

Dalla Nazione cristiana al rifugio identitario. Sviluppi della destra religiosa negli Stati Uniti

Giovanni Borgognone

Evangelicalismo e Nazione cristiana

Una delle idee di maggior fortuna nell’immaginario collettivo nordamericano è stata, e in parte è tuttora, quella degli Stati Uniti come “Nazione cristiana”. Essa si è basata sulla diffusa convinzione che la loro creazione, per mano di uomini bianchi ispirati primariamente dalla fede, sia stata “benedetta” da Dio, e che da questo sia disceso un provvidenziale percorso storico: Dio avrebbe assegnato alla nazione nordamericana un ruolo eccezionale nella storia dell’umanità.¹ Nel contempo però, in base a questa narrazione, la benedizione divina verrebbe messa a rischio dalla degradazione sociale e culturale dovuta a maligne influenze *un-American*, esterne e interne.²

Come tutti i miti sociali di successo, la rappresentazione degli Stati Uniti quale Nazione cristiana è risultata efficace perché in grado di abbinare granelli di verità a fattori immaginifici. Se per un verso la religione, in effetti, non fu ininfluente nella costruzione ideologica del paese, per altro verso non ne costituì l’architave. La circolazione transatlantica delle dottrine contrattualiste e del repubblicanesimo condizionò parimenti, se non di più, il pensiero dei Padri Fondatori. Essi, inoltre, non furono accomunati da un’unica, coerente visione religiosa, bensì coltivarono un’ampia gamma di opinioni in materia: dall’ateismo al deismo, dal battismo fino al cattolicesimo romano.³

1 Si vedano Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America’s Millennial Role*, Chicago University Press, Chicago 1968; Anders Stephanson, *Destino manifesto. L’espansionismo americano e l’impero del bene*, Feltrinelli, Milano 2004; Godfrey Hodgson, *The Myth of American Exceptionalism*, Yale University Press, New Haven-London 2009.

2 Walter A. McDougal, *Promised Land, Crusader State: The American Encounter With the World Since 1776*, Houghton Mifflin, New York 1997; Philip S. Phi e Samuel L. Perry, *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*, Oxford University Press, New York 2022, p. 4.

3 Si vedano James H. Houston, *Religion and the New Republic: Faith in the Founding*

Al mito della Nazione cristiana spesso si accompagna, poi, il nesso tra il cristianesimo evangelicale – nozione riferita genericamente a varie correnti del protestantesimo americano, incentrate sull’idea di un “rinnovamento” della fede connotato da una profonda intensità religiosa – e la destra politica. Nel corso della storia statunitense si è effettivamente realizzata tale saldatura. Essa ha esercitato una profonda influenza sul discorso pubblico, ispirando un nazionalismo religioso che, in questa prospettiva, ha alimentato l’idea missionaria di una battaglia per difendere l’America cristiana, talvolta anche ammettendo il ricorso alla violenza, e ha individuato i suoi nemici, di volta in volta, nei cattolici, nei comunisti, nei radicali neri, negli atei, nei musulmani.⁴ Tuttavia l’evangelicalismo ha in realtà intrapreso anche altre strade, coltivando progetti di riforma rivolti a coloro che si trovavano ai margini della società.

Il cristianesimo evangelicale statunitense ha dunque percorso traiettorie frastagliate e si è rivelato mutevole e fluido nelle sue diramazioni politiche. In quest’ottica, nelle pagine che seguono se ne ripercorreranno solo alcuni sviluppi, con l’obiettivo di mettere in evidenza i presupposti e i connotati della destra cristiana così come si è dispiegata a partire dall’ultimo trentennio del Novecento, e di focalizzare, infine, l’attenzione su una sua rielaborazione ideologica di inizio Ventunesimo secolo, di matrice identitaria e separatista. Questa più recente tendenza segnala potenzialmente l’eclissi del mito della Nazione cristiana, che ha per lungo tempo contraddistinto la visione evangelicale dell’America.⁵

Un punto di partenza dell’evangelicalismo americano può essere rintracciato nel Secondo Grande Risveglio (dopo il Primo degli anni Trenta del Settecento), che tra il 1790 e l’inizio del Diciannovesimo

of America, Rowman and Littlefield, Lanham 2000; Steven K. Green, *Inventing a Christian America: The Myth of a Religious Founding*, Oxford University Press, New York 2015; Andrew L. Seidel, *The Founding Myth: Why Christian Nationalism Is Un-American*, Sterling, New York 2019; Katherine Carté, *Religion and the American Revolution: An Imperial History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2021.

4 Andrew L. Whitehead e Samuel L. Perry, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*, Oxford University Press, New York 2020.

5 Un’utile ricognizione complessiva sul rapporto tra cristianesimo e politica nella storia statunitense è quella offerta dal recente volume di Chiara Migliori, *Il paese di Dio. Religione, società e politica negli Stati Uniti*, Biblion Edizioni, Milano 2023.

secolo riplasmò la fede cristiana negli Stati Uniti. L'istituzionalizzazione delle principali denominazioni religiose tradizionali ne stava indebolendo l'energia organizzativa: congregazionalisti, quaccheri e anglicani vennero allora sfidati da una nuova ondata di intensa religiosità.⁶ Suo epicentro fu, in primo luogo, l'università di Yale, Connecticut. Il presidente del college, Timothy Dwight, impresso all'insegnamento una svolta in senso anti-illuministico, per una rigorosa difesa dell'ortodossia cristiana.⁷ Ai giovani laureati di Yale, di ritorno nelle comunità di appartenenza, da New York al Maine, dal Vermont al Rhode Island, spettò, dunque, il compito di diffondere, su questa base, l'idea di una rinascita religiosa.⁸

Una seconda fase ebbe poi come scenario la Cumberland Valley. Qui si inaugurarono i raduni all'aperto, nei quali i partecipanti, riuniti per una settimana o anche una decina di giorni, socializzavano, cantavano lodi, pregavano e predicavano. Tornati a casa nel Sud, molti di loro diedero vita a congregazioni battiste e a chiese metodiste. Contribuirono, così, a infondere nella cultura meridionale quell'etica "revivalista", incentrata sull'idea di un risveglio religioso, che era destinata a diventare, in molti casi, parte integrante delle tradizioni della regione, poi significativamente denominata Bible Belt.⁹

I predicatori revivalisti si ponevano come obiettivo la conversione. Ma non solo: nella loro ottica, l'individuo rinato e rigenerato, coerentemente con gli insegnamenti di Gesù, si doveva assumere la responsabilità di migliorare la società che lo circondava e doveva, soprattutto, impegnarsi in difesa dei più deboli. In tale prospettiva, gli evangelicali dell'epoca concepivano, dunque, la necessità di un'ampia gamma di riforme: da quella dell'istruzione a quella carceraria, fino

6 Rodney Stark e Roger Finke, *The Churching of America, 1776-1790: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick 1990, p. 271.

7 John R. Fitzmier, *New England's Moral Legislator: Timothy Dwight, 1752-1817*, Indiana University Press, Indianapolis and Bloomington 1998.

8 Tra gli studi dedicati al Secondo Grande Risveglio nel New England si veda, per esempio, David W. Kling, *A Field of Divine Wonders: The New Divinity and Village Revivals in Northwestern Connecticut*, Pennsylvania State University Press, University Park 1993.

9 John B. Boles, *The Great Revival: Beginnings of the Bible Belt*, University Press of Kentucky, Lexington 1996; Christine Leigh Heyrman, *Southern Cross: The Beginnings of the Bible Belt*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1998.

alla promozione dei diritti delle donne. Non mancavano certamente differenze regionali: al Sud spesso essi altresì difendevano le ragioni della schiavitù, mentre al Nord la ritenevano un flagello a cui si doveva porre fine. Alcuni evangelicali coltivavano sentimenti nativisti (in difesa dell'identità nazionale, religiosa e culturale, dalle minacce “aliene”), ma molti altri promuovevano, invece, iniziative come la creazione di scuole pubbliche, le *common schools*, per i figli degli immigrati. Nella severa prospettiva da cui non di rado oggi si guarda al passato, le loro iniziative possono talvolta apparire paternalistiche o colonialiste. Riconducendole, tuttavia, alla loro corretta dimensione storica, esse segnalano come il Secondo Grande Risveglio avesse impresso una straordinaria energia nella mobilitazione in favore della riforma sociale. Animati dal sogno di preparare la realizzazione del Regno di Dio in terra, gli evangelicali, non di rado, furono sinceramente dediti ad alleviare le sofferenze altrui e a rendere la società più giusta.

