moral dos conservadores religiosos (Ibid., p. 23). Somente assim, segundo os dois autores, uma legislação restritiva (aos direitos das mulheres e dos homossexuais, por exemplo) poderá vir a ter eficácia simbólica e operacionalidade. Eles argumentam que as pessoas não precisam de mais leis. Precisam de que a igreja cumpra sua missão, pois “uma mudança real deve vir de baixo para cima, ou, melhor ainda, de dentro para fora”, por intermédio da aceitação da mensagem do evangelho que “tem o poder para transformar e mudar para sempre a vida das pessoas” (Ibid., p. 70-71). Para Hankins (2008,

---

<sup>264</sup> “Not because we were wrong about our critique of culture, or because we lacked conviction, or because there were not enough of us, or because too many were lethargic and uncommitted. We failed because we were unable to redirect a nation from the top down.”

p. 160) esse é o principal método que os evangélicos adotam para influenciar a cultura, ou seja “através do exemplo pessoal construído por meio de relacionamentos com não crentes”.

Na perspectiva de Capps, a tentativa da Maioria Moral, bem como de outros grupos semelhantes ao de Falwell, de inserir a religião no coração do governo pode ser denominada de infrutífera e um infortúnio, dada a pluralidade da sociedade presente, para a qual desejam apresentar sua cosmovisão como possuindo a verdade moral que deve reger como um todo. Para Capps (1990, p. 216-217), tanto estes grupos fundamentalistas, quanto seus opositores liberais, precisam se conscientizar e compartilhar o interesse profundo de aprender como interagir em um mundo plural.

Já para Hankins, a NDR está longe de ser infrutífera ou a maior ameaça para o processo democrático do país, mas se constitui, de forma inquestionável, em “um componente básico da política americana”, restando apenas o questionamento do que os evangélicos irão fazer com a força política que de fato conquistaram. E prossegue assinalando que “a ampla maioria dos evangélicos apoiam e praticam civilidade e tolerância a perspectivas não-cristãs, e quase universalmente rejeitam tentativas de impor valores cristãos sobre não-cristãos”, pois, “os evangélicos querem da política o que a maioria dos americanos desejam – saber que suas vozes são ouvidas e seus interesses considerados” (HANKINS, 2008, p. 159-160). No entanto, o referido autor não descarta o fato que “certamente há evangélicos na Direita Cristã que desejam tomar o país e impor seus valores, mas isto é verdade também a respeito de alguns grupos seculares”. Hankins adverte que resumir os evangélicos às “declarações mais absurdas feitas pelos líderes da Direita Cristã” seria semelhante a confundir “discurso de relatório” com “discurso de harmonia”. Um “discurso de relatório” ou de “reconhecimento”, afirma esse autor, é o que manifesta os propósitos verdadeiros de um grupo, que no caso dos grupos da NDR seria o de ter suas preocupações “reconhecidas como legítimas em uma democracia plural”. Já o “discurso de harmonia” ou de “restauração” seria o utilizado pela liderança para estimular o grupo, além de criar e manter a sua identidade distinta. À luz dessas definições, Hankins afirma que os grupos da NDR teriam como alvo final serem reconhecidos como possuidores de aspirações tão válidas de consideração quanto outros, numa sociedade marcada pela diversidade (Ibid., p. 160-161).

Winters destaca que para fazer valer suas perspectivas nessa sociedade extremamente plural, os fundamentalistas, conscientes de que os seus princípios não eram compartilhados



por não-fundamentalistas, foram conduzidos por Falwell a um “desnudamento da teologia fundamentalista”, retirando dela seus elementos especificamente doutrinários e chegando, por conseguinte, a um denominador moral comum. Assim sendo,

Ele reduziu religião à ética. Nos seus compromissos de discurso público em questões políticas, ele não citava capítulos e versículos das Escrituras, optando ao invés disso por articular postulados morais que se conformassem com seus princípios conservadores. O personagem fundamentalista se tornou bifurcado: em casa e na igreja a ênfase permanecia sobre a doutrina e a Bíblia, enquanto no âmbito público a ênfase era sobre a moralidade, que tinha que competir com outras perspectivas morais (WINTERS, 2012, p. 394)<sup>265</sup>.

Presente de forma inquestionável no cenário político americano, a NDR quer fazer valer as suas perspectivas de moralidade, que, dentro de sua ótica, devem não apenas ser consideradas como válidas em uma sociedade patentemente plural. Devem também ser adotadas por todos seus concidadãos, consubstanciando, assim, o retorno a um modelo comportamental, ético-político, supostamente vivenciado no período de formação original do país, único correto e igualmente aplicável nos dias de hoje.

---

<sup>265</sup> “He reduced religion to ethics. In his public speaking engagements on political matters, he did not cite chapter and verse from scripture, opting instead to articulate moral postulates that conformed to his conservative principles. The fundamentalist persona became bifurcated: at home and in the church the emphasis remained on doctrine and scripture, while in the public square the emphasis was on a morality that had to compete with other moral visions.”

## CONCLUSÃO

Quando Jerry Falwell deu início às suas manifestações religioso-políticas nas escadarias de capitólios dos EUA em meados da década de 70, poucos poderiam prever a amplitude que o movimento neofundamentalista alcançaria. Em seu período de existência a Maioria Moral demonstrou considerável capacidade para mobilizar pessoas e recursos financeiros, conseguindo convencer grande número de evangélicos de que deveriam abandonar o princípio que lhes era valioso de separação entre religião e política, e envolver-se diretamente no cenário político-partidário de seu país. No entanto, esta ideia de participação política ativa de segmentos religiosos, não constitui definitivamente algo inédito na história política americana. Na realidade ela traduz um renascimento e um verdadeiro *aggiornamento* de parte da herança política dos EUA. No caso da Maioria Moral e de outras organizações da NDR, esta proposição fundava-se no convencimento de que os preceitos bíblicos e éticos judaico-cristãos, além de orientar cada pormenor da vida privada dos cidadãos americanos, deveriam também constituir o fundamento das políticas públicas e da própria governabilidade.

Ao longo da nossa pesquisa verificamos que desde meados da década de 1970 a vida política e cultural dos EUA vem sofrendo uma expressiva transformação e, neste contexto, significativas parcelas da sociedade orientadas pela religião, carentes de uma reserva supra ordenada de sentido de ordem religiosa ou política, estão se reorientando e recompondo teológico-politicamente. De acordo com Berger & Luckmann (2004, p. 14-15), “o sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais”. E esses mesmos autores prosseguem afirmando que “sentido” nada mais é “do que uma forma complexa de consciência; é a consciência de que existe uma relação entre as experiências”. Em conformidade com estes mesmos autores, a tarefa de controlar a produção e transmissão do sentido social é realizada por diversas instituições, dentre as quais as religiosas, que administram as relações mais complexas entre as experiências individuais. Tais instituições funcionam como reservas de sentido que “objetivadas e processadas pela sociedade são ‘conservadas’ em reservatórios históricos de sentido e ‘administradas’ por instituições” (Ibid., p. 25). As sociedades modernas se encontram “propensas a crise”, em virtude do conflito consequente da pluralidade de instituições que funcionam como reservas de sentido e competem entre si. A Maioria Moral de Jerry Falwell representa, uma dessas instituições que, no âmbito dos EUA

Comunicam categorias de sentido com semelhante pretensão de totalidade. Mas esta pretensão é refutada pelo sentido objetivo dos esquemas de ação de outras ‘grandes’ instituições. Este sentido dirige o agir do indivíduo na maioria das áreas da vida cotidiana, quer concorde ou não com o sentido supraordenado dos esquemas de conduta de vida comunicado eventualmente pelas instituições religiosas. A pretensão de integrar sua vida num sistema supraordenado de valores pode realizar-se essencialmente apenas numa área ainda não invadida por outras ‘grandes’ instituições, numa área definida socialmente como ‘espaço privado’ (BERGER & LUCKMANN, 2004, p. 35).

