

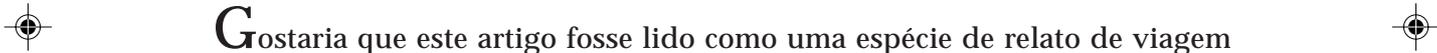
UTOPIAS SEXUAIS MODERNAS: UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA AMERICANA ¹

Sérgio Carrara

A partir de dados históricos e etnográficos, o presente artigo procura analisar as diferenças entre Brasil e Estados Unidos no que se refere à política sexual e às teorias sobre sexualidade hegemônicas nos dois contextos nacionais. Afastando estereótipos que vêem o mundo anglo-saxão como sexualmente repressivo e “puritano” em contraposição à maior “liberalidade” sexual que caracterizaria o Brasil, a idéia central é a de que tais diferenças devem ser entendidas à luz das tradições religiosas presentes nos dois países. Nesse sentido, estudam-se particularmente as idéias e práticas de um grupo dissidente protestante norte-americano que, ao longo do século XIX, ficou conhecido como os “free-lovers”.

“O estado de santidade deve preceder a prática do amor livre...”

John Humphrey Noyes (1872: 17)



Gostaria que este artigo fosse lido como uma espécie de relato de viagem à antiga, uma narrativa sobre como uma determinada questão leva um antropólogo a campo e sobre como ela – e ele – voltam de lá. Estive recentemente na “América”, trabalhando no meu atual projeto de pesquisa.² Quanto ao seu referente empírico mais imediato, tal projeto é bifronte. De um lado, venho estudando a emergência e organização da sexologia no Brasil no âmbito do processo mais amplo que, a partir de finais do século XIX, promoveria sua implantação em diferentes países ocidentais. De outro lado, tenho tentado compreender como os sexólogos e as idéias que defendiam estiveram implicados, direta ou indiretamente, na adoção de determinada política sexual nos diferentes países em que atuaram.³

¹ Agradeço ao CNPq a bolsa de pós-doutorado que possibilitou a pesquisa da qual esse trabalho é um produto preliminar. O presente artigo está sendo publicado simultaneamente no Brasil, na revista *Religião e Sociedade*.

² O projeto intitula-se “Sexologia e Sexualidade no Rio de Janeiro de Entre-Guerras” e vem sendo desenvolvido com o apoio do CNPq e da UERJ, através do programa Pró-Ciência.

³ Entendo aqui por “política sexual” o conjunto de medidas que, emanando do estado, tem por objetivo regular direta ou indiretamente a conduta sexual dos cidadãos. Nessa acepção do termo, analisar a política sexual em um determinado país em certo momento de sua história implica considerar o modo como se apresenta e é aplicada toda a legislação civil e penal relativa à prostituição, à educação sexual, à esterilização de “anormais”, à pornografia, às doenças venéreas, aos chamados crimes sexuais (como o atentado violento ao pudor ou o estupro), ao casamento (como exame pré-nupcial, anulação, impedimentos), ao aborto, etc. Devo dizer que pouco sabemos da história e funcionamento de cada uma dessas medidas no Brasil e, até onde sei, não há qualquer trabalho que tenha tentado abordá-las em seu conjunto.



Sérgio Carrara

Embora centrada no caso brasileiro, minha perspectiva procura ser explicitamente comparativa e, nesse sentido, antes mesmo de ter ido para lá, os Estados Unidos já me pareciam um termo de comparação privilegiado. Antes da ida ao campo, eu já tinha trabalhado longamente sobre a história do combate às “doenças venéreas” e já havia sido possível perceber que, pelo menos à primeira vista, a política sexual no Brasil e nos Estados Unidos orientaram-se por lógicas (sexo-lógicas talvez fosse o termo mais apropriado aqui) bem distintas e, em certos aspectos, opostas (Carrara 1996). O grande símbolo dessa oposição era, para mim, o modo como, nesses dois países, os diferentes aparatos legais e policiais lidaram com a prostituição. Nos Estados Unidos, a prostituição em si mesma foi – e ainda é – considerada um crime na maioria dos estados.⁴ No Brasil, apenas a provocação ou a solicitação pública por parte das prostitutas e a prática do caftinismo é que foram e ainda são passíveis de repressão legal. Ofender à moral pública ou comercializar os prazeres sexuais alheios “arrepiam” a lei no Brasil, mas, em si mesmo, o ato de trocar prazeres sexuais por dinheiro ou favores materiais, desde que realizado por pessoas adultas e responsáveis, é relegado à esfera dos assuntos privados.

E para que fique mais claro o que isso significa, basta que eu relate a genuína experiência de estranhamento que vivi ao assistir a um documentário recente sobre a repressão à prostituição na Califórnia. O documentário apresentava uma experiência considerada extremamente “moderna” e “liberal” promovida por um promotor daquele estado. Na ação policial exibida no documentário, policiais se disfarçavam de clientes e, depois de abordarem uma prostituta, iam com ela para um lugar deserto ou para um quarto de hotel. Já entre quatro paredes, no quarto ou ainda dentro do carro, no exato momento em que o dinheiro passava da mão do homem para a da mulher o pseudo-cliente revelava sua identidade e prendia a mulher sob a luz das câmeras. As infelizes ora choravam, ora protestavam. Igualmente, mulheres policiais eventualmente disfarçavam-se de prostitutas para prenderem os homens que assentiam aos seus convites. Segundo o documentário, o caráter “liberal” e “moderno” dessa política residia no fato de os condenados não serem submetidos a uma pena qualquer mas a sofisticados métodos de “sensibilização”. Para os homens, tais métodos comportavam emocionadas palestras de ex-prostitutas, mostrando-lhes o mal que faziam às mulheres ao comprarem seus favores sexuais. Ao ver este documentário, não pude conter a sensação de revolta frente ao que me parecia ser uma indevida invasão do estado em assuntos particulares, um flagrante desrespeito às liberdades individuais.