In particolare, gli evangelicali credevano che, attraverso il loro impegno nel riformare il paese, fosse possibile trasformare l'America nel Regno di Dio in terra. Questa prospettiva prese il nome di post-millennarismo: la convinzione di fondo era, infatti, che Gesù sarebbe tornato “dopo il millennio”, ovvero in seguito a un periodo di mille anni di pace e rettitudine. Riformare la società, in quest'ottica, appariva come un dovere indispensabile per preparare la “seconda venuta” di Cristo. L'orizzonte teologico post-millennarista esercitò un'influenza profondissima sugli evangelicali nella prima metà del Diciannovesimo secolo. Ma poi la Guerra civile li spinse a riesaminarlo, giudicandolo troppo ottimistico. Negli anni della Ricostruzione, al termine del conflitto, la società americana fu ripiasmata da urbanizzazione e industrializzazione, trasformazioni che si accompagnarono a tutta una serie di gravi problemi legati alla massificazione urbana, allo squallore della vita nei quartieri popolari, ai conflitti nel mondo del lavoro. A molti fedeli, a questo punto, la realizzazione di Sion in America sembrò un miraggio.¹⁰

In tale scenario, nel movimento evangelicale si diffusero le tesi del britannico John Nelson Darby (1800-1882). Nei suoi scritti e durante le sue visite negli Stati Uniti, Darby rimproverò agli americani un'interpretazione non corretta della Bibbia. A suo parere, Gesù non sarebbe tornato dopo il millennio, ma prima. Egli formulò, così, la

10 Randall Balmer, *Bad Faith: Race and the Rise of the Religious Right*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2021, pp. 9-10.

dottrina pre-millenarista. In quest'ottica, non ci si poteva prefiggere l'obiettivo di sconfiggere tutti i mali sociali prima del ritorno di Cristo. Ciò che contava era, piuttosto, la rigenerazione individuale, in modo da "prepararsi" al suo *second coming*, da cui sarebbe poi provenuta la redenzione delle istituzioni sociali.¹¹ Il pre-millenarismo, in ultima analisi, spostava la focalizzazione dai mali collettivi alla salvezza individuale. Gli evangelicali erano, così, "assolti" dalla responsabilità di riformare la società. Essi poterono, di conseguenza, dedicarsi a nuove crociate.

In particolare, quasi a precorrere di oltre mezzo secolo le *culture wars* della destra cristiana di fine Novecento, nel 1925 scoppiò il caso di John T. Scopes, allenatore di football e insegnante di scienze part-time a Dayton, nel Tennessee, accusato di avere spiegato ai suoi alunni la teoria darwiniana dell'evoluzione, un insegnamento giudicato incompatibile con la dottrina biblica della creazione.¹² Il caso giudiziario e mediatico evidenziò la guerra ingaggiata dagli evangelicali contro la cultura moderna. Gli anni Venti, peraltro, erano anche quelli della musica jazz e delle donne con i capelli a caschetto: in generale, di trasformazioni della società in opposizione alle quali emergeva una visione reazionaria, antimoderna, che alimentava una subcultura con una propria rete di congregazioni, istituzioni, seminari. La società veniva giudicata corrotta e sempre più lontana dai valori cristiani. In quella fase, però, gli evangelicali non avevano aspirazioni alla partecipazione politica: preferivano rimanere isolati dal mondo moderno; molti si rifiutavano persino di registrarsi come elettori, in quanto vedevano nella politica il dominio di Satana. Rafforzando le proprie istituzioni, il conservatorismo evangelicale stava comunque ponendo le premesse, per molti versi, di un suo futuro debutto nell'arena politica.¹³

11 Donald H. Akenson, *Exporting the Rapture: John Nelson Darby and the Victorian Conquest of North-American Evangelicalism*, Oxford University Press, New York 2018.

12 Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scope's Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, Basic Books, New York 2006.

13 Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, New York 1999.

La svolta degli anni Settanta: dal segregazionismo alla crociata anti-aborto

Negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale, gli evangelicali, soprattutto negli stati del nord, si riconobbero spesso nel Partito repubblicano. A spingerli in tale direzione vi erano, in senso ampio, le ansietà suscitate dalla Guerra fredda (che ispiravano l'idea di una crociata contro l'“ateismo comunista”), così come fattori più particolari, tra cui, per esempio, l'amicizia di Billy Graham, divenuto in quel periodo la figura religiosa di maggior prestigio sulla scena pubblica americana, con Dwight Eisenhower, il quale riportò il Grand Old Party alla guida del paese nel 1953. Nonostante questa tendenza generale, tuttavia, l'evangelicalismo rimaneva ancora ideologicamente al di fuori dell'arena politica. La sua uscita dall'isolamento avvenne solo negli anni Settanta.¹⁴

Nuovamente, in realtà, i temi di ispirazione religiosa non furono presenti solo sul versante conservatore, ma anche su quello democratico. In particolare, il candidato progressista alla Casa Bianca del 1972 George McGovern spiegò ai suoi elettori che a suggerirgli l'impegno per la giustizia e la responsabilità sociale era la Bibbia. Nel corso della sua campagna presidenziale, inoltre, un gruppo di evangelicali formò un'organizzazione denominata Evangelicals for McGovern, che aderì, un anno più tardi, alla Chicago Declaration of Evangelical Social Concern, un manifesto contro il persistere di militarismo, razzismo e diseguaglianze nella società statunitense, oltre che una riaffermazione della difesa storica evangelicale dei diritti delle donne. I temi della Chicago Declaration furono ripresi poco dopo dal governatore della Georgia Jimmy Carter, il quale, nel 1974, annunciò la propria candidatura alla Casa Bianca, presentandosi orgogliosamente come cristiano “rinato”.¹⁵

Nel frattempo, tuttavia, Billy Graham aveva invece appoggiato la candidatura del repubblicano Richard Nixon nelle elezioni del 1972, favorendo, così, la sua schiacciante vittoria su McGovern. In questa fase, la destra evangelicale, distanziandosi tanto da McGovern quan-

14 Daniel K. Williams, *God's Own Party: The Making of the Christian Right*, Oxford University Press, New York 2012.

15 David R. Swartz, *Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012.

to da Nixon (e Graham), iniziò a costruire il proprio profilo politico, che pertanto precedette la sentenza della Corte suprema *Roe v. Wade* (1973) sulla “legalizzazione” dell’interruzione di gravidanza. Al di là di questo “mito originario”, in effetti, gli evangelicali, fino alla fine degli anni Settanta, considerarono la battaglia contro l’aborto un tema primariamente cattolico. Jerry Falwell, destinato a diventare uno dei principali esponenti della destra religiosa, iniziò a occuparsene solo a partire dalla fine del decennio.¹⁶ Il vero catalizzatore politico dell’evangelicalismo di destra fu, piuttosto, il caso *Green v. Connally*, sottoposto alla Corte distrettuale di Columbia nel 1971.¹⁷

Nel maggio del 1969 un gruppo di famiglie afroamericane della contea di Holmes nel Mississippi chiesero al segretario al Tesoro David Kennedy e all’Internal Revenue Service (IRS) di non concedere a tre nuove accademie private composte da soli bianchi le esenzioni fiscali previste per le istituzioni caritatevoli. Si trattava di scuole fondate a metà degli anni Sessanta in risposta allo smantellamento della segregazione dell’istruzione pubblica avviata dalla storica decisione della Corte suprema nel caso *Brown v. Board of Education* (1954). Significativamente nel 1969, primo anno della fine della segregazione razziale, il numero di studenti bianchi iscritti alle scuole pubbliche della contea di Holmes crollò da 771 a 28; l’anno successivo non vi fu più alcun iscritto. La sentenza del caso *Green v. Kennedy*, nel gennaio del 1970, negò in effetti alle accademie segregazioniste le esenzioni fiscali. Il presidente Richard Nixon, nel corso dello stesso anno, ordinò all’IRS di pretendere i normali pagamenti delle tasse da parte delle scuole segregazioniste in tutto il paese.