A Maioria Moral de Jerry Falwell foi uma dessas instituições que, no âmbito dos EUA, teve a pretensão de impor por meio da legislação valores religiosos que, na realidade, como sugerem mais uma vez Berger e Lukmann (Ibid., p. 33), “não atingem mais igualmente todas as esferas da vida, nem conseguem torná-las concordes”, dado ao fato de sociedades como a americana terem se tornado altamente secularizadas e pluralistas. Tentativas como da organização de Falwell, se por um lado conduziram a êxitos relativos, por outro culminaram por se constituir em uma espécie de “fórmula vazia”, pois demonstraram a falácia do ideal de regulação da totalidade do estar-junto coletivo com base em um único sistema de entendimento moral, em uma única reserva de sentido.

Do ponto de vista moderno, como sabemos, a organização política da sociedade e suas diferentes formas são entendidas como resultante da autonomia, isto é, resultante da humana capacidade de construir por si mesma as diferentes modalidades de organização e de sentido do estar-junto coletivo, sem precisar para isto se referir necessariamente a nenhum Outro, a seres de natureza sobrenatural, a deuses ou a um deus único como fundamento ou fonte transcendente da *potestas* e da *autorictas* políticas. Donde a separação legal entre o Estado e a igreja, entre política e religião. Como bem sugere Jean-Luc Nancy, “a autonomia civil é aqui separada sem ambiguidade da heteronomia religiosa” (NANCY, 2006, p. 104). No caso da Maioria Moral, que analisamos, a perspectiva teológico-política implicou em tentar resgatar a referida consubstancialidade no âmbito da política americana, tendo como ponto de referência a Bíblia enquanto depositária de um fundamento transcendente. Todavia, é necessário que se perceba que o próprio do discurso teológico-político de Falwell não é sugerir que o secular deva render-se a qualquer igreja. Sua perspectiva central é demonstrar que a formação secular não é exatamente o que ela diz ser. Seu intuito foi demonstrar que a vida política não é jamais totalmente isenta de crenças, fé e experiência do sagrado, independente das opiniões acerca da separação legal entre o estado e a igreja, ou entre política

e religião. E a partir disto, indicar que a religião constitui o melhor fundamento das normas que orientam o estar-junto coletivo.

É este tipo de tipo de concepção e das ações que dela decorreram (e decorrem) que se consolida o novo tipo de clivagem política e cultural no espaço público e no cenário da democracia dos EUA, que procuramos analisar. Além das antigas divisões entre cidadãos e eleitores fundadas em diferenças ideológicas, raciais e de classe, emerge uma nova e igualmente importante divisão: entre aqueles que defendem diferentes moralidades fundadas, desta feita, em diferentes crenças e orientações religiosas. Essa nova, profunda e já duradoura clivagem tem gerado, no espaço público, conflitos políticos e culturais entre diferentes atores, orientados por perspectivas religiosas ou não, motivados pela busca de hegemonia na definição dos valores que devem legitimar não apenas as escolhas relativas à vida particular de cada cidadão, mas também e sobretudo às escolhas políticas e à própria atividade governamental.

A emergência dessa nova forma de divisão se deu não apenas pelo fato da religião constituir, para muitos religiosos, uma reserva supra ordenada de sentido à qual recorrem para orientar sua existência. Muito mais do que ser vista apenas como outra fonte de sentido, a religião passa a ser concebida como um fator de mobilização político-partidária com vistas à reforma moral, cultural e da cidadania. Jerry Falwell, por exemplo, tinha por claro e principal propósito fazer com que as instruções da Bíblia viessem a ser aceitas como orientações normativas eletivas e prescritivas válidas para *toda* a sociedade americana, de modo a conformar toda sua existência civil e política. Essa realidade deu vida ao que entendemos ser, em sintonia com James Hunter, uma verdadeira guerra de culturas, ou seja, um significativo embate entre sistemas de entendimento moral distintos e antagônicos, efetivado no cenário público, cultural e político-partidário americano, levado a cabo por meio de fortes organizações de caráter nacional, das quais a Maioria Moral foi um exemplo relevante.

Tal conflito, ainda em curso no espaço público americano, é extremamente significativo pois dá forma a um embate que traduz, em última instância, a luta pela definição de qual deve ser, de acordo com os diferentes atores nesta arena, a razão mesma de ser dos EUA nos dias de hoje. Luta pela definição de qual o fundamento da verdade moral que seus cidadãos devem observar, e a partir deles, conseqüentemente, ordenar a convivência civil e política entre si e com os demais povos. Todavia, como sabemos, este tipo de definição

difícilmente se estabelece conforme o que se desenha no nível do discurso e do desejo. Como bem sugere o poeta inglês Thomas Stern Elliot, “Entre a palavra e o ato, cai a sombra”. O que faz com que esse conflito venha dominando o diálogo e debates públicos desde a década de 1970 nos EUA, decorre do fato de que ele se realiza entre ativistas políticos e membros da elite política, cultural e religiosa americanas e suas organizações, mesmo sem a participação constante e ativa da maior parte da população. Esta última, na realidade, não é tão polarizada quanto o discurso público das elites culturais e de ativistas políticos fazem crer. Mesmo assim, essas organizações demonstraram – e certamente ainda demonstram – ter uma capacidade de comunicação e mobilização política que estabeleceu um “antes” e um “depois” de seu surgimento ao longo da década de 1970. No caso em que estudamos, a Maioria Moral, ao dar voz ativa a milhares de cidadãos que almejavam associar intimamente convicções religiosas e escolhas políticas locais, nacionais e até mesmo internacionais – como no caso das relações EUA-Israel, por exemplo - contribuiu de modo significativo para modificar as formas tradicionais da retórica política e da própria interação das forças politicamente organizadas nos EUA.