Mas não parece ter sido apenas quanto à prostituição que a política sexual dos dois países divergiu. Antes de empreender minha viagem, sabia

⁴ Apenas no estado de Nevada a prática da prostituição não constitui crime.



que nos Estados Unidos, ao longo da primeira metade do século, medidas como o exame médico pré-nupcial obrigatório, a esterilização compulsória de “anormais” ou a criminalização das relações homossexuais (mesmo quando mantidas privadamente por adultos responsáveis) foram adotadas ou, como no caso dessa última, mantidas nos códigos penais da maioria dos estados. Enfim, foi para pensar tais diferenças e estudar o contexto de emergência da sexologia que fui para a “América”. Mas, antes de relatar o que eu encontrei por lá, gostaria de apresentar a hipótese explicativa que carreguei comigo ao embarcar.

Ciência, religião e sexualidade

No Brasil, desde a segunda metade do século passado até os anos 40, uma atitude relativamente “tolerante” em relação à prostituição era mantida pela maior parte dos médicos e sexólogos. Uma das principais idéias que eles acionavam para justificá-la proclamava que o desejo sexual, principalmente o desejo sexual masculino, era algo da ordem das necessidades fisiológicas ou dos instintos (como a fome, a sede, etc.), devendo ser atendido regularmente sob risco de grave adoecimento para os que se aventurassem em uma vida de completa abstinência sexual.⁵ Como nem todos podiam se casar no exato momento em que amadureciam sexualmente, haveria a necessidade de meios adequados – como a prostituição – para dar vazão a tal necessidade. Esta posição não era entretanto unânime, nem no meio médico brasileiro e ainda menos nas comunidades médico-científicas de outros países. Muitos médicos advogavam opinião contrária em relação à prostituição, o que vale dizer que também discordavam quanto ao valor da abstinência sexual. Para muitos, se a prostituição podia e/ou devia ser criminalizada e conseqüentemente erradicada, se era possível entregar-se à utopia de um mundo sem prostitutas, era em parte porque, mesmo acreditando que as apregoadas vantagens da abstinência sexual eram apenas fruto de um moralismo conservador, não haveria em sua prática riscos tão sérios à saúde que justificassem qualquer tolerância. Mantida por vários médicos brasileiros, tal opinião foi a que se tornou hegemônica em certos países. Através da ação das feministas inglesas ou das *Vice Commissions* que se espalharam pelas metrópoles norte-americanas desde a passagem do século, ela se expressaria em um amplo movimento pela “recuperação” das prostitutas, pela erradicação da prostituição e pela moralização do espaço público (Brandt 1985; D’Emilio e Freedman 1988).

⁵ Uso aqui a expressão “desejo sexual” sabendo que se trata também aqui de um termo que supõe uma interpretação daquilo que, em certos contextos, aparece como “instinto sexual”, “necessidade sexual”, “energia sexual”, etc.



Sérgio Carrara

Devo reconhecer que não primaria pela originalidade se dissesse apenas que a hegemonia nos meios médicos e sexológicos da defesa ou da condenação da abstinência sexual completa e a adoção de política sexual condizente com tal princípio devem ser compreendidas à luz das diferentes tradições religiosas imperantes nos dois contextos nacionais. Isso os próprios médicos brasileiros e latino-americanos fizeram ao longo do século XX, acusando seguidamente as medidas adotadas na Inglaterra e nos Estados Unidos de “puritanas”, considerando-as frutos do “misticismo protestante”. Porém, mesmo correndo o risco de não ser original, a correlação me atraía e alguns dados históricos mais sólidos a caucionavam. Sabia por exemplo que, ao menos na Inglaterra, o movimento de combate à prostituição havia sido articulado inicialmente nos círculos protestantes, especialmente entre os *quakers* (Walkowitz 1983), espalhando-se depois disso para a Europa continental e Estados Unidos.