Giunse, a questo punto, la decisione presa nel giugno del 1971 dalla corte di Columbia. Nel caso *Green v. Connally*, la corte ordinò che qualunque organizzazione coinvolta in forme di segregazione o discriminazione razziale non potesse rientrare nella categoria delle istituzioni caritatevoli e non avesse perciò diritto alle relative esen-

16 Michael S. Winters, *God’s Right Hand: How Jerry Falwell Made God a Republican and Baptized the American Right*, HarperOne, San Francisco 2012; Matthew Avery Sutton, *Jerry Falwell and the Rise of the Religious Right: A Brief History with Documents*, Bedford/St. Martin’s Press, Boston 2013.

17 Joseph Crespino, “Civil Rights and the Religious Right”, in Bruce J. Schulman e Julian E. Zelizer, a cura di, *Rightward Bound: Making America Conservative in the 1970s*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2008, pp. 90-105. La tesi viene ripresa anche in Migliori, *Il paese di Dio*, cit., p. 120.

zioni fiscali. A dicembre la Corte suprema, in *Coit v. Green*, confermò quanto affermato dalla corte distrettuale, e l'IRS cominciò a condurre indagini sulle politiche razziali di diverse organizzazioni religiose.

In tale contesto emerse sulla scena pubblica la personalità di Paul Weyrich. Egli si rese conto che gli evangelicali, se reindirizzati dall'antipolitica al Partito repubblicano, avrebbero potuto costituire un formidabile blocco elettorale. Su tali basi nacque il progetto di costruire una coalizione incentrata su una filosofia politica che definisse il conservatorismo in termini morali. La conseguente mobilitazione di una "maggioranza morale", però, aveva bisogno di un catalizzatore. Weyrich lo cercò a lungo, sperimentando a tale scopo diversi temi: dalla lotta contro la pornografia a quella per l'obbligo di preghiera nelle scuole. Il caso *Green v. Connally* gli fornì la perfetta occasione per ottenere l'attenzione di una parte significativa dei leader evangelicali. A coordinarli furono lo stesso Weyrich e Falwell, i quali abilmente plasmarono il dibattito come se in gioco vi fosse la difesa della libertà religiosa, e non la persistenza, per molti versi, della segregazione razziale. L'argomento maggiormente adoperato prendeva le mosse dal fatto che le istituzioni educative evangelicali non chiedevano finanziamenti al governo pur di rifiutare ogni intromissione federale nel loro modo di agire. In tal modo, tuttavia, veniva deliberatamente ignorata l'equivalenza sostanziale tra un sussidio pubblico e l'esenzione fiscale di cui quelle istituzioni beneficiavano.

La difesa della libertà religiosa ispirò anche, nel corso degli anni Settanta, la battaglia evangelicale in favore della Bob Jones University, nella South Carolina. Per aggirare il pagamento delle tasse, nel 1975 la scuola ammise studenti afroamericani; nel contempo però, in opposizione alla mescolanza etnica, non consentì l'iscrizione ai neri non sposati. Nel 1976 l'IRS, dopo molti avvertimenti, procedette alla cancellazione delle esenzioni fiscali per la Bob Jones University. La decisione galvanizzò il mondo evangelicale contro le "intrusioni governative" in "materia religiosa".¹⁸ Era così nata, a tutti gli effetti, la nuova *Religious Right*.¹⁹

18 Wilfred F. Drake, "Tax Status of Private Segregated Schools: The New Revenue Procedure", *William and Mary Law Review*, 20 (1979), pp. 463-512.

19 Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics*, Oxford University Press, New York 1998; Martin Durham, *The Christian*

Dopo avere mobilitato i propri fedeli contro l'IRS, Weyrich, Falwell e gli altri leader della nascente destra religiosa evangelicale riconobbero la necessità di focalizzarsi su altri temi. Fu a questo punto che spuntò la polemica contro l'aborto, a partire dall'articolo "The Passivity of American Christians", apparso nel 1976 su *Christianity Today* (la rivista fondata nel 1956 da Billy Graham), a tre anni dalla decisione della Corte suprema su *Roe v. Wade*.²⁰ Due anni dopo, la vittoria dei candidati repubblicani *pro-life* contro i loro avversari democratici in New Hampshire, Iowa e Minnesota convinse definitivamente Weyrich che l'opposizione all'interruzione di gravidanza fosse in grado di galvanizzare gli elettori evangelicali. In questa battaglia fu reclutato un teologo, Francis Schaeffer, impegnato nel descrivere l'aborto come un infanticidio e nel segnalare l'eclissarsi dei valori cristiani e il prevalere dell'"umanesimo laico" (*secular humanism*). La strada, dunque, era aperta. Nel 1979 Weyrich riuscì a convincere anche Falwell che quel tema si sarebbe rivelato cruciale per la loro nascente organizzazione, la Moral Majority.²¹

In nome della "maggioranza morale"

Nelle elezioni presidenziali del 1980, tre candidati alla Casa Bianca si presentarono come evangelicali. Uno era il presidente uscente Carter, il quale, già quattro anni prima, aveva puntato sulle sue credenziali di cristiano rinato nella campagna elettorale; egli si era rifiutato, tuttavia, di sostenere un emendamento costituzionale che mettesse fuori legge l'aborto.²² Vi era poi il candidato alle primarie repubblicane John B. Anderson, rappresentante dell'Illinois al Congresso, da molto tempo membro della First Evangelical Free Church

Right: The Far Right and the Boundaries of American Conservatism, Manchester University Press, Manchester 2000; Darryl G. Hart, *That Old-Time Religion in Modern America: Evangelical Protestantism in Twentieth Century*, Ivan Dee, Chicago 2002.

20 Harold O. J. Brown, "The Passivity of American Christians", *Christianity Today*, 16.01.1976, christianitytoday.com.

21 Anthony J. Badger, *Why White Liberals Fail: Race and Southern Politics from FDR to Trump*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2022, p. 151.

22 Sulle posizioni di Carter in tema di aborto, cfr. Randall Balmer, *Redeemer: The Life of Jimmy Carter*, Basic Books, New York 2014, pp. 96-8. Si veda, inoltre, Kenneth E. Morris, *Jimmy Carter, American Moralist*, University of Georgia Press, Athens 1996.

di Rockford. Sennonché a prevalere nelle file del Grand Old Party non fu Anderson, ma Ronald Reagan, ex attore di Hollywood con alle spalle un divorzio e un secondo matrimonio. Rispetto agli altri due aveva, apparentemente, credenziali evangelicali deboli, ma nella campagna elettorale giunse a dichiarare che per lui Gesù era più reale della sua stessa madre. Il 22 agosto 1980, alla Reunion Arena di Dallas (Texas), Reagan, invitato da Weyrich e Falwell, si rivolse a una platea di circa 15.000 evangelicali, di fronte ai quali sostenne le ragioni del creazionismo e, facendo leva sulla furia dei leader della destra religiosa contro il tentativo di privare le istituzioni segregazioniste delle esenzioni fiscali, si scagliò contro quella che definì l’“agenda regolatoria incostituzionale” dell’IRS nei confronti delle scuole indipendenti.²³

Carter, come è noto, non ottenne la conferma alla presidenza per diverse ragioni, interne e internazionali, tra le quali vi fu certamente il mancato sostegno di una parte del mondo *liberal*. Secondo un sondaggio dell’epoca, però, egli avrebbe vinto a livello di voto popolare con un margine dell’1 per cento se non vi fosse stata l’opposizione evangelicale. In ogni caso, sebbene la defezione degli elettori evangelicali avrebbe pure potuto non rivelarsi decisiva, certamente quella componente del voto democratico che quattro anni prima aveva sostenuto l’ex governatore della Georgia, nel 1980 gli voltò le spalle. Reagan seppe ottenere, invece, il consenso dei leader religiosi e dei loro seguaci. A tal fine, innanzitutto, egli difese, più o meno velatamente, le ragioni della segregazione razziale, con l’impegno, in tal senso, a fermare la “vendetta regolatoria” federale contro le “scuole indipendenti”.²⁴

Reagan dimostrò, poi, la propria gratitudine nei confronti del mondo evangelicale nominando Robert Billings, uno dei fondatori della Moral Majority, alla direzione degli uffici regionali del Department of Education. Billings sfruttò il proprio incarico per respingere i tentativi dell’IRS di rescindere le esenzioni fiscali delle scuole se-

23 Anthea D. Butler, *White Evangelical Racism: The Politics of Morality in America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2021, p. 71.