Como pudemos comprovar, o fundamentalismo evangélico nos EUA jamais esteve realmente inativo depois da década de 1920, mas se amoldou às transformações operadas na sociedade. Assim sendo, invés de ser meramente estigmatizado, ele deve ser considerado, sobretudo na sua forma atual, neofundamentalista, como um movimento cuja influência veio moldando o próprio evangelicalismo americano contemporâneo. À luz dessa realidade, não nos causa espécie o surgimento, expansão e evolução das organizações fundamentalistas de lobby religioso-político no espaço público americano no período sob análise na presente pesquisa. Para isto foi determinante a avaliação de expressivos e diferentes segmentos conservadores – religiosos ou não – e denominacionais, bem como a sua vocalização intensiva e pública, no final da década de 1970 e ao longo da década de 1980. Para eles a maioria dos americanos encontrava-se afastada das fontes e valores culturais e religiosos tradicionais - que envolviam e associavam família, lar e igreja – imersa que estava em um ambiente tido como destrutivo, em decorrência da suposta decadência moral, destruição da família tradicional, do ateísmo, da pornografia e dos conflitos raciais. No caso das organizações fundamentalistas e/ou neofundamentalistas e da Maioria Moral, em particular, este foi o “gatilho” que disparou a sua reinvestida teológico-política e cultural na esfera pública americana, com o objetivo de “sanar” os grandes males modernos que, no seu entendimento, afligiam a sociedade americana.

O envolvimento do evangelicalismo fundamentalista americano com a política, especialmente com o Partido Republicano, envolve ao mesmo tempo uma mistura de convicções religiosas, representando o elemento teológico, com um viés político e cultural fortemente conservador. Este amalgama compôs o elemento ideológico desse envolvimento, isto é, compôs um discurso sobre si mesmo e sobre a sociedade, uma representação do futuro e uma ideia do passado. Por sua vez, esta representação e esta ideia foram aplicadas no presente na forma de opções políticas, tais como as que foram feitas pela NDR e a Maioria Moral.

Como vimos, a reinvestida do fundamentalismo no cenário político do período que analisamos teve como um ator destacado, senão o principal, Jerry Falwell. Dotado de um discurso extremamente conservador e habilidade de liderança, Falwell apresentou-se em sua autobiografia como alguém que poderia ser muito bem-sucedido em qualquer profissão pela qual optasse, mas que foi divinamente escolhido para um serviço mais nobre de servir a igreja e a Deus, e conduzir sua nação de volta à submissão à sua divina vontade. Filho de um pai homicida e racista e uma mãe piedosa, o ex-líder de gangue descreve sua conversão no início da juventude como parte do plano de Deus em prepará-lo meticulosamente e transformá-lo no líder moral dos EUA.

Como vimos, o império religioso erguido pelo televangelista assumiu proporções consideráveis. A partir de uma pequena igreja estabelecida em uma cidade interiorana, Lynchburg, no estado da Virginia, e utilizando-se de seu programa de televisão *Old-Time Gospel Hour* (que promovia sua igreja) e da *Liberty University*, que atraiu estudantes evangélicos fundamentalista de todo o país, o televangelista tornou-se nacionalmente conhecido. No ambiente evangélico, e fora dele, este êxito empresarial proporcionou a Falwell um perfil de “herói”, “líder” e “organizador nato”. A construção desta imagem foi essencial para que este pastor evangélico conduzisse uma empreitada ainda maior: tentar agregar, sob as orientações de Deus, de acordo com o registro da Bíblia e a partir de sua interpretação pessoal, evangélicos, católicos, judeus e outros conservadores (religiosos ou não) em uma organização política empenhada em difundir um discurso moral de matriz religiosa visando, como já dissemos, a recomposição política e cultural da nação.

Neste processo, os conservadores religiosos e sobretudo os fundamentalistas culminaram por entender que uma verdadeira religião civil americana, com suas respostas

sobre como os americanos deviam viver, deveria pautar-se exclusivamente pela convicção de que os EUA haviam sido fundados com base em princípios religiosos judaico-cristãos e recebera a missão divinamente concedida – seu “destino manifesto” - de ser um farol para todos os demais países do mundo. Apesar das análises críticas já realizadas por inúmeros historiadores americanos sobre este tema, o movimento fundamentalista equiparou os fundadores dos EUA a paladinos religiosos, que a partir das diretrizes das Escrituras organizaram uma nação essencialmente cristã. Na realidade, esses conservadores e fundamentalistas temiam que o modernismo, o humanismo e o “pós-cristianismo”, que no seu entendimento ameaçavam as instituições americanas, pudessem conquistar *definitivamente* corações e mentes e desta forma radicalizar os já danosos efeitos da secularização. No entanto, para alcançarem seu objetivo de redesenhar a vida privada e pública americanas partindo de concepções de matriz religiosa, os fundamentalistas depararam-se com a longa tradição liberal de seu país, que concebe as opções religiosas como decisões pessoais, privadas, do indivíduo. Consequentemente, nenhuma delas pode ser imposta à coletividade com base no argumento de que constitui o verdadeiro fundamento da verdade moral.

Muitos segmentos de evangélicos fundamentalistas deixaram em segundo plano o princípio de separação entre religião e política, e se envolveram ativamente em embates culturais e políticos visando combater os supostos perigos que ameaçavam sua nação tida por eles como cristã. Assim procedendo, abandonaram paulatinamente a “separação do mundo” teologicamente motivada, adotada desde meados da década de 1920, e após um momento de rápida mobilização e saída de seus enclaves, experimentado quando tentaram impedir a eleição de John Kennedy, candidato católico à presidência dos EUA em 1960. Neste embate enfrentaram – e certamente ainda enfrentam - segmentos não conservadores, genericamente qualificados como “liberais”, religiosos ou não, que possuem cosmovisões e sistemas de entendimento moral significativamente diferentes dos seus. Em virtude dessas diferenças, os resultados foram a hostilidade e conflito, pois de um lado da divisão cultural temos a ala dita fundamentalista/conservadora, com suas diferentes expressões, que crê que a sociedade como um todo deve ser organizada com base em orientações normativas reveladas à humanidade por uma autoridade transcendente e divina. Já do outro lado, a ala dita liberal desta mesma divisão é do parecer que tais orientações são estabelecidas por consenso social e político, levando-se em conta as várias *weltanschauung* com suas concepções sobre o sentido da vida, sobre o estar-junto coletivo e sobre a própria religião, entre outras coisas, vivenciadas por diferentes sujeitos sociais.

A entrada definitiva de evangélicos fundamentalistas e conservadores na cena político-partidária americana assumiu, paulatinamente, forma organizada a nível nacional sobretudo a partir de 1970. Após o escândalo de Watergate e diante do que entendiam constituir um avanço intolerável dos “males modernos” – aborto, feminismo, homossexualismo, entre outros - os fundamentalistas e outros segmentos conservadores depositaram suas esperanças de retorno à moralidade – governamental, inclusive - no candidato democrata à presidência dos EUA, Jimmy Carter. Então governador da Geórgia (1971-75), Carter qualificou-se inesperadamente como candidato favorito nas eleições presidenciais de 1976, autodeclarando-se um cristão “nascido de novo”. Porém, como vimos, esta esperança mostrou-se fugaz, pois logo suas atitudes no comando da Casa Branca revelaram que a dinâmica e o jogo político e institucional entre as forças e interesses que atuavam diretamente no congresso, no aparato de governo e no Estado, eram muito mais complexas. Este contexto não permitiu a inclusão da agenda moral conservadora na própria agenda do governo Carter. À luz dessa decepção, o mesmo círculo eleitoral que contribuiu massivamente para levar Carter à Casa Branca, mobilizou-se com o objetivo de encontrar-lhe um substituto que efetivasse a agenda conservadora.