Para sofisticar um pouco a hipótese, apoiei-me então em pistas encontradas em trabalhos de historiadores como Elaine Pagels (1988) e Peter Brown (1990), em ensaios de Paul Ricoeur (1969), e ainda em trabalhos de Michel Foucault (1984, 1985; Foucault e Sennett 1981) e Luiz Fernando D. Duarte e Emerson Giumbelli (1995). Nesses autores encontrei elementos para articular modelos que possibilitavam a compreensão das possíveis estruturas simbólicas subjacentes tanto às formulações religiosas, quanto às teorias científicas. Através de seus trabalhos sobre o desenvolvimento do cristianismo nos primeiros séculos deste milênio, foi possível perceber que, para além da centralidade simbólica que a conduta sexual assumiria para a noção de pessoa divulgada pelas doutrinas cristãs em geral, havia pelo menos duas variantes bem distintas de tal noção. De um lado, parece haver uma variante que se baseia na doutrina segundo a qual é possível a purificação integral do fiel no plano terrestre. Através da conversão, do batismo ou do fervor da fé, o cristão podia se libertar completamente do mundo, alcançando um estado de total santidade. Tal estado parece ter sido preferencialmente simbolizado por uma vida em celibato, em radical abstinência sexual. A abstinência sexual passou a ser vista como o sinal privilegiado da vitória do fiel sobre a carne ou da conquista de um perfeito controle ou domínio de si. Como analisa Pagels, tal ideal autonomista teria caracterizado o cristianismo em seus primeiros séculos, em sua fase heróica, marcada por tendências milenaristas e por uma oposição cerrada ao “mundo” e à autoridade secular. No outro pólo, teríamos a variante cuja formulação mais acabada teria se dado em Santo Agostinho e segundo a qual restaria no íntimo de cada fiel, mesmo depois da conversão, um fundo incontrolável e demoníaco, simbolizado pelo pecado original, marca indelével da carnalidade humana. Desse ponto de vista, se não impossível, transcender a esta condição era privilégio de uns poucos santos e outros



mediadores privilegiados entre os planos mundano e divino. Mais apropriada a acomodar os princípios cristãos aos imperativos do mundo e à sabedoria pagã, tal concepção colocava os fiéis, considerados incapazes de se autocontrolarem plenamente, sob tutela direta dos representantes da divindade no “mundo”, ou seja, dos padres e dos imperadores cristãos. Segundo Pagels (1988), teria sido com a cristianização do Império Romano que tal concepção se tornaria hegemônica, consolidando uma rede secular ou humana de relações tutelares que se estendia ao plano divino. Em cada dobra dessa rede, um mediador, um representante, um intercessor.

Então, para mim, parecia ser razoável formular a hipótese de que essas duas concepções cristãs de pessoa, contraditórias no que dizia respeito à responsabilidade individual e ao controle de si, ou seja, à liberdade moral, articulavam nas sombras a disseminação diferencial de teorias científicas a respeito da sexualidade humana e a implantação de diferentes políticas sexuais no Brasil e nos Estados Unidos. Aparentemente, países com uma forte tradição protestante haviam adotado mais rapidamente teorias científicas mais congruentes com os valores autonomistas do cristianismo a que chamamos de primitivo. Os de forte tradição católica, teriam mantido concepções mais adequadas às heteronomistas formulações agostinianas. Ao analisar as concepções sobre sexualidade que os puritanos ingleses mantiveram nos séculos XVII e XVIII, Edmund Leites aponta justamente para o que me parecia ser o cerne da questão. Ao contrastar tais concepções, marcadas, segundo diz, pela ética da constância, com a “cultura medieval” católica, escreve Leites:

O ciclo do pecado, culpa e arrependimento pode ser melhor encarado como resultado da não-disponibilidade de técnicas e métodos para se aprender a controlar a si próprio. Quando chegamos à ética da constância, vemos não tanto a intensificação de um engajamento às normas morais como o desenvolvimento da crença de que as pessoas podem, com sucesso, controlar seu comportamento e sentimentos de uma forma muito mais integral do que antes se acreditava (Leites 1987: 213).

Antes de embarcar, tinha claro que a conexão entre concepções científicas e religiosas não parecia ser nem direta, nem linear. Se, por exemplo, podia haver algum acordo entre as teorias médicas que viam o sexo como força irreprimível e a doutrina da inexorabilidade do pecado no plano terrestre, os médicos não aconselhavam aos indivíduos uma conduta de mortificação da carne em busca do paraíso após a morte, como os padres católicos. Ao contrário, apoiados em idéias hipocráticas, defendiam um uso regulado da atividade sexual que, se não devia se caracterizar pelo excesso, também não podia se pautar pela escassez.

Enfim, seguindo várias pistas parecia ser possível estabelecer uma



Sérgio Carrara

relação entre certas doutrinas incorporadas ao protestantismo, a defesa científica da abstinência sexual e uma política sexual que, à primeira vista, poderia ser chamada de “intolerante”, porque tendia a responsabilizar os indivíduos por comportamentos que, em outros contextos, eram tidos como manifestação imediata de imperativos orgânicos.

Isso posto, é importante lembrar que, antes de ir a campo, eu podia antever os perigos de uma tal especulação. Em primeiro lugar, além de correr o risco de empobrecer a extrema diversidade doutrinária que caracteriza o protestantismo, podia levar à reificação de estereótipos bem estabelecidos que permitem que as sociedades de tradição protestante sejam acusadas de “puritanas”, no sentido vulgar da expressão, ou seja, de serem assexuadas, anti-sexuais ou moralistas. E tais estereótipos são comuns, mesmo quando se reconhece que uma legislação mais liberal em relação ao divórcio ou uma maior visibilidade de minorias sexuais são traços notáveis em tais sociedades. No sentido oposto, minha especulação podia apenas confirmar os estereótipos complementares de autocomplacência e de permissividade sexual que frequentemente recaem sobre os povos que ficaram à margem da Reforma, e muito especialmente sobre o Brasil.