24 Daniel S. Lucks, *Reconsidering Reagan: Racism, Republicans, and the Road to Trump*, Beacon Press, Boston 2020. Sull’emergere della destra religiosa e populista negli anni Settanta, cfr. anche Dominic Sandbrook, *Mad as Hell: The Crisis of the 1970s and the Rise of the Populist Right*, Anchor Books, New York 2011.

gregazioniste. Al presidente eletto, inoltre, i leader della destra religiosa chiesero di nominare C. Everett Koop alla guida del ministero della Sanità. Nel 1976 Koop aveva pubblicato *The Right to Live, the Right to Die*, volume nel quale aveva espresso la propria opposizione all'aborto e all'eutanasia. Aveva poi firmato, insieme a Francis Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race* (1979), opera nuovamente incentrata sulla difesa cristiana della vita.²⁵ Nel 1982, infine, Koop ottenne da Reagan il posto di *surgeon general*. Nel frattempo, l'aborto stava diventando il tema principale per gli elettori evangelicali.

La destra religiosa, in tal modo, ebbe l'opportunità di lasciare in ombra il proprio background razzista, mettendo in primo piano, piuttosto, la crociata anti-aborto e l'impegno per i valori della famiglia. Molti dei suoi principali esponenti, in realtà, avevano difeso in passato le ragioni del segregazionismo. Falwell aveva polemizzato sia contro la decisione della Corte suprema nel caso *Brown v. Board of Education*, sia contro il Civil Rights Act del 1964. Tim LaHaye, anch'egli esponente della Moral Majority, giunto alla celebrità grazie ai suoi romanzi a sfondo religioso, aveva criticato pubblicamente il Wheaton College (Illinois) per avere promosso un evento nel campus in onore di Martin Luther King poco dopo il suo assassinio nel 1968. In un'intervista rilasciata al *New York Times* nel 1980, Weyrich spiegò l'assenza di afroamericani nella destra religiosa giustificandola sulla base dell'idea che si trattava del movimento della "maggioranza" degli americani, e non di minoranze.²⁶

Negli anni Ottanta la politicizzazione dell'evangelicalismo bianco era ormai definitivamente compiuta nella direzione del Partito repubblicano. In quest'ottica tornava in primo piano anche la narrazione pre-millenarista, aggiornata in base alle previsioni di un olocausto nucleare. Nella visione dell'Armageddon atomico, gli evangelicali vedevano una conferma dell'idea del ritorno di Cristo e della necessità di farsi trovare individualmente pronti per la battaglia finale contro il Male.²⁷ In secondo luogo, essi stavano altresì gradualmente

25 C. Everett Koop, *The Right to Live, the Right to Die* (1976), Living Books, Wheaton 1980; C. Everett Koop, Francis A. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race* (1979), Crossway, Wheaton 1983.

26 Balmer, *Bad Faith*, cit., pp. 72-4.

27 Matthew Avery Sutton, *American Apocalypse: A History of Modern Evangelicalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2014.

formulando nuove versioni di razzismo, per esempio attraverso la polemica contro il *welfare state*, da cui vedevano discendere la dipendenza dei neri dai sussidi pubblici, e dunque parassitismo e immoralità. La giustizia sociale veniva giudicata, pertanto, contraria allo spirito del cristianesimo e in tal modo il razzismo, derubricato a problema personale e non sociale, si ripresentava senza parlare apertamente della questione razziale.²⁸ Caso emblematico del libertarismo cristiano, in tal senso, fu quello di Jerry Falwell, il quale utilizzò la difesa del libero mercato per respingere le richieste di eguaglianza razziale.²⁹

Le correnti fondamentaliste e ultraconservatrici dell'evangelicalismo erano giunte, così, a imporsi sulla scena religiosa statunitense. Significativamente, negli anni di fine Ventesimo e inizio Ventunesimo secolo, tutti i principali studi dedicati alla rinascita del fondamentalismo religioso finirono quasi sempre col comprendere un capitolo dedicato agli Stati Uniti, accanto agli altri casi "classici", come quelli di Israele e dei paesi islamici.³⁰ Le correnti centrali del cristianesimo americano sembravano essere state "culturalmente e istituzionalmente spodestate da una nuova pluralità di appartenenze": quelle un tempo ritenute frange marginali ora occupavano "il palcoscenico centrale del protestantesimo americano".³¹

Alla conquista del Grand Old Party

Dopo la parabola della Moral Majority, che, come si è detto, nel 1980 aveva contribuito alla vittoria di Reagan, giunse alla ribalta dell'evangelicalismo l'ancora più combattiva Christian Coalition.³² A pro-

28 Gorski e Perry, *The Flag and the Cross*, cit., pp. 69-70. Si veda, inoltre, Michael O. Emerson e Christian Smith, *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America*, Oxford University Press, New York 2001.

29 Susan F. Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2000.

30 Si vedano, per esempio, Gilles Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei e musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano 1991; Mark Juergensmeyer, *Terroristi in nome di Dio. La violenza religiosa nel mondo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

31 Kevin Phillips, *La teocrazia americana. I pericoli e gli orientamenti politici connessi a radicalismo religioso, petrolio e indebitamento nel XXI secolo* (2006), Garzanti, Milano 2007, p. 161.

32 Ralph Reed, *After the Revolution: How the Christian Coalition Is Impacting*

muoverla fu nel 1988 Pat Robertson, il quale la utilizzò, innanzitutto, per sostenere la propria candidatura nelle primarie del Partito repubblicano contro quella del vicepresidente uscente George Bush. Negli anni successivi la Coalition divenne il principale bastione della destra religiosa, di fronte alla presidenza democratica di Bill Clinton, fortemente avversata dal conservatorismo cristiano. L'organizzazione di Robertson contribuì all'affermazione repubblicana nelle elezioni di *midterm* del 1994: il GOP ottenne, per la prima volta dal 1952, la maggioranza unificata del Congresso e la Christian Coalition estese il proprio controllo su diciotto organizzazioni repubblicane statali.³³

In una sorta di nuovo "grande risveglio" degli anni Novanta, si segnalò soprattutto il prevalere delle tendenze conservatrici all'interno della potente Southern Baptist Convention (SBC), divenuta alla fine del Ventesimo secolo il primo gruppo protestante del paese.³⁴ Essa fu, per molti versi, l'architrave della conquista del Sud da parte del Partito repubblicano. Nella prima metà dell'Ottocento, la SBC aveva preso le distanze dai battisti settentrionali, difendendo orgogliosamente le peculiarità regionali, a partire dalla schiavitù. Nel 1861, allo scoppio della Guerra civile, aveva sostenuto le ragioni dei confederati e nei decenni successivi si era battuta per la rinascita politica e religiosa del Sud, in opposizione all'ideologia del Nord.³⁵ Ancora fino alla metà del Ventesimo secolo, tuttavia, la SBC aveva dato la priorità alla conquista delle anime, evitando di impegnarsi direttamente in politica. A partire dagli anni Sessanta e nei decenni

America, W. Publishing Group, Nashville 1996; Justin Watson, *The Christian Coalition: Dreams of Restoration, Demands for Recognition*, St. Martin's Press, New York 1999.