Tais circunstâncias favoreceram a emergência da NDR. Este grupamento é resultante da reunião de diversos segmentos conservadores e fundamentalistas. Ele surge preconizando de modo explícito a urgência de uma efetiva participação política para recolocar nas mãos de pessoas piedosas o governo americano, então guiado, de acordo com seus membros, por orientações humanistas seculares. E neste cenário Jerry Falwell, o televangelista de Lynchburg, se destacou imediatamente como principal arauto do segmento fundamentalista cristão, deixando de lado o pietismo e o princípio da separação entre religião e política, que era uma das bandeiras marcantes de seu ministério pastoral, e passando a defender a participação de líderes e leigos de diversas filiações religiosas evangélicas no cenário político-partidário americano. Falwell acreditava que a maioria numérica da população era sensível à agenda moral e às orientações religioso-políticas que ele mesmo adotava e defendia. No entanto, esta maioria era silenciosa e precisava ser urgentemente mobilizada para uma atuação efetiva, confrontando diretamente os que estavam conduzindo a nação por rumos que considerava serem desastrosos. Falwell deu, então, início à série de manifestações patrióticas em todo território nacional, convocando os americanos ao arrependimento pelo grave desvio das bases judaico-cristãs que constituíam, no seu entendimento, a razão de ser da América. Estavam assim fixados os alicerces para a emergência do que James Hunter qualificou como



novas formas e novos alinhamentos do embate político e cultural nos EUA. Como tentamos demonstrar, este novo contexto resulta dos esforços de fundamentalistas – alinhados com os conservadores de diversas confissões religiosas - e liberais – alinhados, por sua vez, com secularistas e progressistas de diversas origens - para controlar as fontes simbólicas e os rumos da vida pública americana, elegendo representantes que fossem alinhados com sua cosmovisão.

Jerry Falwell foi um reformador religioso cuja organização pavimentou a rota em direção ao que foi definido como neofundamentalismo. Diferentemente do fundamentalismo evangélico clássico – que preconizava um separatismo militante - a organização presidida por ele deu início às alianças entre evangélicos –fundamentalistas ou não – católicos e membros de outras tantas confissões religiosas. Alianças até mesmo com outros conservadores seculares que desde a candidatura de Barry Goldwater à presidência da república, em 1964, tentavam fazer do conservadorismo a ideologia dominante no Partido Republicano. Dentro desta perspectiva a Maioria Moral realizou algo até então inédito: contribuiu para definir a política evangélica a partir do que podemos chamar de “novo ecumenismo da ortodoxia”. Ainda que este novo ecumenismo fosse inicialmente regulado pelos ciclos eleitorais nacionais e gerenciado basicamente por pastores, as derrotas sofridas pela organização de Falwell na luta pela implementação da agenda moral conservadora contribuiu para que a própria NDR percebesse a urgência de sair desse ciclo – de dois em dois anos, eleições congressuais; de quatro em quatro anos, eleições presidenciais – e voltasse para a realização de um ativismo evangélico de base, articulado e dirigido por leigos e não mais por pastores. A dissolução da Maioria Moral, em 1989, foi um passo na realização deste propósito típico do neofundamentalismo.

Dentre as organizações que buscaram assumir o espaço deixado pela Maioria Moral, a *Christian Coalition*, organização criada em 1992 e inicialmente conduzida pelo pastor evangélico e empresário dos meios de comunicação Pat Robertson, distingue-se como a mais visível e permanente. Expressão organizada do neofundamentalismo, esta coalizão – posteriormente denominada *Christian Coalition of America (CCA)* - pauta-se pela abertura a todo e qualquer indivíduo interessado em sua agenda moral e política e pelo ativismo local, conduzido nos conselhos municipais, conselhos escolares, nos bairros, nas vizinhanças, ou seja, ali onde se encontram não eleitores, eleitores e potenciais eleitores, não importando sua orientação política, filosófica, partidária ou religiosa. Não é de se estranhar que esta estratégia

resultou também em uma relação diferenciada com o partido republicano. Como sugere Duane Oldfield, “Enquanto os grupos dos movimentos anteriores tiveram uma relação incidental com o partido [republicano], a coalizão, desde seu início, fez da sua organização com o partido o foco central de *toda* a sua atividade” (OLDFIELD, 1996, apud WATSON, 1997, p. 77, grifo nosso). Pode-se afirmar, conseqüentemente, que as estratégias adotadas pela Maioria Moral com o seu ecumenismo da ortodoxia e seu esforço para conquistar corações e mentes evangélicas com vistas à participação e à influência políticas, foi um passo decisivo para a realização posterior de dois objetivos, por mais criticáveis e problemáticos que sejam. O primeiro deles foi a obtenção de reconhecimento, por parte da opinião pública e de amplos segmentos do mundo evangélico, da legitimidade da participação politicamente organizada da direita religiosa no espaço público. Por sua vez, o segundo objetivo foi a institucionalização da política evangélica conservadora da NDR no âmbito do Partido Republicano, onde ela se tornou uma das maiores, senão a sua maior força organizada. Na convenção nacional de 1992 do partido republicano, por exemplo, observou-se que dentre os 2.000 delegados, 300 pertenciam à *Christian Coalition*. Na convenção de 1996 este número subiu para 500, ou seja, 25% dos delegados ali presentes (OLDFIELD, 1996, apud WATSON, 1997).

Após a dissolução da Maioria Moral o real investimento de Falwell foi em sua instituição acadêmica, a *Liberty University*, à qual o televangelista se dedicou até o seu falecimento, em 15 de maio de 2007, aos 73 anos de idade. Uma vez que havia falhado em transformar a situação do país pela via da política, passou a sonhar com a possibilidade de vir a fazê-lo pela *base*, isto é, através da preparação dos jovens matriculados em sua Universidade, preparando-os do ponto de vista acadêmico-profissional e do ponto de vista religioso, a partir de uma perspectiva altamente conservadora. Com isto, Falwell acreditava poder transformar sua universidade em um celeiro de pessoas piedosas capazes de ocupar postos de liderança em diferentes áreas da sociedade americana e quiçá no mundo.

Com o distanciamento crítico que o passar do tempo sempre promove, a influência destes dois movimentos aparenta ter sido menor do que seus adeptos supunham. Apesar disto, mesmo tendo sofrido diversos revezes e encontrado desfavor público, atraído escárnio e muitas vezes ter sido ridicularizado, o movimento da Maioria Moral, e com ele a NDR, efetivamente causou um impacto na política e na cultura pública americanas, que ecoa até os dias de hoje. A se levar a sério as análises mais recentes de Noam Chomsky sobre a corrida presidencial americana deste ano em curso, a qual apresenta um forte ativismo e polarização

política, os efeitos políticos e culturais da cisão provocada, ao longo de 1970-80, pelos antagonismos entre “ortodoxos” e “progressistas”, em função de suas diferentes e aparentemente irreconciliáveis visões de mundo, continuam prenhas e não de continuar, ao que tudo leva a crer. De acordo com este importante *scholar* americano nesta campanha presidencial observa-se uma mobilização significativa da direita religiosa no apoio à clara e consciente “retórica do ódio” promovida por Donald Trump. Em nosso entendimento, neste ativismo ecoa, mais uma vez, a perspectiva milenarista que alternadamente tem alimentado o imaginário evangélico americano. De acordo com Chomsky,

Pesquisas recentes mostram que um quarto dos republicanos acreditam que ele [Presidente Obama] talvez seja o anticristo. Esta crença está vinculada a narrativas religiosas fundamentalistas sobre armagedon, anticristo e Jesus lutando e salvando almas, levando-as ao céu ainda em nossos dias, talvez. *É aí que se encontra agora a base republicana*” (CHOMSKY, apud SRINIVASAN, 2016, grifo nosso).<sup>266</sup>

Neste contexto, neofundamentalistas e conservadores evangélicos, bem como liberais e secularistas continuarão apegados a seus opostos sistemas particulares de entendimento moral, cada lado considerando legítimo aquilo que o outro vê como uma ameaça. Justamente por essas diferenças tão incompatíveis que muitos cidadãos americanos continuarão em “estado de alerta e combate” contra seus oponentes, dando provas de uma corrosiva tendência a não aceitar as imposições da convivência em um mundo pluralista.