Em segundo lugar, e igualmente perigoso do meu ponto de vista, ao ser formulada assim de uma forma bruta, uma tal hipótese poderia no plano teórico levar à suposição de que seria possível uma articulação sem qualquer mediação sociológica concreta entre certas concepções e valores e determinadas instituições e práticas sociais. A análise poderia ser assombrada por algo assim como um “espírito protestante” e um “espírito católico” a influenciar, de modo difuso e não explicado, políticas sexuais e doutrinas científicas. Desde a perspectiva analítica em que me coloco, se havia alguma relação entre certas teorias sexológicas, certa política sexual e certa tradição religiosa isso devia ser estabelecido a partir de uma conexão histórica e/ou sociológica empírica e não apenas a partir do reconhecimento de certa homologia na estrutura das concepções de base existentes nos diferentes planos e contextos.

Entre os “puritanos”: os desafios do campo

Fui a campo com essas idéias e dúvidas e tendo como fio condutor a discussão sobre a abstinência sexual. Nas bibliotecas da Universidade de Chicago ou na do Instituto Kinsey (Universidade de Indiana), comecei a ler os *founding fathers* da sexologia. Dediquei-me principalmente ao médico e literato inglês Havellock Ellis que, tendo sua obra censurada na Inglaterra, publicou seus trabalhos sexológicos nos Estados Unidos, e aos médicos alemães Irwin Bloch, Albert Moll e Magnus Hirschfeld. Quando



apenas começava a ler trabalhos de cunho histórico já realizados sobre o assunto⁶ e a arrolar os nomes dos fundadores a serem estudados, uma constatação se impôs: nos seus primórdios, a sexologia parece ter sido antes de mais nada uma ciência anglo-germânica, ou seja, enquanto saber científico, ela emergiu na passagem do século em países de forte tradição protestante como a Inglaterra e a Alemanha e, décadas mais tarde, iria florescer exuberantemente nos Estados Unidos.⁷ Apenas esse fato já colocava certos desafios às minhas idéias preliminares, pois se eu havia saído a campo tentando apreender divergências entre idéias sexológicas que pareciam duplicar ou espelhar o peso que diferentes tradições religiosas tiveram em diferentes contextos nacionais, eu já tinha que dar conta do fato de a sexologia estar toda ela, em bloco, vinculada mais fortemente a uma dessas tradições.⁸

Além dessa primeira constatação, analisando as diferentes trajetórias que levaram certos médicos a se transformarem em sexólogos, comecei a perceber interessantes conexões entre eles e o universo que hoje chamaríamos de “alternativo”. No cenário intelectual da passagem do século, a sexologia parece ter emergido de vários pontos. Obviamente da psiquiatria (Krafft Ebing é aqui o nome exemplar), da sifilografia (como é exemplar o caso de Irwin Bloch), da medicina-legal (e talvez aqui pudéssemos enquadrar o próprio Havellock Ellis, cujo primeiro trabalho defendia as teorias lombrosianas sobre o criminoso nato) e da ginecologia. Havia entretanto outras conexões menos esperadas como a de Magnus Hirschfeld com a hidroterapia ou, mais indiretamente, é verdade, a de Havellock Ellis com o nudismo ou “naturismo”, perspectiva terapêutica alternativa que via na exposição do corpo ao sol a solução para toda uma série de males. Percebi rapidamente que inúmeros laços uniam a sexologia ao ideário romântico que, em finais do séc. XIX, propunha uma volta à natureza, ao “primitivo”, à espontaneidade na expressão dos afetos e sentimentos.⁹ Em larga medida, a nova

⁶ Dentre os mais completos, ver Bullough 1994.

⁷ Capital intelectual europeia da passagem do século, a França não tem qualquer grande nome a exibir nesta área.

⁸ Isso já me fazia reler com outros olhos uma passagem de Weber que, para o esquema que eu tentava desenvolver antes de ir a campo era particularmente espinhosa. Em uma nota do livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, falando sobre a relação entre concepções médicas e religiosas sobre a sexualidade, Weber tece o seguinte comentário: “The transition to a pure, hygienically oriented utilitarianism had already taken place in Franklin, who took approximately the ethical standpoint of modern physicians, who *understand by chastity the restriction of sexual intercourse to the amount desirable to health*, and who have, as is well known, even given theoretical advice as to how that should be accomplished... The Puritan and the hygienic sex rationalist generally tread their different paths but here they understand each other perfectly” (Weber 1992: 263). Nessa passagem, como se vê, Weber faz uma ponte entre as concepções médicas que me pareciam mais permeadas pelo modelo católico de pessoa e o puritanismo, parecendo fazer derivar em bloco do “espírito protestante” toda a racionalização do sexo.

⁹ Talvez não seja por outra razão que a reflexão sexológica manteve estreitos laços com a antropologia social nascente, principalmente através de Malinowski e Westermarck, que frequentaram os primeiros congressos de sexologia. Não é demais lembrar também que o autor do prefácio de *A Vida Sexual dos Selvagens*, de Malinowski, foi Havellock Ellis.



Sérgio Carrara

ciência parece ter se constituído em torno da crítica ao convencionalismo e ao artificialismo da civilização e da sociedade burguesas. De Owen e Fourier, passando por Edward Carpenter e chegando a William Heich, as conexões entre a nascente sexologia e a crítica social ou os projetos utópicos socialistas são bastante evidentes e eu não vou me ater aqui sobre elas. O que me interessa é tratar do laço menos conhecido entre certas crenças religiosas e a própria condição de possibilidade de uma ciência do sexo e de seu conteúdo.