33 Michael Cromartie, a cura di, *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics*, University Press of America, Lanham 1992; Mark J. Rozell e Clyde Wilcox, *God at the Grassroots: The Christian Right in the 1994 Elections*, Rowman and Littlefield, Lanham 1995; Duane M. Oldfield, *The Right and the Righteous: The Christian Right Confronts the Republican Party*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996; Robert Boston, *The Most Dangerous Man in America? Pat Robertson and the Rise of the Christian Coalition*, Prometheus Books, Amherst 1996.

34 Mark A. Noll, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, pp. 176-78.

35 Daniel W. Stowell, *Rebuilding Zion: The Religious Reconstruction of the South, 1863-1877*, Oxford University Press, New York 1998, p. 113. Si veda, inoltre, Randall M. Miller, Harry S. Stout e Charles R. Wilson, a cura di, *Religion and the American Civil War*, Oxford University Press, New York 1998.

successivi, con il nuovo intrecciarsi tra cultura religiosa e questione razziale, la precedente lealtà e fiducia dei battisti del Sud nella loro organizzazione gradualmente spinse invece quest'ultima a trasformarsi, con le sue strutture e le sue megachiese, nell'ala destra dell'evangelicalismo.³⁶

Dopo il successo di due anni prima, nel 1996 la destra religiosa incassò, tuttavia, una dolorosa sconfitta: non riuscì a impedire la rielezione di Clinton. In quella fase sembrò particolarmente acuta la crisi della Christian Coalition, attraversata da conflitti interni e in difficoltà economiche. Parve allontanarsi definitivamente la possibilità di portare alla Casa Bianca un esponente del conservatorismo cristiano, di fronte all'America liberale e secolare incarnata dai coniugi Clinton. Seguì, poi, il fallimento della campagna per arrivare all'incriminazione del presidente a causa dello scandalo dovuto alle sue bugie circa la relazione extraconiugale con una stagista della Casa Bianca, la ventiduenne Monica Lewinsky. Quando, nel 2000, George W. Bush, figlio dell'ex presidente repubblicano, si candidò alle elezioni presidenziali, pertanto, gli evangelicali stavano attraversando una fase di sconforto. Sennonché, in quella campagna, la religione tornò a essere un tema cruciale. Bush lo sfruttò intensamente e la sua vittoria fu dovuta in buona parte proprio al voto in suo favore del 70 per cento degli elettori della destra religiosa.³⁷

Nella campagna elettorale del 2000, Bush insistette molto sulla sua fede di cristiano rinato, ovvero sulla sua “riscoperta” di Cristo, vissuta come evento rigeneratore, da cui discendeva una religiosità elementare, in sintonia con le correnti evangelicali fondamentaliste, basata sulla netta contrapposizione tra Bene e Male e sull'infallibilità della parola di Dio rivelata nella Bibbia.³⁸ In un paese nel quale, all'inizio del 2000, il 46 per cento delle persone interpellate da un sondaggio aveva dichiarato di essere “rinato”, le dichiarazioni del candidato repubblicano sul suo percorso individuale per incontrare

36 Oran P. Smith, *The Rise of Baptist Republicanism*, New York University Press, New York 1997, p. 38.

37 Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 85-97.

38 Stephen Mansfield, *The Faith of George W. Bush*, Tarcher-Penguin, New York 2003; Paul Kengor, *God and George W. Bush: A Spiritual Life*, HarperCollins, New York 2004.

Dio toccarono una corda sensibile nella spiritualità di molti elettori cristiani.³⁹

In tale prospettiva, sotto l'amministrazione Bush, nel quadro della "guerra al terrore" scatenata dagli attentati dell'11 settembre 2001, acquisì anche nuova rilevanza per l'elettorato religioso l'immagine degli Stati Uniti come paese eccezionale, dotato di un "destino manifesto", ispirato dalla Bibbia.⁴⁰ In quel frangente, gli studiosi rimarcarono le differenze tra il cristianesimo europeo e quello nordamericano, connotato da una galassia di sette e denominazioni, da un tasso di frequenza in chiesa molto più elevato, da una religiosità fortemente incentrata sulla salvezza individuale, sugli elementi fisici della religione, sulla santità in terra e sull'interpretazione di molti passaggi della Bibbia come indizi di un prossimo secondo avvento di Cristo.⁴¹

Le nuove sfide nell'età delle fratture

La catastrofica conduzione della guerra in Iraq e il declino della presidenza Bush nel quadro della crisi economica esplosa nel 2007, una delle maggiori della storia statunitense, determinarono una fase di ripiegamento del nazionalismo conservatore cristiano. Negli anni successivi emersero nuove versioni di destra reazionaria, nelle quali, però, il rapporto con la cultura cristiana risultò controverso. Una prima fu quella rappresentata dal Tea Party, movimento libertario sorto in polemica nei confronti dello "statalismo" della presidenza di Barack Obama. L'"originalismo" degli evangelicali, in questo caso, fu proiettato dalla lettura della Bibbia a quella della Costituzione. Nella crescita dei poteri federali ispirata all'idea progressista di una *living Constitution*, intesa come documento aperto, il cui senso poteva essere continuamente rinnovato, i seguaci del Tea Party indicavano un tradimento dell'autentico significato anticentralista della Rivoluzio-

39 Phillips, *La teocrazia americana*, cit., p. 167. Si veda, inoltre, Amanda Porterfield, *The Transformation of American Religion: The Story of the Late-Twentieth-Century Awakening*, Oxford University Press, New York 2001.

40 John Micklethwait e Adrian Wooldridge, *La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché è di destra* (2004), Mondadori, Milano 2005, pp. 339-59.

41 Noll, *The Old Religion in a New World*, cit., p 162.

ne di fine Settecento e dei suoi “testi sacri”. Essi promuovevano, pertanto, una sorta di “fondamentalismo” costituzionale.⁴²

Seguì poi l'emergere, soprattutto grazie alla visibilità ottenuta attraverso la comunicazione digitale, di una nuova destra etnonazionalista, la cosiddetta Alt-Right (*alternative right*), le cui radici ideologiche, però, non si richiamavano alla tradizione cristiana. Tra i suoi principali riferimenti culturali essa annoverava, infatti, autori che non avevano riconosciuto alcun valore positivo al cristianesimo. In particolare, i testi del fascista “eretico” italiano Julius Evola (1898-1974), se per un verso denunciavano la “desacralizzazione” del mondo moderno, con il collasso del significato spirituale della vita quotidiana, per altro verso indicavano le radici di un'autentica Tradizione, in grado di porre in contatto con la realtà metafisica, nelle antiche scritture indù, nelle leggende celtiche, nella religione romana, nella mitologia mesoamericana e in tutte quelle culture nelle quali l'essere umano trovava il proprio posto e il proprio fine in un ordine gerarchico sacro. La Tradizione era, per Evola, il trionfo dell'ordine sul caos. In tale quadro, il cristianesimo rappresentava invece, a suo giudizio, un fattore alieno alla cultura europea, inconciliabile con la Tradizione, in quanto aveva contribuito al dissolvimento dell'autorità politica. Le società avrebbero dovuto essere governate da un'autorità spirituale, mentre il cristianesimo, secondo Evola, aveva imposto la terribile eresia della divisione tra potere temporale e spirituale. Egli riteneva che da questo “scisma” fossero discesi il secolarismo della cultura occidentale e la conseguente assenza di una sovranità spirituale.⁴³

42 Jill Lepore, *The Whites of Their Eyes: The Tea Party's Revolution and the Battle over American History*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010, pp. 15-6; Giovanni Borgognone, Martino Mazzonis, *Tea Party. La rivolta populista e la destra americana*, Marsilio, Venezia 2012, pp. 97-104; Ronald P. Formisano, *The Tea Party: A Brief History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012, pp. 52-7.