O que constatamos até aqui, ao longo dos estudos realizados com vistas à redação desta tese, indica claramente que eles não terminam por aqui. Ao contrário, as mudanças sociais, econômicas e políticas em curso no EUA – no mundo, em geral – indicam ser cada vez mais necessário compreender as razões e os modos pelos que as mudanças ou a evolução da democracia culmina, por motivos que lhe são próprios e não cabe aqui precisá-los, a dar uma função quase pública às religiões. Dentro dessa perspectiva, além da continuidade de um religioso silencioso, de foro eminentemente pessoal, subjetivo, que funciona como referência individual para os cidadãos, assiste-se também à consolidação de um religioso “ruidoso”, público, coletivo e organizado. Nos EUA, este último tem sido um vetor de recentramento da vida pública americana, nas últimas quatro décadas, em torno de discursos, organizações,

---

<sup>266</sup> “In fact, recent polls show that about a quarter of Republicans think that he maybe Antichrist. That is tied up with the fundamentalist, religious tales about Armageddon, Antichrist and Jesus having a battle, and the saved souls rise to heaven maybe in our lifetimes. These are big things in the United States. That’s where the Republican base is now.”

retóricas e perspectivas políticas que tendem a aprofundar ainda mais a cisão à qual viemos nos referindo, tal como demonstram, por exemplo, os discursos e propostas cada vez mais antagônicos, em sua maioria, presentes nas últimas campanhas presidenciais americanas. O recurso a fontes religiosas com fundamento da legitimidade do poder político não decorre tanto de uma ressurgência do religioso no território americano, do qual ele nunca se ausentou. Decorre, isto sim, de novos itinerários e articulações de sentido, os quais não basta reconhecer – reconhecer não é conhecer. Torna-se fundamental fazê-los sempre mais inteligíveis, sem o que não teremos acesso ao real atual. É nossa convicção que a continuidade do presente estudo poderá contribuir para a maior inteligibilidade deste processo de politização da religião e “religiosificação” da política qualificado por Patrick Michel como sendo uma grande mutação.<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> MICHEL, Patrick. **Politique et religion**: la grande mutation. Paris: Ed. Albin Michel, 1994.

## REFERÊNCIAS

ALLEN, Douglas. **Myth and religion in Mircea Eliade**. New York: Routledge, 2002.

ALEXANDER, A. F. **Religious Right: the greatest threat to democracy**. Colorado Springs: Blazing Sword Publishing Ltda., 2011.

ALLITT, Patrick. **Religion in America Since 1945: A History**. New York: Columbia University Press, 2003.

ALMOND, G. A.; SIVAN, E. & APPLEBY, R. S. Fundamentalism: Genus and species. In.: Martin E. MARTY & APPLEBY, R. Scott (ed.). **Fundamentalisms comprehended**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

ANDERSON, Donald. "Neither majority nor moral" (The view from Westminster). In.: DEAN, Tim. **Third Way**. Knaphill: Elm House Christian Communications Ltda. February, 1986.

ANSART, Pierre. **Ideologia, conflito e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: A Formação do pensamento batista brasileiro**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2004.

BACH, Alice. **Religion, politics, media in the broadband era**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.

BAIN, Jennifer. **Hildegard of Bingen and musical reception: the modern revival of a medieval composer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BALMER, Randall. **God in the White House: a history: how faith shaped the presidency from John F. Kennedy to George W. Bush**. New York: Harper One, 2008.

BANWART, Doug. **Jerry Falwell, the rise of the Moral Majority, and the 1980 election**. Western Illinois Historical Review. Vol. V, Spring 2013.

BARTON, David. America distinctively Christian. In: CORNETT, Daryl C. **Christian America? perspectives on our religious heritage**. Nashville: B & H Publishing Group, 2011.

BASHAM, Cortney S. **Hal Lindsey's the late great planet earth and the rise of popular premillennialism in the 1970s**. Western Kentucky University, 2012.

BEBBINGTON, David W. **Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s**. London: Unwin Hyman, 1989.

BELLAH, Robert N. Civil religion in America. In: ARON, Raymond et al (eds.) **Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences**. Vol. 16, no. 1, winter 1967.

BENEKE, Chris. **Beyond toleration: the religious origins of American pluralism**. New York: Oxford University Press, 2006.

BERG, John Leland. **An ethical analysis of selected leaders of the new religious right**. 1985. Dissertation (PhD in Religion, Baylor University, Waco, TX – USA, 1985)

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BÍBLIA Sagrada

BILLINGTON, R. A. Tentative bibliography of anti-Catholic propaganda. **Catholic Historical Review**. n. 18. p. 492-513. 1932.

BIOGRAPHY. Disponível em: <<http://buchanan.org/blog/biography>> Acesso em: 25 jan. 2015.

BIOLOGY. General biology (b.s.). residential program. Disponível em: <<http://www.liberty.edu/index.cfm?pid=26290>> Acesso em: 16 abr. 2016.

BLOCH, Ruth H. Religion and ideological change in the American Revolution. In: NOLL Mark A. & HARLOW, Luke E. (ed.) **Religion and American politics: from the colonial period to the present**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2007.

BOB Jones apologizes for its racist past. **The journal of blacks in higher education**. Disponível em: <[http://www.jbhe.com/news\\_views/62\\_bobjones.html](http://www.jbhe.com/news_views/62_bobjones.html)> Acesso em: 04 dez. 2015.

BOORSTIN, Daniel J. **The Americans: the colonial experience**. New York: Random House, 1958.

BREMER, Francis J. **John Winthrop: biography as history**. New York: Bloomsbury Academic, 2009.

BROWN, Ruth Murray. **For a Christian America: a history of the religious right**. Amherst, New York: Prometheus, 2002.

BUURSMA, Bruce. A new crusade: a right-wing Christian gird for election day. **Chicago Tribune**, Chicago, USA, pp. 1-2, section 2, August 31, 1980.

BRYANT, Anita & GREEN, Bob. **At Any Cost**. Grand Rapids: Fleming H. Revell, 1978.

CALLEN, Barry L. **Discerning the divine: God in Christian theology**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

CAPPS, Walter H. **The new religious right: piety patriotism and politics**. Columbia: University of South Carolina Press, 1990.