De fato, muito do material que coletei continua a apontar para a estreita conexão entre o meio médico anglo-americano e a defesa da abstinência sexual – como testemunhou o próprio Ellis, na primeira década do nosso século, quando escreveu:

É na Inglaterra que as virtudes da abstinência sexual têm sido proclamadas de modo mais tonitruante e enfático e, na verdade, às vezes com considerável falta de uma qualificação cautelosa [...]. Na América a mesma visão prevalece amplamente (Ellis 1921: 191).

Em 1906, a Associação Médica Americana teria chegado até mesmo a se posicionar oficialmente sobre a questão, passando uma resolução segundo a qual a continência sexual não devia ser considerada incompatível com a saúde.

Mas, durante o período que estive em campo, o que eu descobri de mais interessante não foi, como eu esperava, a América abstinente, “puritana” e sexualmente repressiva. De fato, como veremos a seguir, o que descobri foi o fato de as mesmas concepções de base poderem estar tanto na origem do que nos parece ser um conservadorismo sexual, quanto em sua crítica mais radical. Essa outra América, que agora me parece não apenas fundamental para o entendimento dos meandros da discussão sobre abstinência sexual, mas do próprio surgimento da sexologia e do sexo como domínio próprio de um saber científico, emergiu inesperadamente entre as páginas de Havellock Ellis, em uma referência a certa comunidade americana chamada Oneida (Ellis 1921: 551-554).

Inicialmente pensei que Oneida fosse alguma dessas comunidades esotéricas ou alternativas a que alguns sexólogos se ligavam. Ellis fazia referência a ela quando discorria sobre a importância do orgasmo obtido “naturalmente” – diga-se através de uma relação heterossexual – para a saúde da mulher que, quando dele privada, se exporia muito mais frequentemente a problemas “congestivos” e “nervosos”. Depois de dizer que a causa da insatisfação sexual da mulher podia estar no homem, na ejaculação precoce ou na prática do coito interrompido, dizia que, nesses casos, o melhor método seria o *coitus reservatus*, que consistia em o homem adiar indefinidamente a ejaculação durante o ato sexual. Ellis revelava então



que tal prática teria sido cultivada por mais de 30 anos na comunidade americana de Oneida e que seu fundador, John Humphrey Noyes, havia até mesmo publicado um livro sobre o assunto em 1872. Além disso, Ellis dizia ter recebido pessoalmente informações de alguém que nascera e vivera grande parte da vida na comunidade segundo as quais o *coitus reservatus* não traria quaisquer efeitos nocivos à saúde.

A partir dessa referência saí em busca do pequeno livro de Noyes e de dados sobre a comunidade de Oneida. Descobri então tratar-se de um empreendimento utópico religioso, de uma seita protestante de caráter milenarista, cuja ideologia sexual me surpreenderia justamente porque, de um lado, distanciava-se bastante da ética da abstinência sexual que eu esperava encontrar e, de outro lado, parecia ter as mesmas origens.

A comunidade perfeccionista de Oneida

O aparecimento da comunidade utópica de Oneida deve ser compreendido no âmbito da grande efervescência religiosa, conhecida como *Second Great Awakening*, que ocorreu nos meios protestantes americanos (também nos ingleses) no período imediatamente anterior à guerra civil. Segundo D’Emilio e Freedman, tal movimento incorporaria à cultura americana uma teologia milenarista, encorajando homens e mulheres a buscarem a perfeição espiritual (D’Emilio e Freedman 1988: 112). Entre as diversas teologias dissidentes que compunham tal movimento, estava o perfeccionismo. Segundo o historiador americano Louis F. Kern, a variedade de perfeccionismo desenvolvida por J. H. Noyes e seus seguidores derivava do *new light calvinism* propagado por Nathaniel W. Taylor, do metodismo wesliano e do revivalismo evangélico. Segundo essa doutrina, “para os que atingiam a perfeição (santidade absoluta), tanto a lei civil quanto a lei eclesiástica tornavam-se supérfluas” (Kern 1979: 185). Ainda segundo Kern, o perfeccionismo caracterizava-se em sua forma mais extrema pela premissa segundo a qual, “a humanidade poderia não apenas vencer os pecados da carne e toda carnalidade, mas também poderia alcançar um estado de graça na terra no qual todos seriam incapazes de pecar” (Kern 1979: 182). A partir dessa premissa, os grupos milenaristas desse período derivariam atitudes opostas em relação à moral sexual que propagavam. Enquanto, de um lado, a seita religiosa dos *shakers* implantaria em suas comunidades uma vida em completo celibato e abstinência sexual, para os perfeccionistas de Oneida, uma vez atingida a santidade no plano terrestre, todos os atos dos fiéis, inclusive os sexuais, estariam destituídos de qualquer caráter pecaminoso, ou

¹⁰ Para uma comparação sistemática entre os perfeccionistas de Oneida e os *shakers*, ver Foster 1984. Para abordagens mais abrangentes sobre os movimentos milenaristas no período, ver Cross 1982 e Berry 1992.