43 Tra le opere dell'autore più significative per i temi qui segnalati, si vedano Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma 1998; Id. *Gli uomini e le rovine* (1953), Edizioni Mediterranee, Roma 2013; Id., *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione* (1961), Edizioni Mediterranee, Roma 2013. Sul pensiero politico di Evola, si vedano Christophe Boutin, *Politique et tradition: Julius Evola dans le siècle, 1898-1974*, Éditions Kimé, Paris 1992; Franco Ferraresi, “Julius Evola: Tradition, Reaction, and the Radical Right”, *European Journal of Sociology*, 28, 1 (1987), pp. 107-51; Francesco Cassata,

Non meno rilevante come riferimento culturale per la Alt-Right era il pensiero di Alain de Benoist, il filosofo francese promotore, a partire dalla fine degli anni Sessanta, della Nouvelle Droite. Le sue opere, all'inizio del nuovo secolo, divennero oggetto di culto da parte della destra reazionaria statunitense. Pur provenendo da una famiglia cattolica, de Benoist si è focalizzato nei suoi scritti sull'eredità pre-cristiana dell'Occidente, per auspicarne la difesa identitaria. Le origini culturali del Vecchio continente, a suo avviso, sono quelle indo-europee, che egli contrappone all'universalismo discendente, per molti versi, proprio dal cristianesimo. De Benoist, in ultima analisi, contrappone le diversità alla progressiva omogeneizzazione di cui incolpa la cultura cristiana, che ha indicato i valori più alti in una realtà trascendente, esterna all'umanità, con la pretesa di essere universalmente valida. Egli ritiene, pertanto, che la cristianità non sia stata in grado di riconoscere le differenze e che abbia contribuito, in tale prospettiva, a sradicare le comunità, sostituendole con le identità individuali e parallelamente con l'idea della comunità universale.⁴⁴

Destra reazionaria cristiana e Alt-Right sono, però, accomunate da un linguaggio allusivo e razzialmente codificato. Esso è approdato, infine, alla retorica pubblica adoperata da Donald Trump e dai suoi alleati all'interno del Partito repubblicano, al culmine di una fase di frammentazione, avviatasi già nell'ultimo quarto del Ventesimo secolo, del consenso nazionale, delle identità razziali e di genere, del senso di cittadinanza e della memoria storica.⁴⁵ Nel 2016 e nel 2020 Trump, in effetti, ottenne il sostegno sia della Alt-Right, sia

A destra del fascismo: Profilo politico di Julius Evola, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Paul Furlong, *Social and Political Thought of Julius Evola*, Routledge, New York 2011.

44 Tra le opere dell'autore, si vedano Alain de Benoist, *Visto da destra. Antologia critica delle idee contemporanee* (1979), Akropolis, Napoli 1981; Id., *Come si può essere pagani* (1981), Settimo Sigillo, Roma 2015. Su de Benoist, la Nouvelle Droite e la destra reazionaria in Europa, si vedano Tomislav Sunic, *Against Democracy and Equality: The European New Right*, Peter Lang, New York 1990; Francesco Germinario, *La destra degli dei: Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Michael O'Meara, *New Culture, New Right: Anti-liberalism in Postmodern Europe* 1st Books, Bloomington 2004; Tamir Bar-On, *Where Have All the Fascists Gone?*, Ashgate, New York 2007.

45 Sul tema si veda Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture*, Belknap Press, Cambridge, MA 2012.

della destra reazionaria evangelicale e cattolica.⁴⁶ Dopo essersi impegnati per decenni a presentare il loro movimento in difesa dei valori della famiglia, i leader della destra religiosa si trovarono a sostenere un esponente politico al terzo matrimonio, noto per le speculazioni finanziarie e gli investimenti nel gioco d'azzardo e orgogliosamente predatore sessuale.

Si è così realizzata, per molti versi, una versione “secolare” di nazionalismo cristiano, il cui linguaggio viene assunto in difesa o alla ricerca di un'identità a cui richiamarsi, in una logica di contrapposizione amico-nemico. Da questo punto di vista, Trump, pur non essendo certo modello di pietà religiosa, ha attratto efficacemente l'elettorato di destra sotto le insegne cristiane, annunciando la propria volontà di combattere in loro difesa. La “battaglia”, assai più della “fede”, è diventata il *Leitmotiv* di questa versione secolarizzata di *white christian nationalism*. L'elettorato evangelicale ha nuovamente dimostrato di non essere insensibile ai temi, condivisi dalla Alt-Right, che evocano la nostalgia per un passato in cui i bianchi dominavano la scena nazionale. In questa prospettiva, Trump non ha esitato, per esempio, ad alludere alla teoria “nativista” secondo cui Barack Obama non sarebbe nato negli Stati Uniti e pertanto non sarebbe stato costituzionalmente eleggibile alla carica presidenziale.⁴⁷

Un'alleanza per salvare la Nazione cristiana

In buona parte del percorso compiuto dall'evangelicalismo fin qui richiamato, i cattolici americani sono rimasti ai margini, scontando l'ostilità nativista che, fin dai primi decenni della storia statunitense, ne aveva complicato l'integrazione sociale nel paese. In quest'ottica,

46 Angela Denker, *Red State Christian: Understanding the Voters Who Elected Donald Trump*, Fortress, Minneapolis 2019; Kristen Kobes Du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, Liveright, New York 2020; Sarah Posner, *Unholy: Why White Evangelicals Worship at the Altar of Donald Trump*, Random House, New York 2020; John Fea, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump*, Eerdmans, Grand Rapids 2020; Andrew S. Moore, a cura di, *Evangelicals and Presidential Politics: From Jimmy Carter to Donald Trump*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 2021.

47 Sui rapporti tra Donald Trump e le correnti della destra reazionaria, si veda Giovanni Borgognone, *House of Trump. Ritratto di una presidenza privata*, Università Bocconi Editore, Milano 2020, pp. 117-40.

in particolare, gli immigrati irlandesi, ancora all'inizio del Novecento, erano stati categorizzati come "celti" nelle politiche migratorie e nelle sentenze dei tribunali.⁴⁸ Oltre a essere considerati "papisti", e pertanto poco patriottici, i cattolici, dunque, erano stati di frequente oggetto di discriminazioni su basi razziali. E i pregiudizi anticattolici persistevano nell'establishment protestante a metà del Ventesimo secolo: nel 1959 la candidatura di John F. Kennedy sollevò talvolta il dubbio che la sua fedeltà alla Chiesa di Roma potesse prevalere su quella nei confronti della Costituzione.⁴⁹

Alla fine degli anni Settanta, tuttavia, era chiaro tanto ai conservatori cattolici quanto a quelli evangelicali che sarebbe stato necessario instaurare tra loro forme di collaborazione, per opporre resistenza al comune nemico rappresentato dal secolarismo e dal liberalismo. I cattolici erano tradizionalmente elettori fedeli del Partito democratico. Gli strateghi repubblicani ritenevano, però, di poterli portare dalla loro parte, facendo leva su una questione cruciale come quella dell'aborto. Nel 1976, infatti, il Partito democratico, come si è detto, non aveva appoggiato la proposta di un emendamento costituzionale contro l'interruzione volontaria di gravidanza, suscitando l'indignazione di molti elettori di fede cattolica.⁵⁰ Nel contempo, anche i leader della destra evangelicale stavano iniziando a prendere una posizione più nettamente contraria all'aborto rispetto al passato.

Con l'ascesa politica del conservatorismo evangelicale negli anni Ottanta, le condizioni per l'alleanza con i cattolici si delinearono ulteriormente. Jerry Falwell, fondatore della Moral Majority, auspicò apertamente una coalizione ecumenica di tutto il conservatorismo religioso. L'apertura di Falwell non incontrò subito reazioni favorevoli da parte di altri leader evangelicali, che anzi lo attaccarono proprio perché egli intendeva accostarsi ai cattolici. Per esempio, l'ultraconservatore Bob Jones denunciò l'alleanza tra Falwell e l'attivista cattolico antifemminista Phyllis Schlafly: con la sua apertura

48 Si veda Matthew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

49 John T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom: A History*, W.W. Norton, New York 2004; Margareth M. McGuinness e James T. Fisher, a cura di, *Roman Catholicism in the United States: A Thematic History*, Fordham University Press, New York 2019. Sul cattolicesimo di JFK, si veda Shaun A. Casey, *The Making of a Catholic President: Kennedy v. Nixon 1960*, Oxford University Press, New York 2009.