CAREGNATO, Rita C. A. & MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise de discurso *versus* análise de conteúdo. **Texto contexto - enfermagem**. Florianópolis, v. 15, n. 4, p.679-84, Out-Dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tce/v15n4/v15n4a17>> Acesso em: 20 jul. 2016.

CARPENTER, Joel. **Revive Us Again: the reawakening of American fundamentalism.** New York: Oxford University Press, 1999.

CARROL, James. **A espada de Constantino.** Barueri: Ed. Manole, 2002.

CASHMAN, Sean Dennis. **America in the gilded age: from the death of Lincoln to the rise of Theodore Roosevelt.** 3<sup>rd</sup> ed. New York: New York University Press, 1993.

CAVANAUGH, W. T. & SCOTT, P. Introduction. In: CAVANAUGH, W. T. & SCOTT, P. **The Blackwell companion to political-theology.** Londres: Ed. Blackwell Publishing, 2007.

CHÁVEZ, Karma R. Jerry Falwell. CHAPMAN, Roger (ed). **Culture wars: an encyclopedia of issues, viewpoints, and voices.** Armonk: M. E. Sharpe, 2010.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais.** Petrópolis: Vozes, 2006.

CORNETT, Daryl C. America partly Christian. In.: CORNETT, Daryl C. (ed.). **Christian America: perspectives on our religious heritage.** Nashville: B&H Publishing Group, 2011.

CORRIGAN, John & NEAL, Lynn S. **Religious intolerance in America: a documentary history.** Chapel Hill: North Carolina Press, 2010.

COX, Harvey. **Fire from heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21st century.** Cambridge, MA: Da Capo Press, 1995.

CRISTI, Marcela. **From civil to political religion: the intersection of culture, religion and politics.** Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2001.

CROMPTON, Samuel W. **The Scopes monkey trial: debate over evolution.** New York: Infobase Publishing, 2010.

DJUPE, Paul A. and OLSON, Laura R. **Encyclopedia of American religion and politics.** New York: Facts on File, 2003.

DOBKOWSKI, M. N. American anti-Semitism. **American Quarterly.** n. 29. p. 166-81. Summer 1977.

DOLAN, J. Catholic attitudes toward protestants. In: **Uncivil religion.** BELLAH, R. N. & GREENSPAHN (ed.). New York: Crossroad, 1987.

DOLIN, Tim. **George Eliot.** New York: Oxford University Press, 2005.

DOWLAND, Seth. Family Values and the Formation of a Christian Right Agenda. **Church History,** number 78, Sept. 2009.

ELIADE, Mircea. **The sacred and the profane: the nature of religion.** New York: Harcourt, Brace, 1959.

ELIADE, Mircea. **A history of religious ideas: from the stone age to the Eleusinian mysteries**. Vol. 1. Transl. Williard R. Task. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

ELIOT, Charles W. **The religion of the future**. Whitefish: Kessinger Publishing, 2005.

ELWELL, Walter A. (ed.) *Evangelical dictionary of theology*. Grand Rapids: Baker Book House Company, 2001.

ENNS, Paul P. **Moody handbook of theology**. Revised and expanded. Chicago: Moody Publishers, 2014.

EQUAL rights amendment letter to the members of the House of Judiciary Committee. Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=31062>> Acesso em 15 nov. 2015.

FACKRE, Gabriel. **The religious right and Christian faith**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

FALWELL, Macel. **Jerry Falwell: His Life and Legacy**. New York: Howard Books, 2008.

FALWELL, Jerry. America was built on seven great principles. **Moral Majority Report** (18 May, 1981).

\_\_\_\_\_. **Falwell: an autobiography**. Lynchburg, VA: Liberty House Publishers, 1997.

\_\_\_\_\_. **How you can help clean up America**. Lynchburgh: Liberty Publishing Company, 1978.

\_\_\_\_\_. **Listen, America!** New York: Doubleday & Company Inc., 1980.

\_\_\_\_\_. Peace through strength: preserving our freedom. **Fundamentalist Journal** (May, 1983).

\_\_\_\_\_, DOBSON, Ed; HINDSON, Ed (ed.). **The Fundamentalist Phenomena: The resurgence of conservative Christianity**. Garden City: Doubleday, 1981.

FAUST Drew Gilpin. **The creation of Confederate nationalism: ideology and identity in the Civil War South**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1988.

FENNELL, Mark. **The American way**. New York: iUniverse, 2004.

FERREIRA, Ebenézer Soares. **Manual da Igreja e do obreiro**. 12a. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 2002.

FERREIRA, MCL. Apresentação. In: **Glossário de termos do discurso**. Ferreira MCL (coord.). Porto Alegre (RS): UFRGS; 2001.

FLIPPEN, J. Brooks. **Jimmy Carter, the politics of family and the rise of the religious right**. Athens: University of Georgia Press, 2011.



FOERSTEL, Herbert N. **Banned in the media**: a reference guide to censorship in the press, motion pictures, broadcasting, and internet. Westport: Greenwood Press, 1998.

FOSDICK, Harry Emerson. Liberalismo teológico. In.: ELWELL, W.A (ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã**. Vol. 2. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993.

FREIDEL, Frank & SIDEY, Hugh. James Carter. **White House**.  
<[http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmy carter](http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmy%20carter)> Acesso em 09 fev. 2015.

GARRETT, Jr., James Leo; HINSON, E. Glenn & TULL, James E. **Are Southern Baptists evangelicals?** Macon, Georgia: Mercer University Pres, 1983.

\_\_\_\_\_. **Baptist theology**: a four-century study. 1<sup>st</sup> ed. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2010.

GREEN, Steven K. **Inventing a Christian America**: The myth of the religious founding. New York: Oxford University Press, 2015.

HABERMAN, Aaron. Into the Wilderness: Ronald Reagan, Bob Jones University, and the Political Education of the Christian Right. **The Historian**, [s.l.], v. 67, Issue 2, p. 234-253, Summer 2005.

HADDEN, Jeffrey K. et al. Why Jerry Falwell killed the Moral Majority. In.: FISHWICK, Marshal William & BROWNE, Ray B. (eds.). **The God pumpers**: religion in the electronic age. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 1987.

HADDEN, Jeffrey K. & SWANN, Charles E. **Prime-time preachers**: the rising power of televangelism. Reading, Mass: Addison Wesley Publishers, 1981.

HALL, Cline E. & COMBEE, Jerry H. The Moral Majority: Is it a new ecumenicalism? **Foundations**, n. 25, April-June 1982.

HANNITY, Sean. Foreword. In.: FALWELL, Macel. **Jerry Falwell**: his life and legacy. New York: Howard Books, 2008.

HANKINS, Barry. **American evangelicals**: a contemporary history of a mainstream religious movement. Lanham: Rowman & Littlefield Inc., 2009.

\_\_\_\_\_(ed). **Evangelicalism and Fundamentalism**: A Documentary Reader. New York: New York University Press, 2008.

HARDING, Susan Friend. **The Book of Jerry Falwell**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

HARLOW, Luke E. Slavery, Race, and Political Ideology in the White Christian South Before and After the Civil War. In: NOLL Mark A. & HARLOW, Luke E. (ed.) **Religion and American politics**: from the colonial period to the present. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2007.