Sérgio Carrara

seja, seriam igualmente santificados.¹⁰

Oriundos de ricas famílias *yankees*, os perfeccionistas fundam, para viverem sua doutrina, a comunidade de Oneida, em 1848, no estado de Nova Iorque. J. H. Noyes e seus seguidores fugiam dos problemas que a prática de sua teologia já havia produzido em Putney, Vermont, onde um primeiro assentamento tinha sido implantado dez anos antes, em 1837. Diferentemente dessa primeira experiência, a comunidade de Oneida teria vida longa, dissolvendo-se apenas em 1879.¹¹ Além do comunismo na produção e consumo dos bens e dum relativo igualitarismo no que dizia respeito à divisão sexual do trabalho,¹² os pilares da organização social em Oneida eram, de um lado, a socialização da maternidade – com a dissolução dos laços mãe-filhos¹³ – e, de outro, a socialização da conjugalidade – através da implementação do chamado “sistema de casamento complexo” ou *group marriage*. Qualquer vínculo social particularista (entre pais e filhos ou entre esposos, por exemplo) devia ser cuidadosamente extirpado da vida da comunidade, pois ameaçava o vínculo que cada fiel deveria manter com Deus.¹⁴ Assim, em Oneida, além dos filhos serem separados de sua mãe biológica na mais tenra infância, qualquer “irmão” podia ter acesso sexual a qualquer “irmã” e, ao que parece mais teórica que praticamente, também o oposto podia ocorrer. Como diz um outro historiador americano, em Oneida “comunismo de pessoas devia adequar-se ao comunismo de bens” (Stoehr 1979: 25).¹⁵ Foi devido à sua moral sexual e à implementação do chamado “sistema de casamento complexo” que Noyes e seus seguidores viriam a ser conhecidos ao longo do século XIX como *free-lovers*.¹⁶

Algumas das bases da moral sexual de Oneida foram por mim

¹¹ Outras comunidades associadas iriam ser fundadas nos estados de Vermont, Connecticut, Nova Jérсия.

¹² Segundo Stoehr, além de os homens terem certa participação nas tarefas domésticas, em Oneida “women worked in some specialized capacity-none, were mere housewives and mothers” (Stoehr 1979: 32).

¹³ Um dos eventos paradigmáticos a esse respeito teria sido a resolução dos “irmãos” de Oneida de queimarem todas as bonecas existentes na comunidade e bani-las do processo de socialização das meninas.

¹⁴ É nesse sentido que Foster pode dizer que o perfeccionismo de Noyes pode ser visto como uma heresia *shaker*. Embora por caminho oposto, ou seja, através da abolição de qualquer relação sexual, o objetivo dos *shakers* era o mesmo: impedir o desenvolvimento de qualquer laço particularista entre os fiéis (Foster 1984: 88).

¹⁵ Esse “comunismo de pessoas” deve ser bem compreendido, porque não significava que qualquer membro do grupo poderia manter relações sexuais com qualquer outro. Relações homossexuais eram impensáveis e o privilégio do acesso sexual acompanhava as concepções hierárquicas da comunidade, segundo as quais os homens e os mais velhos estavam mais próximos de Deus. Os mais jovens, especialmente as mulheres, deviam portanto ou procurá-los para relações sexuais, ou aceitar seus convites. Isso fez com que ao final do século, quando a comunidade se dissolveu, J. H. Noyes fosse pai de dezenas de crianças.

¹⁶ O termo *free-lover* não era utilizado pelos perfeccionistas de Oneida para referirem-se a si próprios. Era termo genérico que designava também anarquistas e socialistas que, por outras razões, criticavam também a instituição do casamento. Ao longo do século XIX, Robert Owen, Frances Wright, Marx E. Lazarus, Mary Gove Nichols e Thomas Low Nichols defendiam a livre escolha do parceiro sexual, baseada apenas no amor ou afinidade espiritual. Embora questionassem a indissolubilidade do casamento, não colocavam diretamente em causa, como os perfeccionistas de Oneida, nem a monogamia, nem o caráter reprodutivo das relações sexuais (D’Emilio e Freedman 1988: 116).



encontradas no livrinho publicado por Noyes em 1872 e lembrado por Ellis mais de duas décadas depois (Noyes 1872). O panfleto intitula-se *Male Continence* e nele John Humphrey Noyes procura explicar ao público como, em Oneida, a socialização das relações conjugais podia se articular ao que ele chama de propagação científica da espécie. Ou seja, tentava demonstrar como, apesar de existir o que eu chamaria de sistema de promiscuidade sexual regulada, era possível em Oneida escolher quem geraria as crianças e atribuir paternidade a cada uma delas. Tal possibilidade se baseava na prática da continência sexual por parte dos “irmãos” e, para explicar como tinha chegado a desenvolvê-la, Noyes discorre longamente sobre a sexualidade.