50 Williams, *God's Own Party*, cit., p. 30.

alla Chiesa di Roma, il leader della Moral Majority, secondo Jones, aveva dimostrato di non essere un autentico fondamentalista biblico. Negli anni successivi, tuttavia, questo tipo di resistenze gradualmente scomparve: era evidente, infatti, che gli evangelicali, da soli, non avevano una forza sufficiente per modificare l’agenda politica nazionale.

La svolta definitiva nei rapporti tra evangelicalismo e cattolicesimo americano avvenne nel maggio 1994. La vittoria di Bill Clinton nelle elezioni presidenziali di due anni prima suggerì la necessità di intraprendere nuove strategie elettorali. In tale prospettiva, un gruppo di leader evangelicali decise che era ormai giunto il tempo di abbattere il muro che li divideva con i cattolici bianchi conservatori. Una trentina di studiosi e capi religiosi si riconobbe, dunque, in un documento dal titolo *Evangelicals and Catholics Together*, nel quale esprimevano l’impegno a ridurre le conflittualità tra le diverse denominazioni e a lavorare a una causa comune, quella della “missione cristiana nel terzo millennio”.⁵¹

La collaborazione siglata a metà anni Novanta è continuata nel Ventunesimo secolo. In particolare, nel 2015, di fronte alla decisione della Corte suprema sulla costituzionalità dei matrimoni tra persone dello stesso sesso, la coalizione Evangelicals and Catholics Together (dal titolo del testo del 1994) produsse un nuovo manifesto: *The Two Shall Become One Flesh: Reclaiming Marriage*. Il documento presentava il matrimonio omosessuale come una minaccia ai valori cristiani americani ancora più grave del divorzio o della coabitazione, inaccettabile per un “fedele testimone cristiano”.⁵²

Il movimento Evangelicals and Catholics Together ha dunque elaborato, negli ultimi vent’anni, il sostrato ideologico di un progetto che i leader della destra religiosa statunitense hanno ritenuto necessario per la difesa dell’America cristiana bianca. A fronte del declino demografico degli evangelicali, l’alleanza con i cattolici ha consentito di coltivare ancora l’illusione della “White Christian America” come

51 Peter Steinfels, “Catholic and Evangelical: Seeking a Middle Ground”, *The New York Times*, 30 marzo 1994, nytimes.com; AA. VV., “Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium”, *First Things*, maggio 1994, firstthings.com.

52 Evangelicals and Catholics Together, “The Two Shall Become One Flesh: Reclaiming Marriage”, *First Things*, marzo 2015, firstthings.com.

connotato culturale fondamentale del paese. Anche questa operazione, tuttavia, si è rivelata in ampia misura fallimentare. Non sono solo gli evangelicali, infatti, a perdere di peso demografico nel quadro nazionale. Se nel 1990 i cattolici costituivano un solido 22 per cento della popolazione statunitense, nel 2014 essi crollavano al 13 per cento. Negli anni successivi sono risaliti oltre il 15 per cento solo grazie alla presenza crescente degli ispanici di fede cattolica.⁵³ In questo quadro, la destra religiosa bianca ha cominciato, pertanto, a sostituire all'illusione della nazione cristiana il progetto del rifugio identitario.

L'opzione dell'esilio interno

Già nel 1999, in un momento nel quale la destra evangelicale si sentì scoraggiata nella propria crociata per riaffermare l'identità cristiana del paese di fronte alle tendenze liberali e secolari, uno dei suoi principali esponenti, Paul Weyrich, delineò un'alternativa. A vent'anni dalla fondazione della Moral Majority, Weyrich, uno dei rappresentanti più autorevoli del conservatorismo cristiano, ammetteva la sconfitta nella "guerra culturale" condotta dal suo movimento. Lo sforzo compiuto dalla destra evangelicale, a suo giudizio, non era giunto al risultato di affermare una "maggioranza morale" in America. Egli proponeva, pertanto, ai veri cristiani di "mettersi in quarantena contro una cultura ostile". Precorreva, così, una tendenza pienamente dispiegatasi un quarto di secolo dopo.⁵⁴

Il nazionalismo religioso, come già visto, sta subendo le conseguenze dei cambiamenti demografici. I cittadini bianchi cristiani (espressione oggettivamente impropria, con cui si autorappresentano i non-ispanici) hanno iniziato a percepire, infatti, il proprio declino. Con l'orizzonte di non costituire più la maggioranza della popolazione statunitense, essi hanno talvolta voltato altresì le spalle al patriottismo americano, in difesa della propria identità.⁵⁵ Non di

53 Robert P. Jones, *The End of White Christian America*, Simon & Schuster, New York 2017, pp. 68-9. Si veda, inoltre, Timothy Matovina, *Latino Catholicism: Transformation in America's Largest Church*, Princeton University Press, Princeton 2012.

54 Paul Weyrich, "Letter to Conservatives", *National Center for Public Policy Research*, 16 febbraio 1999, nationalcenter.org.

55 Sul tema, si veda Steven B. Smith, *Reclaiming Patriotism in an Age of Extremes*, Yale University Press, New Haven 2021.

rado, infatti, sono sinceramente convinti di costituire oramai il gruppo sociale più perseguitato. Ne discende una “tribalizzazione” dell’identitarismo cristiano, che estremizza il messaggio di “protezione” e di separazione da coloro che sono percepiti come traditori o nemici, nella convinzione che gli Stati Uniti non possano essere allo stesso tempo una democrazia pluralista e una nazione bianca cristiana.⁵⁶

Negli ultimi decenni, la storiografia e le scienze sociali statunitensi di orientamento progressista, peraltro, hanno insistito nel rimarcare le eredità del razzismo nella storia nazionale. Da questo punto di vista, hanno messo in evidenza come la cristianità abbia rappresentato un pilastro del suprematismo bianco in America. I cristiani bianchi sono stati chiamati, pertanto, a prendere atto della relazione simbiotica tra la loro cultura religiosa e il razzismo. È stato loro spiegato che chiedere scusa non sarebbe comunque sufficiente e che devono, piuttosto, accettare le loro responsabilità passate per mettere in atto politiche di riparazione nel presente.⁵⁷

L’ex neoconservatore Francis Fukuyama è tra gli studiosi che, negli ultimi anni, si sono focalizzati su tale questione, sostenendo che la cultura politica progressista, denunciando il razzismo quale elemento inscritto nel codice genetico del paese, abbia contribuito a delegittimare l’identità nazionale negli Stati Uniti. Il senso di comunità si è sbriciolato, per molti versi, in tutta una serie di gruppi identitari, che reclamano la loro dignità, dopo avere vissuto per secoli condizioni di discriminazione e oppressione. Nella prospettiva progressista – sostiene Fukuyama – i governi si devono pertanto assumere il compito di “distribuire riconoscimento” a neri, donne, omosessuali e gruppi emarginati di vario genere, in modo da accrescerne l’“autostima”.⁵⁸ Dalla svolta identitaria della sinistra statunitense è rimasto escluso, però, il gruppo maggioritario (anche se in declino), costituito dalla classe lavoratrice e dalla classe media bianca. Fukuyama ritiene che ne abbia approfittato la destra populista, promuovendo a sua volta

56 Marisa Abrajano e Zoltan L. Hajnal, *White Backlash: Immigration, Race, and American Politics*, Princeton University Press, Princeton 2015; Philip Gorski, *American Babylon: Democracy and Christianity Before and After Trump*, Routledge, London 2020.

57 Si veda, per esempio, Robert P. Jones, *White Too Long: The Legacy of White Supremacy in American Christianity*, Simon & Schuster, New York 2020.