HARTMAN, Andrew. **A war for the soul of America**: a history of the culture wars. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

HEFFLEY, James C. **The conservative resurgence in the Southern Baptist Convention**. Hannibal, Missouri: Hannibal Books, 1991.

HENRY, Carl F. H. American evangelicals in a turning time. **The Christian Century** (“How My Mind Has Changed” series), [s.l.: s.n.] November 5, 1980.

HENRY, Carl F. H. **The uneasy conscience of modern fundamentalism**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003 (1947). KINDLE

HIGH school: apresentacao. Disponível em: <<http://colegio.mackenzie.br/sao-paulo/colegio/#/noticias/show/high-school-2>> Acesso em: 23 jun. 2016

HISTORY of Liberty. Disponível em: <<http://www.liberty.edu/aboutliberty/index.cfm?PID=33803>> Acesso em: 11 abr. 2016.

HITCHCOCK, Susan Tyler. **Roe v. Wade**: protecting a woman right to choose. New York: Chelsea House Publishers, 2007.

HORWITZ, Robert B. **America’s right**: anti-establishment conservatism from Goldwater to the Tea Party. Cambridge: Polity Press, 2013.

HOWE, Daniel Walker. Religion and politics in the antebellum north. In: NOLL, Mark A. & HARLOW, Luke E. (eds.) **Religion and American politics**: from the colonial period to the present. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2007.

HUBBARD, David. The Death of God: a call for the church to come Alive. In: GRAHAM, Billy et al. **Is God dead?** Grand Rapids: Zondervan, 1966.

HUGHES, Richard Thomas. From civil dissent to civil religion and beyond. **Religion Life**, [s.l.: s.n.], n. 49, Fall 1980.

HUNTER, James Davison. **American evangelicalism**: conservative religion and the quandary of modernity. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **Before Shooting**: searching for democracy in America’s culture wars. New York : Free Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Culture wars**: the struggle to define America. New York: BasicBooks, 1991.

\_\_\_\_\_. **To Change the World**: the irony, tragedy, & possibility in the Christianity in the late modern world. New York : Oxford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_ and WOLFE, Alan. **Is There a Culture War ?** a dialogue on various values and American public life. Washington : Pew Research Center Brookings Intitution Press, 2006.

IRVINE, Janice M. **Talk about sex: the battles over sex education in the United States.** Berkely: University of California Press, 2002.

JAMES Carter. **White House.** <<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/jimmycarter>> Acesso em: 09 fev. 2015.

JIMMY Carter: White House Conference on Families Statement Announcing the Conference. 30 jan. 1978. Online por Gerhard Peters e John T. Woolley. **The American Presidency Project.** Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=29884>> Acesso em 16 dez. 2015.

JOHNSON, Stephen D. & TAMNEY, Joseph B. The Christian Right and the 1980 presidential election. **Journal for the Scientific Study of Religion** 21, [s.l.: s.n.], no. 2, 1982.

JORSTAD, Erling. **The politics of moralism: the new Christian Right in American life.** Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1981.

KEEFE, T. M. The Catholic issue in the Chicago Tribune before the Civil War. **Mid-America** n. 57. p. 227-245. oct. 1975.

KYLE, Richard. **Evangelicalism: an Americanized Christianity.** New Brunswick, Transaction Publishers, 2006.

KRAPOHL, R. H. & LIPPY, C. H. **The evangelicals: a historical, thematic, and biographical guide.** Westport: Greenwood Press, 1999.

LAHAYE, Tim. **The race for the 21<sup>st</sup> century.** Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986.

LAMBERT, Frank. **Religion in American politics: a short history.** Princeton: Princeton University Press, 2008.

LIEBMAN, Robert and WUTHNOW, Robert. **The new Christian right.** New York: Aldine Publishing Company, 1983.

LIPPY, C. H. American civil religion: myth, realities and challenges. LIPPY, Charles H. (ed). **Faith in America: changes, challenges, new directions.** v.1: organized religion. Western: Praeger Publishers, 2006.

LINDSEY, Hal. **The late great planet earth.** Grand Rapids: Zondervan, 1970.

MARLEY, David. Ronald Reagan and the Splintering of the Christian Right. **Journal of Church and State**, [s.l.: s.n.], n. 48, Autumn 2006.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American culture.** 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Understanding fundamentalism and evangelicalism.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

- MARTIN, William. Moral Majority. In.: CAPPER, James C. & HUNT, Tomas C. (eds). **The Praeger handbook of religion and education in the United States**. Westport: Praeger Publishers, 2009.
- MARTIN, William. **With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America**. New York: Broadway Books, 1996.
- MARTY, Martin E. and APPLEBY, R. Scott (Ed.). **Fundamentalisms Comprehended**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- MAYER, A. J. A tide of born again politics. **Newsweek**. New York. n. 15. p. 28-32. Sept. 1980.
- MCBRIDE, Alex. **Roe v. Wade (1973)**. Disponível em: <[http://www.pbs.org/wnet/supremecourt/rights/landmark\\_roe.html](http://www.pbs.org/wnet/supremecourt/rights/landmark_roe.html)> Acesso em: 02 dez. 2015.
- MCKIBBENS, Jr., Thomas R. **The forgotten heritage: a lineage of great baptist preaching**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986.
- MCWHIRTER, Christian. **Battle hymns: the power and popularity of music in the civil war**. Chapel Hill: The University of Northern Carolina Press, 2012.
- MEACHAN, Jon. The end of Christian America. **Newsweek**. New York, [s.n.], abr. 2009. Disponível em: <<http://www.newsweek.com/meacham-end-christian-america-77125>> Acesso em: 14 jan. 2016.
- MICHEL, Patrick. **Politique et religion: la grande mutation**. Paris: Ed. Albin Michel, 1994.
- MISSION. Disponível em: <<http://www.amema-washdc.org/page/mission>> Acesso em: 25 mar. 2016.
- MURRIN, John M. Religion and politics in America from the first settlements to the civil war. In: NOLL Mark A. & HARLOW, Luke E. (eds.) **Religion and American politics: from the colonial period to the present**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2007.
- NANCY, J. L. Church, state, resistance. In.: VRIES, H. de. **Political Theologies: Public religions in a post-secular world**. New York: Ed. Fordham University Press, 2006.
- NOLL, Mark A. **America's God: from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln**. New York: Oxford University Press, 2002.
- NUMBERS, Ronald L. & STENHOUSE, John. **Disseminating darwinism: the role of place, race, religion, and gender**. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Cambridge University Press, 2001.
- OLDFIELD, Duane Murray. **The Christian Right confronts the Republican Party**. Maryland: Rowman & Littlefield, 1996.
- ONLINE high school. Disponível em: <<https://www.liberty.edu/onlineacademy/online-high-school/>> Acesso em: 23 jun. 2016.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas (SP): Pontes, 1999.

OSTLING, Richard N. Power, glory – and politics. **Time Magazine**, jun. 24, 2001.

PANIER, L. O discurso de interpretação no comentário bíblico. In: GREIMAS, A. J. & LANDOWSKI, E. **Análise do discurso em ciências sociais**. Tradução e prefácio: Cidmar Teodoro Pais. São Paulo: Global Universitária, 1986.