Antes de mais nada, Noyes procura analisar o ato sexual, dividindo-o em três momentos distintos: a penetração, a realização de movimentos ritmados e a emissão seminal. A tais momentos, o autor articula duas funções diferenciáveis. Correspondendo às fases de penetração e dos movimentos ritmados, a primeira função do ato sexual seria eminentemente social, propiciando a comunhão entre dois indivíduos através da troca do que Noyes, influenciado pelas teorias de Mesmer, chama de “influências magnéticas”. Apenas o momento final, a emissão seminal, corresponderia à função propagativa do ato sexual. A continência masculina proposta por Noyes consistia então na permanência deliberada por parte dos homens nas duas primeiras fases ato sexual, “espalhando sua semente” apenas quando escolhessem livremente reproduzir-se. Note-se que o que se propunha era bem diferente do coito interrompido, uma vez que os homens só ejaculariam quando quisessem reproduzir-se. Segundo diz, seria justamente o caráter amativo ou amoroso do ato sexual que distinguiria os homens dos animais, entre os quais o ato sexual cumpriria apenas função procriativa. Em suas palavras: “Nosso método simplesmente propõe a subordinação da carne ao espírito, ensinando os homens a procurar principalmente os elevados prazeres sexuais da conjunção sexual” (Noyes 1872: 13). Noyes é explícito e contundente quanto à dimensão religiosa de seu método, que não deveria jamais ser exercitado como *hobby*, ou apenas como meio de se evitar a concepção. Era parte integrante de uma “teoria religiosa séria”, segundo diz, devendo sua prática ser precedida pelo estado de graça ou santidade. Como se lê na epígrafe desse texto, para ele “a santidade deve vir antes do amor livre”.

Nesse ponto já é possível perceber a originalidade das formulações de Noyes. O fato de Noyes não defender a abstinência sexual não o aproximava entretanto das teorias que, como disse mais acima, predominavam à época nos meios médicos brasileiros, segundo as quais a natureza requereria uma “descarga” periódica da semente para que o organismo se mantivesse em equilíbrio. Para ele, a semente teria um “valor imanente” não se degene-



Sérgio Carrara

rando quando retida, nem causando a impotência masculina. A manutenção indefinida da excitação que precedia a “crise” que a expulsava do organismo tampouco causaria doenças nervosas, como queriam alguns médicos. Enfim, para ele, “continência sexual masculina é em sua essência autocontrole, e este é um valor de universal importância” (Noyes 1872: 20). Para as mulheres o método só trazia vantagens físicas e morais e, entre as principais, estariam a prevenção à gravidez indesejada e a possibilidade de terem maior prazer nas relações sexuais.

Como se vê, Noyes não se coloca propriamente entre os dois modelos que anteriormente vinha trabalhando. De fato, sua doutrina retira o sexo do registro do pecado sem, entretanto ancorá-lo no plano das necessidades fisiológicas. E talvez mais importante, o exercício sexual adquire um sentido positivo sem que fosse necessário fazer apelo às suas consequências reprodutivas. O sexo não era valorizado apenas porque dele dependia a reprodução da espécie, mas sim porque através dele os indivíduos podiam exercitar o controle sobre si e, ao mesmo tempo, consolidar, através da multiplicidade de parceiros, os laços que os uniam no interior de uma comunidade. Sem dúvida tais idéias e o sistema do casamento complexo que nelas se embasava devem ter sido fundamentais para que Oneida sobrevivesse por tanto tempo.

Considerações finais

O que parece ser possível constatar através de movimentos como o dos *free-lovers* é o modo pelo qual através deles já se desenhava o solo epistemológico sobre o qual uma sexologia poderia um dia ser erigida. As doutrinas dos *free-lovers* permitiam a constituição de um saber sobre o sexo que não se confundia com a eugenia, a ciência da reprodução propriamente dita, nem se mantinha restrito ao campo da fisiologia, ou seja, dos saberes biomédicos. Ora, até aquele momento, tanto religiosos quanto médicos abordavam a atividade sexual sobretudo em sua função reprodutiva. Para os primeiros era um mal necessário, para os segundos apenas uma atividade necessária para cumprir a função de propagar a espécie. Embora ressaltem o fato de que, preocupados com o controle sobre a sexualidade, os *free-lovers* eram, a seu modo, bastante representativos do universo vitoriano, D’Emilio e Freedman não deixam de apontar o legado deixado por Noyes para o século XX. Segundo dizem, “radical à época, a valorização das relações sexuais, independentemente da reprodução, seria incorporada ao longo do século XX entre os ideais sexuais da sociedade americana” (D’Emilio e Freedman 1988: 120).

Nas formulações de Noyes, o sexo não-reprodutivo (ou deveria dizer apenas o sexo?) ganha legitimidade em si mesmo e pode se constituir em domínio de um saber específico. Talvez sua doutrina não deva ser consi-



derada uma exceção frente aos princípios gerais que orientaram a Reforma. O caráter ambíguo da moral sexual que deriva da Reforma tem sido apontado por alguns autores. Como diz Baubérot, não devemos nos esquecer que os protestantes se opuseram ao celibato eclesiástico e revalorizaram o casamento, “reabilitando” os prazeres conjugais. Segundo o autor, do ponto de vista da moral protestante:

Deus criou o ser humano sexuado. Mas se a sexualidade não é má, ela comporta um poder explosivo que deve ser disciplinado. O ponto de ruptura não é entre sexualidade e castidade, mas entre uma sexualidade da posse e uma sexualidade do amor. Compreende-se então porque o protestantismo tenha podido ser acusado tanto de laxista quanto de rigorista e conservador (Baubérot 1993: 198).