58 Francis Fukuyama, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi* (2018), Utet, Milano 2019, p. 116.

l'idea di un'identità separata, di matrice etnica e religiosa.⁵⁹ Parallela-
mente, di fronte alla crisi del progetto della Nazione cristiana, autori
statunitensi di ispirazione religiosa come Patrick J. Deneen hanno
denunciato il fallimento del liberalismo e prospettato il ripiegamen-
to in una dimensione locale e comunitaria.⁶⁰

Tra i più recenti frutti della politica "identitaria" negli Stati Uniti
vi è anche, in quest'ottica, la proposta "neomonastica" del conser-
vatore cristiano Rod Dreher. Ha avuto una notevole risonanza, in
particolare, il suo volume dal titolo *The Benedict Option* (2017). Di
fronte al fosco scenario di una società liberale indulgente e permis-
siva, Dreher invita i cristiani a "essere Chiesa senza compromessi".⁶¹
La riflessione dell'autore oltrepassa, dunque, l'ideale della Nazione
cristiana: il problema, a suo avviso, è che la maggioranza dei citta-
dini americani oramai accetta o approva il nichilismo laico. È questo
il contesto nel quale egli ritiene necessario, pertanto, riprendere l'e-
sempio di Benedetto e della sua *Regola*: esso "rivela ciò che un picco-
lo drappello di credenti che rispondono creativamente alle sfide del
proprio tempo e spazio possa raggiungere".⁶² Dreher invita i cristiani
ad accettare il proprio nuovo statuto minoritario: non devono pri-
mariamente cercare di convincere gli altri, bensì coltivare la propria
storia e difendere l'originalità della propria cultura. Riprendendo le
tesi del leader battista del Sud Russell Moore, Dreher ritiene che essi
non debbano cercare di essere "normali", dimostrandosi, invece, di-
sposti ad apparire "strani" agli occhi dei contemporanei.⁶³ In questa
prospettiva l'autore giudica altresì necessario il recupero del culto li-
turgico: i cristiani non devono diffidare della liturgia, in quanto essa
è preziosa per tenere vive le verità religiose nel tempo.⁶⁴

Dreher dà espressione, in ultima analisi, a quelle correnti odierne
della destra religiosa secondo cui i cristiani dovrebbero abbandona-
re le pretese di una comune cultura nazionale, in un'era di fine de-

59 Ivi, p. 180.

60 Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven
2019.

61 Rod Dreher, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-
cristiano* (2017), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, p. 18.

62 Ivi, p. 33.

63 Russell D. Moore, *Onwar: Engaging the Culture Without Losing the Gospel*, B&H
Publishing Group, Nashville 2015.

64 Dreher, *L'opzione Benedetto*, cit., p. 154.

gli universalismi e di crescente frammentazione in subculture. Dovrebbero, in altre parole, focalizzarsi su comunità di cittadini che la pensano allo stesso modo.⁶⁵ Il problema del mondo contemporaneo, secondo Dreher, è che alla ricerca di Dio si è sostituito l'appagamento dell'io. All'uomo religioso è succeduto l'"uomo psicologico" ed è giunto al trionfo l'"io sovrano".⁶⁶ In questo contesto si è instaurato in America, a suo avviso, un "totalitarismo moderato", "terapeutico", che gode di un sostegno di massa per i vantaggi edonistici che garantisce.⁶⁷

Il pericolo totalitario non proviene solo più dal controllo governativo: a differenza dei libertari, che vedono nelle istituzioni d'impresa privata il caposaldo da opporre a uno Stato troppo potente, Dreher condivide con la sinistra democratica le preoccupazioni circa il "capitalismo della sorveglianza" e, in generale, le tesi sulle conseguenze deleterie per la vita e la libertà delle persone di un'incontrollata espansione del potere aziendale.⁶⁸ Ne discende, a suo avviso, un "Grande Fratello capitalistico", che "controlla praticamente ogni nostra azione per capire come venderci ancora più beni, e nel fare ciò impara a influenzare il nostro comportamento".⁶⁹ Su tali basi Dreher vede emergere, come si è detto, un totalitarismo moderato, che induce a "vivere nella menzogna". A questo punto il vero cristiano, a suo avviso, deve imparare a sentirsi "dissidente". Per farlo, non può che "formare piccoli gruppi di amici fedeli", preparandosi, nel suo rifugio identitario, "ai tempi di resistenza e di sofferenza che si profilano all'orizzonte".⁷⁰

In conclusione, la visione di Dreher riflette, per molti versi, la scelta compiuta nel nuovo secolo da molti cristiani bianchi statunitensi, i quali hanno lasciato le metropoli per trasferirsi in piccole cittadine "omogenee", sostituendo in tal modo l'orizzonte della Nazione cri-

65 Ivi, pp. 124-25.

66 Ivi, pp. 67-8.

67 Rod Dreher, *La resistenza dei cristiani. Manuale per fedeli dissidenti*, Giubilei Regnani Editore, Roma-Cesena 2021, p. 31.

68 Si vedano, per esempio, Sheldon S. Wolin, *Democrazia S.p.A. Stati Uniti: una vocazione totalitaria?* (2008), Fazi Editore, Roma 2011; Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

69 Dreher, *La resistenza dei cristiani*, cit., p. 91.

70 Ivi, pp. 38-9.

stiana con la realizzazione di comunità arcadiche, non esposte agli acidi corrosivi del *secular humanism*.⁷¹ Di fronte all'eclissi dell'identificazione di americanismo e cristianesimo a cui ha per lungo tempo aspirato la destra evangelicale, si delinea, in ultima analisi, un'alternativa separatista, non priva di affinità con l'ottica etnoculturale che ha ispirato progetti razziali secessionisti, talvolta dai connotati eco-razziali, come nel caso della "bioregione" bianca di Cascadia (che dovrebbe essere formata da Oregon, Stato di Washington e California settentrionale).⁷²

La prospettiva di una frammentata identità nazionale e quella dell'etnostato esclusivista hanno a loro volta indotto, sul versante del conservatorismo moderato, a riprendere l'idea di "nazione culturale" avanzata, in particolare, da Samuel Huntington nel suo ultimo libro, *Who Are We?* (2004).⁷³ Huntington auspicava da parte delle élites politiche statunitensi una visione dell'America meno "cosmopolita" e maggiormente "nazionale", in grado di tenere la propria cultura distinta da quella di altri popoli. In tale quadro, egli si focalizzava sul cruciale ruolo storico-culturale della religiosità statunitense, in base al quale anche il cattolicesimo è stato americanizzato e le religioni non-cristiane, ampiamente minoritarie, sono state accettate e assimilate, se in grado di conciliarsi con la "morale giudaico-cristiana".⁷⁴ Nella stessa ottica, in *Identity* Fukuyama, riprendendo le tesi del maestro, ha sottolineato la centralità della cultura angloprotestante, e non delle appartenenze etniche o religiose, per rilanciare una possibile "proprietà comune di tutti gli americani".⁷⁵ Ancora una volta viene così riproposto, in questa nuova versione, che almeno nelle intenzioni si dovrebbe smarcare dalla contestata ideologia dell'egemonia bianca e protestante, il nesso tra cristianesimo e nazionalismo statunitense.

71 Rick Benjamin, *Searching for Whitopia: An Improbable Journey to the Heart of White America*, Hachette, New York 2009.

72 Rajani Bhatia, "Green or Brown: White Nativist Environmental Movements", in Abby L. Ferber, a cura di, *Home-Grown Hate: Gender and Organized Racism*, Routledge, New York 2004, pp. 205-26.

73 Samuel P. Huntington, *La nuova America. Le sfide della società multiculturale* (2004), Garzanti, Milano 2005.

74 Ivi, pp. 111-24.

75 Fukuyama, *Identità*, cit., pp. 175-76.

Giovanni Borgognone insegna Storia delle dottrine politiche all'Università di Torino. Si occupa, in particolare, di culture politiche statunitensi e transatlantiche. Tra i suoi lavori: *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons* (Laterza, 2004), *Superpower Europe? Interpretazioni statunitensi del “sogno europeo”* (Giuffré, 2010), *Storia degli Stati Uniti. La democrazia americana dalla fondazione all'era globale* (Feltrinelli, 2013), *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump* (Carocci, 2022).