PARSONS, Gerald. **Perspectives on civil religion**. Aldershot: The Open University, 2002.

PATTERSON, Paige. The issue is truth. In: **Southwestern Journal of Theology**. Fort Worth. v. 50. Number 1. Fall 2007.

PINGRY, Patricia. **Jerry Falwell, man of vision**. Milwaukee: Ideas Publishing Corporation, 1980.

PIPPERT, Wesley G. **The spiritual journey of Jimmy Carter: in his own words**. New York: Macmillan, 1978.

PRESTON, Andrew. **Sword of Spirit, shield of faith: religion in American war and diplomacy**. New York: Anchor Books, 2012.

PULIS, Jeffrey D. **Jerry Falwell and the moral majority: a case study of the relationship between theology and ideology**. 1986. PhD. Dissertation. Emory University's Candler School of Theology. Atlanta, Georgia, USA, 1986.

QUEEN II, E. L. et al. **Encyclopedia of American religious history**. v. 1, 3<sup>rd</sup> ed. New York: Infobase Publishing, 2009.

RAY, Susan. **The Baptist way**. Dallas: General Baptist Convention of Texas, 1975.

REYNOLDS, David. **America, empire of liberty: a new history of the United States**. Philadelphia: Basic Books, 2009.

RICHARDSON, Don (ed.). **Conversations with Carter**. Boulder: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1998.

RICHARDSON, E. Allen. **Strangers in this land: religion, pluralism and the American dream**. Jefferson, N.C.: McFarland & Company, Inc., 2010.

RICHLEY, James A. **The life of parties: a history of American political parties**. Maryland: Ed Rowman & Littlefield, 2000.

RONALD Reagan. Disponível em:  
<<http://www.whitehouse.gov/1600/presidents/ronaldreagan>> Acesso em: 09 fev. 2015.

ROOSE, Kevin. **The unlikely disciple: a sinner's semester at America's holiest university**. New York: Grand Central Publishing, 2009.

- SASSI, Jonathan D. "America religious eclectic and secular". In.: CORNETT, Daryl C. (ed.). **Christian America: perspectives on our religious heritage**. Nashville: B&H Publishing Group, 2011.
- SCANZONI, John. **Designing families: the search for self and community in the information age**. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2000.
- SCHAEFFER, Francis. **A Christian manifesto**. Wheaton: Crossway Books, 1982.
- SCRIBNER, Todd. **A partisan church: American Catholicism & the rise of neo-conservative Catholics**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- SIMON, Merril. **Jerry Falwell and the Jews**. Flushing: Jonathan David Publishers, 1984.
- SLAVICEK, Louise Chipley & CRONKITE, Walter. **Jimmy Carter**. Washington D.C.: Chelsea House Publishers, 2004.
- SMILLIE. **Falwell Inc.: inside religious, political, educational, and business empire**. New York: St. Martin Press, 2008.
- SMITH, Gary Scott. **Faith and the presidency: from George Washington to George W. Bush**. Oxford: Oxford University Press, 2007. Disponível em: <<http://www.oxfordscholarship.com.ezproxy.baylor.edu/view/10.1093/acprof:oso/9780195300604.001.0001/acprof-9780195300604#>> Acesso em 15 fev. 2015.
- SMITH, Timothy. The evangelical kaleidoscope and the call to Christian unity. **Christian Scholar's Review**. n. 15, 1986.
- SNOWBALL, David. **Continuity and change in the rhetoric of the Moral Majority**. (Praeger Series in Political Communication). New York: Praeger Publishers, 1991.
- SRINIVASAN, Meera. Chomsky interview: "The U.S. is one of the most fundamentalist countries in the world". **The Wire**. Disponível em: <<http://thewire.in/20491/chomsky-interview-the-us-is-one-of-the-most-fundamentalist-countries-in-the-world/>> Acesso em: 10 jul. 2016.
- STANFIELD, Jack. **America's founding fathers: who are they? Thumbnail sketches of 164 patriots**. New York: Universal Publishers, 2001.
- STEIN, Ben. The War Over What We'll See on TV. **Chicago Tribune**, February 22, 1981, pp. 1,2
- STRANG, Cameron. New Data Reveals Political Opinions of Young Christian Voters. **RELEVANT Magazine**. January 2008.
- SUTTON, Matthew Avery. **Jerry Falwell and the rise of the religious right: a brief history with documents**. New York: Bedford/St. Martin's, 2013.
- SWATOS, Jr., William H. et al (ed.). **Encyclopedia of religion and society**. Walnut Creeck: AltaMira Press, 1998.

TAMNEY, Joseph B. **The resilience of Christianity in the modern world**. Albany: State University Press, 1992.

THOMAS, Cal & DOBSON, Ed. **Blinded by might: can the religious right save America?** Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1999.

VAHANIAN, Gabriel. **The death of God: the culture of our post-Christian era**. New York: George Braziller, 1961 (pp. 175-187).

VIGUERIE, Richard. **The new right: we're ready to lead**. Falls Church: The Viguerie Company, 1980.

WACKER, Grant. Searching for Norman Rockwell: popular evangelicalism in contemporary America. In.: SWEET, Leonard I. (ed.) **The evangelical tradition in America**. Macon: Mercer University Press, 1997.

WATSON, Justin. **The Christian Coalition: dreams of restoration, demands for recognition**. New York: St. Martin Press, 1997.

WEAVER, C. Douglas. **In search of the New Testament church: the Baptist history**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2008.

WEED, Ronald & John Von HEYKING (ed.). **Civil religion in political thought: its perennial questions and enduring relevance in North America**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.

WILCOX, Clyde. Laying Up Treasures in Washington and Heaven: The Christian Right in Evangelical Politics in the Twentieth Century and Beyond. **OAH Magazine of History**. [s.l.] n. 17 Jan. 2003.

\_\_\_\_\_ & ROBINSON, Carin. **Onward Christian Soldiers? The religious right in American politics**. Boulder: Westview Press, 1996.

WILLIAMS, Daniel K. **Defenders of the unborn: the pro-life movement before Roe v. Wade**. New York: Oxford University Press, 2016.

WILLIAMS, Daniel K. **God's own party: the making of the Christian right**. New York: Oxford University Press, 2010.

WINCHESTER, Simon. **Krakatoa: o dia em que o mundo explodiu**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2004.

WINTERS, Michael Sean. **God's right hand: how Jerry Falwell made God a Republican and baptized the American right**. New York: Harper One, 2012.

WOLFE, Alan. **The transformation of American religion: how we actually live our faith**. New York: Free Press, 1990.

WUTHNOW, Robert. **The restructuring of American religion: society and faith since World War II**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Indices of religious resurgence in the United States. In: ANTOUN, Richard T. & HEGLAND, Mary Elaine (ed.). **Religious resurgence**: contemporary cases in Islam, Christianity, and Judaism. New York: Syracuse University Press, 1987.

YAMANE, David. Civil Religion. RITZER, G. & RYAN, M. **The concise encyclopedia of sociology**. Chichester: Blackwell Publishing, 2011.

YOUNG, Neil. **We gather together**: the religious right and the problem of interfaith politics. New York: Oxford University Press, 2016.