Oneida deve ser considerada uma das experiências mais radicais em uma das linhas que derivam da ética sexual protestante. Enfim, para quem foi à América esperando achar abstinência e renúncia sexuais, o que eu encontrei era (em vários sentidos) muito mais interessante. Afinal, tanto a ideologia que levaria à criminalização da prostituição, quanto a que, valorizando o erotismo e o prazer sexual, conduziria à constituição de uma florescente sexologia parece terem derivado de uma fonte comum.

Ficam ainda para serem exploradas muitas das conseqüências que o meu encontro com os *free-lovers* de Oneida teve para o modo como eu via, de um lado, o protestantismo e a cultura anglo-americana e, de outro, o catolicismo e minha própria cultura. Gostaria apenas de terminar esse texto apontando para a ironia contida no fato de um antropólogo brasileiro, vindo de uma terra tão famosa por ter sempre oferecido aos olhares estrangeiros o que eles consideravam os exemplos da mais primitiva promiscuidade sexual, encontrar no mundo anglo-americano aqueles que, mais do que qualquer um desses “povos primitivos” inventados pela antropologia evolucionista, viveram em um mundo do qual o casamento havia de fato sido abolido. Oneida talvez seja o único exemplo histórico de sociedade onde existiu de fato *group marriage*, embora os antropólogos europeus e norte-americanos de finais do século XIX insistissem em procurá-lo entre os “aborígenes australianos” ou no meio da selva africana. E, se os antropólogos evolucionistas projetaram o comunismo sexual para “longe”, os que os sucederam não o veriam mais em lugar algum. Quando, nas primeiras décadas século XX, os antropólogos norte-americanos tratavam de recusar as teorias evolucionistas, a experiência de Oneida seria completamente negligenciada. Assim, ao refutar as hipóteses de Morgan sobre o assunto, Robert Lowie poderia afirmar de modo categórico que “atualmente, não há nenhuma prova que algum povo do mundo tenha, em um passado recente, praticado o comunismo sexual de uma maneira que excluísse a família individual” (Lowie 1969: 56). Como se vê, o problema não era a ausência de



Sérgio Carrara

provas, mas sim o fato de elas não estarem onde se esperava encontrá-las.

BIBLIOGRAFIA

- BAUBÉROT, Jean, 1993, "Le Protestantisme", DELUMEAU, Jean, *Le Fait Religieux*, Paris, Fayard.
- BERRY, Brian J. L., 1992, *America's Utopian Experiments: Communal Havens from Long-Wave Crises*, Hanover/Londres, University Press of New England.
- BRANDT, A. M., 1985, *No Magic Bullet: A Social History of Venereal Disease in the United States since 1880*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- BROWN, Peter, 1990, *Corpo e Sociedade: O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BULLOUGH, Vern, 1994, *Science in the Bedroom: A History of Sex Research*, Nova Iorque, Basic Books.
- CARRARA, Sérgio, 1996, *Tributo a Vênus: A Luta contra a Sífilis no Brasil, da Passagem do Século aos Anos 40*, Rio de Janeiro, Fiocruz.
- CROSS, Whitney R., 1982, *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- D'EMILIO, John, e Estelle B. FREEDMAN, 1988, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- DUARTE, Luiz Fernando D., e Emerson GIUMBELLI, 1995, "As Concepções Cristã e Moderna de Pessoa: Paradoxos de uma Continuidade", *Anuário Antropológico/93*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- ELLIS, Havelock, 1921, *Sex in Relation to Society*, Filadélfia, F. A. Davis Company.
- FOSTER, Lawrence, 1984, *Religion and Sexuality: The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- FOUCAULT, Michel, 1984, *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, Rio de Janeiro, Graal.
- , 1985, *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*, Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, M., e R. SENNETT, 1981, "Sexuality and Solitude", *London Review of Books*, 21, Maio-Julho.
- KERN, Louis F., 1979, "Ideology and Reality: Sexuality and Women's Status in the Oneida Community", *Radical History Review*, 20, Primavera-Verão, 180-204.
- LEITES, Edmund, 1987, *A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna*, São Paulo, Brasiliense.
- LOWIE, Robert, 1969, *Traité de Sociologie Primitive*, Paris, Payot.
- NOYES, John Humphrey, 1872, *Male Continence*, Oneida, NY, Office of Oneida Circular.
- PAGELS, Elaine, 1988, *Adam, Eve et le Serpent*, Paris, Flammarion.
- RICOEUR, Paul, 1969, *Le Conflit des Interprétations: Essais d'Herméneutique*, Paris, Seuil.
- STOEHR, Taylor, 1979, *Free Love in America: A Documentary History*, Nova Iorque, AMS Press.
- WALKOWITZ, J. R., 1983, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- WEBER, Max, 1992, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres/Nova Iorque, Routledge.

Sérgio Carrara

MODERN SEXUAL UTOPIAS:
AN AMERICAN RELIGIOUS EXPERIENCE

Based on historical and ethnographic data, this article presents an analysis of the differences between the United States and Brazil with respect to sexual politics and the theories of sexuality hegemonic in the two national contexts. Moving beyond stereotypes that see the Anglo Saxon world as sexually repressive and "puritan" in contrast to a sexual liberalism supposedly characteristic of Brazil, the article's central idea is that these differences should be seen in light of the religious traditions present in the two countries. A particular focus is given to the study of the ideas and practices of a group of US protestant dissidents that came to be known as the "free-lovers" during the 19th Century.

Instituto de Medicina Social da UERJ
scarrara@uerj.br